

ΜΕΤΑ-ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ ΧΩΡΙΣ ΔΙΑΘΕΣΗ ΑΠΟΛΟΓΙΑΣ¹

ERNESTO LACLAU / CHANTAL MOUFFE



Πέρασε ήδη πάνω από ένας χρόνος από τον αιφνίδιο θάνατο του Ernesto Laclau, τον Απρίλιο του 2014, ενώ συμπληρώνονται φέτος τριάντα χρόνια από την πρωτοδημοσίευση του κλασικού πλέον έργου *Hegemony and Socialist Strategy* (Verso, Λονδίνο 1985) που συνέγραψε με τη σύντροφό του Chantal Mouffe. Για να τιμήσουν τη διπλή αυτή επέτειο, τα Σύγχρονα Θέματα δημοσιεύουν μετάφραση του σημαντικού άρθρου των Laclau και Mouffe με τίτλο «Post-Marxism without Apologies», όπου οι συγγραφείς συνοψίζουν το επιχείρημα του εν λόγω έργου ανασκευάζοντας συγκεκριμένες κριτικές και διαλύοντας διαδεδομένες παρανοήσεις κεντρικών εννοιών του έργου τους.

Γιατί θα έπρεπε να ξανασκεφτούμε το σοσιαλιστικό πρόταγμα σήμερα; Στο *Hegemony and Socialist Strategy* επισημάναμε κάποιους από τους λόγους. Ως ενεργοί μετέχοντες στην ιστορία του καιρού μας –εάν πράγματι μας ενδιαφέρει να αναλάβουμε έναν ρόλο παρεμβατικό αλλά όχι βέβαια στα τυφλά– οφείλουμε να προσπαθήσουμε να αντλήσουμε όσο το δυνατόν περισσότερη γνώση από τους αγώνες στους οποίους συμμετέχουμε και από τις αλλαγές που συντελούνται μπροστά στα μάτια μας. Είναι λοιπόν και πάλι ανάγκη να ακονίσουμε τα «όπλα της κριτικής». Η ιστορική πραγματικότητα στο πλαίσιο της οποίας αναδιατυπώνεται το σοσιαλιστικό πρόταγμα

σήμερα είναι πολύ διαφορετική από την κατάσταση που επικρατούσε μόλις πριν από λίγες δεκαετίες· θα είμαστε δε σε θέση να εκπληρώσουμε τις υποχρεώσεις μας ως σοσιαλιστές και διανοούμενοι μόνον εάν αποκτήσουμε πλήρη συνείδηση των αλλαγών αυτών και επιμείνουμε στην προσπάθεια να συναγάγουμε όλες τις προεκτάσεις τους στο επίπεδο της θεωρίας. Η «πεισματώδης αυστηρότητα» που πρότεινε ο Ντα Βίντσι ως κανόνα για τη διανοητική εργασία θα πρέπει να είναι ο μόνος μας οδηγός σε αυτό το εγχείρημα· και ο κανόνας αυτός δεν ανέχεται καμία αυτάρεσκη λαθροχειρία που θα είχε ως μόνη έγνοια τη διαφύλαξη μιας παρωχημένης ορθοδοξίας.

Δεδομένου ότι στο βιβλίο μας έχουμε αναφερθεί στους σημαντικότερους από αυτούς τους ιστορικούς μετασχηματισμούς, αρκεί εδώ απλώς να τους απαριθμήσουμε: δομικοί μετασχηματισμοί του καπιταλισμού που προκάλεσαν την εξασθένηση της κλασικής εργατικής τάξης στις μεταβιομηχανικές χώρες· η όλο και βαθύτερη διείσδυση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής σε διάφορες περιοχές της κοινωνικής ζωής, οι αποδιαρθρωτικές επιπτώσεις των οποίων –εκ παραλλήλου με εκείνες που απορρέουν από τη γραφειοκρατικοποίηση του κοινωνικού κράτους– γεννούν νέες μορφές κοινωνικής διαμαρτυρίας· η ανάδυση μαζικών κινητοποιήσεων στις χώρες του Τρίτου Κόσμου που δεν ακολουθούν το κλασικό σχήμα της ταξικής πάλης· η κρίση και απαξίωση του κοινωνικού μοντέλου που εφαρμόστηκε στις χώρες του λεγόμενου «υπαρκτού σοσιαλισμού», συμπεριλαμβανομένης και της αποκάλυψης νέων μορφών κυριαρχίας που εγκαθιδρύθηκαν στο όνομα της δικτατορίας του προλεταριάτου.

Εδώ δεν υπάρχει περιθώριο για απογοήτευση. Το γεγονός ότι οποιαδήποτε αναδιτύπωση του σοσιαλισμού σήμερα πρέπει να ξεκινήσει με αφετηρία έναν πολύ πιο διαφοροποιημένο, περίπλοκο και αντιφατικό ορίζοντα εμπειριών απ' ό,τι πριν από πενήντα χρόνια –για να μην πούμε απ' ό,τι το 1914, το 1871 ή το 1848– συνιστά μια πρόκληση για τη φαντασία και την πολιτική επινοητικότητα. Η απελπισία εν προκειμένω ταιριάζει μόνο σε εκείνους που –για να δανειστούμε μια φράση του J.B. Priestley– ζούσαν επί χρόνια σε έναν παράδεισο ηλιθίων και εν συνεχεία αποφασίζουν όλως αιφνιδίως να επινοήσουν γι' αυτούς μια κόλαση ηλιθίων. Ζούμε, αντιθέτως, σε μια από τις πιο συναρπαστικές περιόδους του εικοστού αιώνα: μία περίοδο στην οποία νέες γενιές διαμορφώνουν νέους λόγους χειραφέτησης, πιο ανθρώπινους, πιο ποικιλόμορφους και δημοκρατικούς, χωρίς τις προκαταλήψεις του παρελθόντος, χωρίς θεωρίες που παρουσιάζονται ως οι «απόλυτες αλήθειες» της Ιστορίας. Οι εσχατολογικές και επιστημολογικές φιλοδοξίες είναι σήμερα πιο συγκρατημένες, αλλά οι προσδοκίες χειραφέτησης είναι ευρύτερες και βαθύτερες.

Κατά τη γνώμη μας, προκειμένου να ξανασκεφτούμε τον σοσιαλισμό σε αυτές τις νέες συνθήκες επιβάλλεται να

κάνουμε δύο βήματα. Το πρώτο είναι να αποδεχτούμε τους μετασχηματισμούς του κόσμου στον οποίο ζούμε σε όλη τους τη ριζική πρωτοτυπία – χωρίς δηλαδή ούτε να τους αγνοούμε ούτε να τους στρεβλώνουμε για να τους καταστήσουμε συμβατούς με ξεπερασμένα σχήματα, ούτως ώστε να παραμείνουμε καθηλωμένοι σε μορφές σκέψης που επαναλαμβάνουν τις παλιές συνταγές. Το δεύτερο βήμα είναι, με αφετηρία αυτή την πλήρη ένταξή μας στο παρόν –με τους αγώνες του, τις προκλήσεις του, τους κινδύνους του–, να αρχίσουμε να επερωτούμε το παρελθόν: να αναζητήσουμε μέσα σε αυτό τη γενεαλογία της παρούσας κατάστασης· να αναγνωρίσουμε στους κόλπους του την παρουσία –περιθωριακή και θολή στην αρχή– προβλημάτων που είναι δικά μας προβλήματα· και, συνακόλουθα, να εγκαινιάσουμε έναν διάλογο με το παρελθόν αυτό, που θα οργανώνεται γύρω από συνέχειες και ασυνέχειες, ταυτίσεις και ρήξεις. Η αντιμετώπιση του παρελθόντος ως παροδική και ενδεχομενική πραγματικότητα, και όχι ως απόλυτη απαρχή, είναι ο μόνος τρόπος διά του οποίου μπορεί να αποδοθεί μορφή σε μία *παράδοση*.

Στο βιβλίο μας προσπαθήσαμε να συμβάλουμε σε αυτό ακριβώς το εγχείρημα, το οποίο αναλαμβάνεται σήμερα από τους κόλπους διαφορετικών παραδόσεων και σε διαφορετικά μήκη και πλάτη. Σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις δεχθήκαμε σημαντικά διανοητικά ερεθίσματα από τους κριτικούς μας. Ο Slavoj Žižek, για παράδειγμα, εμπλούτισε τη θεωρία μας για τους κοινωνικούς ανταγωνισμούς επισημαίνοντας τη συνάφειά της με διάφορες πτυχές της λακανικής θεωρίας.² Ο Andrew Ross ανέδειξε την ιδιαιτερότητα της επιχειρηματολογίας μας σε σύγκριση με ορισμένες απόπειρες αντιμετώπισης παρεμφερών προβλημάτων στις ΗΠΑ, εντάσσοντάς την στο γενικότερο πλαίσιο της διαμάχης για τον μεταμοντερνισμό.³ Ο Alistair Davidson περιέγραψε το νέο μαρξιστικό διανοητικό κλίμα στο οποίο ανήκει και το βιβλίο μας.⁴ Ο Stanley Aronowitz έκανε μερικά ενδιαφέροντα και φιλικά κριτικά σχόλια από τη σκοπιά της διανοητικής παράδοσης της αμερικανικής Αριστεράς.⁵ Ο Phillip Derbyshire πολύ σωστά προσδιόρισε το θεωρητικό στίγμα του κειμένου μας στη διάλυση της ουσιοκρατίας, πολιτικής και φιλοσοφικής.⁶ Ο David Forgacs έθεσε ένα σύνολο σημαντικών ερωτημάτων όσον αφορά τις πολιτικές προεκτάσεις του βιβλίου μας, τα οποία ελπίζουμε να πραγματευτούμε σε μελλοντικά έργα.⁷

Υπήρξαν όμως και επιθέσεις προερχόμενες –όπως ήταν αναμενόμενο– από τους τελούντες υπό εξαφάνιση επιγόνους της μαρξιστικής ορθοδοξίας. Στο άρθρο αυτό θα απαντήσουμε στις επικρίσεις ενός εκ των εκπροσώπων αυτής της παράδοσης: του Norman Geras.⁸ Ο λόγος της επιλογής μας αυτής είναι ότι ο Geras προετοιμάστηκε για το εγχείρημά του με μεγάλη επιμέλεια –χειρονομία εξαιρετικά ασυνήθιστη γι' αυτό το είδος πολεμικής γραφής: διεξήλθε συστηματικά το κείμενό μας και στην απάντησή

του ανέπτυξε ένα εξαντλητικό επιχείρημα. Οι αρετές του όμως εξαντλούνται εκεί. Το δοκίμιο του Geras είναι καλά ριζωμένο στο φιλολογικό είδος στο οποίο ανήκει: τη μπροσούρα καταγγελίας. Η γνώμη του για το βιβλίο μας είναι ξεκάθαρη: πρόκειται για βιβλίο «ανήθικο», «έκλυτο», «ανόητο»: «δεν ενδιαφέρεται για την τήρηση των κανόνων της λογικής, της τεκμηρίωσης ή των ορθών αναλογιών»: «είναι κατάπτυστος ιδεαλισμός», ένα «διανοητικό κενό», «σκοταδισμός», «του λείπει κάθε αίσθηση λελογισμένης συγκράτησης», «του λείπει η δέουσα αίσθηση του μέτρου και της μετριοφροσύνης»: ενδίδει σε «περίτεχνες θεωρητικές σοφιστείες», στη «χειραγώγηση εννοιών» και σε «μεροληπτικά παραθέματα». Ύστερα απ' όλα αυτά, αφιερώνει ο Geras σαράντα ολόκληρες σελίδες (το ένα τρίτο του συγκεκριμένου τεύχους της επιθεώρησης *New Left Review*) σε μian ενδελεχή ανάλυση ενός τόσο ανάξιου έργου. Επιπλέον, μολονότι ο κύριος αυτός δεν μας γνωρίζει προσωπικά, είναι απολύτως βέβαιος για τα ψυχολογικά κίνητρα που μας οδήγησαν στο να συγγράψουμε το βιβλίο: «η πίεση [...] της ηλικίας και του επαγγελματικού στάτους»: «οι πιέσεις της πολιτικής εποχής [...] που δεν ευνοεί, τουλάχιστον στη Δύση, τη διατήρηση των επαναστατικών ιδεών»: «το δέλεαρ του διανοητικού συρμού»: «ο επονομαζόμενος ρεαλισμός, η παραίτηση, ή απλώς το καθαρό προσωπικό συμφέρον», κ.ο.κ.: παραδέχεται εν τούτοις ότι τα φαύλα αυτά κίνητρα πιθανόν να μην έχουν «συνειδητά σταθμιστεί για ίδιον όφελος». (Ευχαριστούμε Geras.) Εναπόκειται βέβαια στον αναγνώστη να αποφασίσει τι πρέπει να σκεφτεί για έναν συγγραφέα που ανοίγει μια θεωρητική συζήτηση χρησιμοποιώντας τέτοιες εκφράσεις και μια τέτοια χιονοστιβάδα από επιχειρήματα *ad hominem*. Όσο μας αφορά, θα αρκεστούμε να δηλώσουμε ότι δεν είμαστε διατεθειμένοι να μπορούμε σε ένα παιχνίδι υβριστικών επιθέσεων και αντεπιθέσεων: δηλώνουμε λοιπόν ευθύς εξαρχής ότι *δεν γνωρίζουμε* τα ψυχολογικά κίνητρα πίσω από την έμπνευση του Geras να γράψει αυτά που γράφει, και μάλιστα ότι, καθώς δεν είμαστε οι ψυχίατροί του, μας είναι παντελώς αδιάφορα. Ωστόσο, ο Geras προβαίνει και σε έναν κριτικό σχολιασμό του βιβλίου μας, ο οποίος, χωρίς να είναι ουσιώδης, άπτεται της ουσίας: αυτή ακριβώς η πτυχή του άρθρου του θα μας απασχολήσει. Εν πρώτοις, θα εξετάσουμε την κριτική του στη θεωρητική μας προσέγγιση, και εν συνεχεία θα προχωρήσουμε στις ενστάσεις του που αφορούν την ιστορία του μαρξισμού και τα πολιτικά ζητήματα που πραγματεύεται το βιβλίο μας. Ας ξεκινήσουμε με την κεντρική θεωρητική κατηγορία της ανάλυσής μας, την έννοια του λόγου [discourse].⁹

Λόγος

Ο αριθμός των παραλογισμών και των ασυναρτησιών που έχει σωρεύσει ο Geras επί αυτού του θέματος είναι τέτοιος που είναι απλώς αδύνατον να χρησιμοποιήσουμε τον

ειρμό της κριτικής του ως πλαίσιο αναφοράς για την απάντησή μας. Για τον λόγο αυτό, πρώτα θα εκθέσουμε συνοπτικά τι εννοούμε όταν υποστηρίζουμε ότι ο κοινωνικός χώρος συγκροτείται εν λόγω, και στη συνέχεια θα αντιπαραβάλουμε τη θεώρηση αυτή με τις κριτικές ενστάσεις του Geras.

Ας υποθέσουμε ότι χτίζω έναν τοίχο μαζί με άλλον έναν οικοδόμο. Μια συγκεκριμένη στιγμή ζητώ από τον συνεργάτη μου να μου δώσει ένα τούβλο και ακολούθως το προσθέτω στον τοίχο. Η πρώτη ενέργεια –το ότι ζήτησα το τούβλο– είναι γλωσσική· η δεύτερη –το ότι προσέθεσα το τούβλο στον τοίχο– είναι εξωγλωσσική.¹⁰ Εξαντλώ άραγε την *πραγματικότητα* και των δύο ενεργειών εάν τις διακρίνω βάσει της αντίθεσης γλωσσικό-εξωγλωσσικό; Προφανώς όχι, διότι παρά τη διαφοροποίησή τους σε αυτή τη βάση, οι δύο ενέργειες συμμερίζονται κάτι που επιτρέπει τη σύγκρισή τους, το γεγονός δηλαδή ότι αμφότερες αποτελούν μέρος του συνολικού εγχειρήματος της ανέγερσης του τοίχου. Πώς λοιπόν θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την ολότητα αυτή, επί μέρους στιγμές της οποίας είναι και το ότι ζητάω το τούβλο και το ότι το τοποθετώ; Προφανώς, εάν η ολότητα αυτή περιλαμβάνει και γλωσσικά και εξωγλωσσικά στοιχεία, δεν είναι δυνατόν η ίδια να είναι ούτε γλωσσική ούτε εξωγλωσσική· θα πρέπει να είναι πρότερη της διάκρισης αυτής. Λόγο αποκαλούμε εκείνη ακριβώς την ολότητα που περιλαμβάνει μέσα της τόσο το γλωσσικό όσο και το εξωγλωσσικό. Ευθύς αμέσως θα δικαιολογήσουμε την ονομασία αυτή· πρέπει ωστόσο να καταστεί σαφές εξαρχής ότι *με τον όρο «λόγος» δεν εννοούμε έναν συνδυασμό ομιλίας και γραφής, αλλά ότι αυτές καθαυτές η ομιλία και η γραφή δεν είναι παρά εσωτερικές συνιστώσες ολότητων λόγου*.

Επιστρέφοντας στον ίδιο τον όρο «λόγος», διευκρινίζουμε ότι τον χρησιμοποιούμε για να τονίσουμε το γεγονός ότι κάθε κοινωνική διάρθρωση είναι *μεστή νοήματος*. Είτε κλωτσάω ένα σφαιρικό αντικείμενο στον δρόμο, είτε κλωτσάω μια μπάλα σε έναν αγώνα ποδοσφαίρου, το φυσικό γεγονός παραμένει το ίδιο, αλλά το *νόημά* του είναι διαφορετικό. Το αντικείμενο είναι μπάλα ποδοσφαίρου μόνο στο μέτρο που εντάσσεται σε ένα σύστημα σχέσεων με άλλα αντικείμενα, και οι σχέσεις αυτές δεν απορρέουν από την απλή αναφορική υλικότητα των αντικειμένων, αλλά είναι αντιθέτως προϊόντα κοινωνικής κατασκευής. Αποκαλούμε «λόγο» αυτό ακριβώς το συστηματικό σύνολο σχέσεων. Ο αναγνώστης θα αντιληφθεί αναμφίβολα ότι, όπως δείξαμε στο βιβλίο μας, η συγκρότηση εν λόγω ενός αντικειμένου σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται ότι η *ύπαρξή* του τίθεται εν αμφιβόλω. Το γεγονός ότι μια μπάλα ποδοσφαίρου είναι μπάλα ποδοσφαίρου μόνο στον βαθμό που εντάσσεται σε ένα σύστημα κοινωνικά κατασκευασμένων κανόνων δεν σημαίνει ότι έτσι παύει να αποτελεί φυσικό αντικείμενο. Μια πέτρα υπάρχει ανεξάρτητα από

οποιοδήποτε σύστημα κοινωνικών σχέσεων, αλλά συνιστά, φέρ' ειπείν, ένα βλήμα ή ένα αντικείμενο αισθητικής εναντίωσης μόνο στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης διάρθρωσης του λόγου. Ένα διαμάντι στην αγορά ή στα έγκατα ενός ορυχείου είναι αυτό καθαυτό φυσικό αντικείμενο· αλλά, και πάλι, συνιστά εμπόρευμα μόνο μέσα σε ένα καθορισμένο σύστημα κοινωνικών σχέσεων. Κατά τον ίδιο τρόπο ο λόγος συγκροτεί και τη θέση υποκειμένου του κοινωνικού δρώντος· δεν συνιστά δηλαδή ο κοινωνικός δρων την πηγή του λόγου – το ίδιο το σύστημα κανόνων που καθιστά εκείνο το σφαιρικό αντικείμενο μπάλα ποδοσφαίρου με κάνει εμένα παίκτη.

Η ύπαρξη των αντικειμένων είναι τόσο ανεξάρτητη από τη συνάρθρωσή τους στον λόγο που θα μπορούσαμε κάλλιστα να θεωρήσουμε την απλή αυτή ύπαρξη –δηλαδή μια ύπαρξη απαλλαγμένη από κάθε νόημα– ως αφετηρία της κοινωνικής ανάλυσης. Αυτό ακριβώς κάνει ο συμπεριφορισμός που είναι το αντίθετο της δικής μας προσέγγισης. Εν πάση περιπτώσει, εναπόκειται στον αναγνώστη να κρίνει πώς μπορούμε να περιγράψουμε καλύτερα το χτίσιμο ενός τοίχου: ξεκινώντας από την ολότητα λόγου, κάθε μία από τις επιμέρους λειτουργίες της οποίας αποτελεί μία στιγμή επενδεδυμένη με νόημα, ή χρησιμοποιώντας περιγραφές όπως: ο Χ εξέπεμψε μία σειρά ήχων· ο Ψ έδωσε στον Χ ένα κυβόσχημο αντικείμενο· ο Χ προσέθεσε το αντικείμενο αυτό σε ένα σύνολο από παρόμοια κυβικά αντικείμενα· κ.ο.κ.

Τα παραπάνω, όμως, αφήνουν άλυτα δύο προβλήματα. Το πρώτο είναι το εξής: δεν θα ήταν άραγε απαραίτητο να εισαγάγουμε εδώ τη διάκριση μεταξύ νοήματος και πράξης; Ακόμη και αν δεχτούμε ότι το νόημα μιας πράξης εξαρτάται από μια διάρθρωση λόγου, αυτή καθαυτή η πράξη δεν είναι άραγε κάτι διαφορετικό από το νόημα αυτό; Ας εξετάσουμε το πρόβλημα από δύο πλευρές. Πρώτον, από την πλευρά του νοήματος. Εδώ γίνεται η κλασική διάκριση μεταξύ της σημασιολογίας – που ασχολείται με το νόημα των λέξεων· της συνταξιολογίας – που ασχολείται με τη διάταξη των λέξεων και τις επιπτώσεις της στο νόημα· και της πραγματολογίας – που ασχολείται με τους τρόπους χρήσης μιας λέξης σε ορισμένα ομιλιακά συμφραζόμενα. Το ζήτημα κλειδί είναι σε ποιο βαθμό μπορεί να θεμελιωθεί ένας αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ σημασιολογίας και πραγματολογίας – δηλαδή μεταξύ νοήματος και χρήσης. Μετά τον Wittgenstein, ο διαχωρισμός αυτός καθίσταται όλο και περισσότερο συγκεκριμένος. Η θέση ότι το νόημα μιας λέξης εξαρτάται εξ ολοκλήρου από τα συμφραζόμενα γίνεται όλο και περισσότερο αποδεκτή. Όπως επισημαίνει η Hanna Fenichel Pitkin: «Ο Wittgenstein υποστηρίζει ότι νόημα και χρήση είναι στενά, αδιαχώριστα συνδεδεμένα, επειδή η χρήση συμβάλλει στον καθορισμό του νοήματος. Το νόημα μαθαίνεται και διαμορφώνεται σε περιστάσεις χρήσης· επομένως, τόσο η εκμά-

θησή του όσο και η διάρθρωσή του άπτονται της πραγματολογίας [...] Το σημασιολογικό νόημα συντίθεται από τις περιπτώσεις χρήσης μιας λέξης, συμπεριλαμβανομένων και των ποικίλων γλωσσικών παιγνίων που παίζονται με αυτήν· το νόημα είναι λοιπόν ασφαλώς προϊόν της πραγματολογίας».¹¹ Η χρήση ενός όρου είναι μία πράξη – υπ' αυτήν την έννοια αποτελεί μέρος της πραγματολογίας· από την άλλη πλευρά, το νόημα συγκροτείται μόνο στα συμφραζόμενα της πραγματικής χρήσης του όρου – υπ' αυτήν δε την έννοια, η σημασιολογία του εξαρτάται πλήρως από την πραγματολογία του, από την οποία μπορεί να διαχωριστεί για αναλυτικούς και μόνο λόγους. Για να χρησιμοποιήσουμε τη δική μας ορολογία, κάθε ταυτότητα ή αντικείμενο λόγου συγκροτείται στο πλαίσιο μιας πράξης. Εάν όμως εξετάσουμε το πρόβλημα από την άλλη πλευρά, κάθε μη γλωσσική πράξη έχει επίσης ένα νόημα και, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, βλέπουμε και στην περίπτωση αυτή την ίδια διαπλοκή μεταξύ πραγματολογίας και σημασιολογίας που βλέπουμε στην περίπτωση της χρήσης των λέξεων. Έτσι, οδηγούμαστε ξανά στο συμπέρασμα ότι η διάκριση μεταξύ γλωσσικών και μη γλωσσικών στοιχείων δεν συμπίπτει με τη διάκριση μεταξύ του «μεστού νοήματος» και του «άνευ νοήματος», αφού η πρώτη είναι μια δευτερεύουσα διάκριση που συντελείται στο πλαίσιο ολότινων νοήματος.

Το άλλο πρόβλημα που χρήζει εξέτασης είναι το εξής: εάν δεχθούμε ότι το κοινωνικό διέπεται καθ' ολοκληρίαν από τη διάσταση του λόγου, τι θα μπορούσαμε να πούμε για τον φυσικό κόσμο, για τα γεγονότα της φυσικής, της βιολογίας ή της αστρονομίας, τα οποία εκ πρώτης όψεως δεν εντάσσονται σε νοηματικές ολότητες κατασκευασμένες από τους ανθρώπους; Η απάντηση είναι ότι και τα φυσικά γεγονότα είναι γεγονότα συγκροτούμενα εν λόγω. Και τούτο, διότι απλούστατα η ιδέα της φύσης δεν είναι κάτι που προϋπάρχει και που θα μπορούσε να συναχθεί από τα φαινόμενα των πραγμάτων, αλλά είναι και αυτή η ίδια προϊόν μιας αργής και πολύπλοκης ιστορικής και κοινωνικής κατασκευής. Το να αποκαλείς κάτι «φυσικό αντικείμενο» είναι ένας τρόπος για να το συλλάβεις, που και αυτός εξαρτάται από ένα ταξινομικό σύστημα. Υπογραμμίζουμε και πάλι, η θέση αυτή δεν αμφισβητεί το γεγονός ότι η οντότητα που αποκαλούμε «πέτρα» υπάρχει, με την έννοια ότι είναι παρούσα εδώ και τώρα, ανεξάρτητα από τη θέλησή μου· το γεγονός όμως ότι είναι πέτρα εξαρτάται από έναν τρόπο ταξινόμησης των αντικειμένων που είναι ιστορικός και ενδεχομενικός. Ακόμη και αν δεν υπήρχαν άνθρωποι πάνω στη γη, τα αντικείμενα εκείνα που αποκαλούμε πέτρες θα υφίσταντο ούτως ή άλλως· δεν θα ήσαν όμως «πέτρες», διότι δεν θα υπήρχε ούτε ορυκτολογία, ούτε γλώσσα ικανή να τα ταξινομεί και να τα διακρίνει από άλλα αντικείμενα. Επ' αυτού δεν χρειάζεται να επιμείνουμε περισσότερο. Όλες οι εξελίξεις της σύγχρονης επιστημο-

λογίας κατατείνουν στο ότι κανένα γεγονός δεν επιτρέπει να αποκρυπτογραφηθεί το νόημά του διαφανώς. Για παράδειγμα, η κριτική του Popper στην αρχή της επαληθευσιμότητας έδειξε ότι κανένα γεγονός δεν μπορεί να αποδείξει μια θεωρία, καθόσον δεν υπάρχουν εγγυήσεις ότι το γεγονός αυτό δεν θα μπορούσε να εξηγηθεί με καλύτερο τρόπο –και συνεπώς να αναπροσδιοριστεί ως προς το νόημά του– από μια μεταγενέστερη και επαρκέστερη θεωρία. (Αυτή η γραμμή σκέψης έχει κατά πολύ υπερβεί τα όρια της ποπεριανής θεωρίας· ας αναλογιστούμε τις προόδους που αντιπροσωπεύουν τα επιστημονικά παραδείγματα του Kuhn και ο επιστημολογικός αναρχισμός του Feyerabend). Ό,τι δε ισχύει για τις επιστημονικές θεωρίες έχει την εφαρμογή του και στις γλώσσες της καθημερινότητας διά των οποίων κατηγοριοποιούνται και οργανώνονται τα αντικείμενα.

Οι τέσσερις θέσεις του Geras

Μπορούμε τώρα να εξετάσουμε την κριτική του Geras. Η κριτική αυτή είναι δομημένη γύρω από τέσσερις βασικές θέσεις: 1) τη θέση ότι η διάκριση μεταξύ του *εν λόγω* και του *εκτός λόγου* [the discursive / the extra-discursive] συμπίπτει με τη διάκριση μεταξύ του πεδίου του ομιλουμένου, του γραφομένου και του νοουμένου, αφενός, και του πεδίου μιας εξωτερικής πραγματικότητας, αφετέρου· 2) τη θέση ότι η αποδοχή της συγκρότησης *εν λόγω* ενός αντικειμένου ισοδυναμεί με την άρνηση της ύπαρξης της οντότητας που δηλώνεται από το αντικείμενο αυτό· 3) τη θέση ότι η άρνηση της ύπαρξης σημείων αναφοράς εκτός λόγου ισοδυναμεί με καταποντισμό στην απύθμενη άβυσσο του σχετικισμού· 4) η θέση ότι με το να υποστηρίζει κανείς ότι κάθε αντικείμενο συγκροτείται *εν λόγω* υποπίπτει σε μια από τις πιο τυπικές μορφές του ιδεαλισμού. Για να δούμε.

Τις δύο πρώτες θέσεις μπορούμε να τις πραγματευτούμε από κοινού. Γράφει ο Geras: «Το ότι κάθε αντικείμενο συγκροτείται ως αντικείμενο λόγου σημαίνει ότι όλα τα αντικείμενα αποκτούν το είναι τους από τον λόγο, ή, αλλιώς, ότι είναι ό,τι είναι χάρη στον λόγο· και αυτό σημαίνει (έτσι δεν είναι;) ότι δεν υφίσταται καμία πρότερη του λόγου αντικειμενικότητα ή πραγματικότητα, ότι τα αντικείμενα για τα οποία δεν έχει μιλήσει, δεν έχει γράψει ή διανοηθεί κανείς δεν υπάρχουν».¹² Η απάντηση στην εντός παρενθέσεως ερώτηση «(έτσι δεν είναι;)» είναι απλούστατα: «όχι βέβαια, δεν είναι έτσι». Ο αναγνώστης που έχει παρακολουθήσει τον συλλογισμό μας έως εδώ δεν θα έχει καμία δυσκολία να καταλάβει γιατί. Διότι –για να ξαναγυρίσουμε στο προηγούμενό μας παράδειγμα– το εάν τούτη εδώ η πέτρα είναι βλήμα, σφυρί ή αντικείμενο αισθητικής ενατένισης εξαρτάται από τις σχέσεις της με εμένα – εξαρτάται, δηλαδή, από συγκεκριμένα μορφώματα συνάρθρωσης λόγου· δεν ισχύει όμως το ίδιο γι' αυτή καθαυτή την

ύπαρξη της οντότητας πέτρα, γι' αυτό καθαυτό το υλικό και υπαρξιακό υπόβαθρο. Διαπράττει, με άλλα λόγια, ο Geras ένα στοιχειώδες λάθος, συγχέοντας το είναι (*esse*) ενός αντικειμένου, που είναι ιστορικά μεταβαλλόμενο, με την οντότητα (*ens*) του αντικειμένου αυτού, που είναι αμετάβλητη. Στην αλληλεπίδρασή μας με τον κόσμο, τα αντικείμενα ποτέ δεν μας δίδονται ως απλές υπαρξιακές οντότητες· μας δίδονται πάντα στο πλαίσιο συναρθρώσεων λόγου. Ένα κομμάτι ξύλο μπορεί να είναι πρώτη ύλη, μέρος ενός κατασκευασμένου προϊόντος, αντικείμενο ενατένισης σε ένα δάσος ή εμπόδιο που ανακόπτει την πορεία μας· ένα βουνό μπορεί να είναι φράγμα σε μια εκθρική επίθεση, προορισμός εκδρομής ή πηγή για την εξόρυξη ορυκτών, κ.ο.κ. Το βουνό δεν θα ήταν τίποτα απ' όλα αυτά εάν εγώ δεν ήμουν εκεί, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι το βουνό δεν υπάρχει. Μπορεί το βουνό να είναι όλα αυτά πράγματα, επειδή ακριβώς υπάρχει· κανένα όμως από αυτά δεν προκύπτει κατ' ανάγκη από την απλή του ύπαρξη. Ως μέλος μιας ορισμένης κοινότητας ποτέ δεν αντικρίζω το αντικείμενο στη γυμνή του ύπαρξη – η ιδέα αυτή δεν είναι παρά μια αφαίρεση· αντιθέτως, η ύπαρξη αυτή εμφανίζεται πάντοτε συναρθρωμένη σε ολότητες λόγου. Το δεύτερο λάθος που κάνει ο Geras είναι ότι ανάγει τη διάσταση του λόγου σε ζήτημα ομιλίας, γραφής και σκέψης, ενώ στο βιβλίο μας υποστηρίζεται ρητά ότι και κάθε μη γλωσσική πράξη, εφόσον παράγει νόημα, διενεργείται επίσης *εν λόγω*. Είναι, κατά συνέπεια, η κριτική αυτή εντελώς άτοπη· βασίζεται στην αλλοίωση *εν μέση οδώ* της δικής μας έννοιας του λόγου, και στην αυθαίρετη αποδοχή της ταύτισης τού είναι ενός αντικειμένου με την ύπαρξή του. Με τέτοιες διαστρεβλώσεις είναι προφανώς ευκολότατο να καταλογιστούν στο κείμενό μας φανταστικές ανακολουθίες.

Η τρίτη κατηγορία –εκείνη περί σχετικισμού– δεν τα πάει καθόλου καλύτερα. Πρώτον, ο «σχετικισμός» είναι, σε μεγάλο βαθμό, επινόηση των φονταμενταλιστών. Όπως έχει επισημάνει ο Richard Rorty: ««Σχετικισμός» είναι η άποψη ότι κάθε πεποίθηση επί ενός θέματος, ή ίσως και επί παντός θέματος, είναι ισάξια με κάθε άλλη. Κανείς δεν υιοθετεί την άποψη αυτή [...] Οι φιλόσοφοι που καταλήγουν να *αποκαλούνται* «σχετικιστές» είναι εκείνοι που υποστηρίζουν ότι τα κριτήρια βάσει των οποίων θα μπορούσε κανείς να επιλέξει μεταξύ των πεποιθήσεων αυτών είναι λιγότερο αλγοριθμικά απ' ό,τι θεωρείτο στο παρελθόν [...] Συνεπώς η πραγματική διαχωριστική γραμμή δεν βρίσκεται μεταξύ εκείνων που θεωρούν την κάθε άποψη ισάξια με κάθε άλλη και εκείνων που διαφωνούν. Βρίσκεται μεταξύ εκείνων που θεωρούν ότι ο πολιτισμός μας, οι σκοποί μας και οι δαισθήσεις μας μπορούν να στηριχθούν μόνο μέσω της συζήτησης, και εκείνων που διατηρούν την ελπίδα για ερείσματα άλλου είδους».¹³ Πράγματι, ο σχετικισμός είναι ένα ψευδοπρόβλημα. «Σχετικιστική» θα ήταν η θέση που θα δεχόταν ότι είναι το ίδιο να θεωρείς ότι «Α είναι Β» και

ότι «Α δεν είναι Β»: πρόκειται, με άλλα λόγια, για μια τοποθέτηση που αφορά το είναι των αντικειμένων. Όπως όμως είδαμε, έξω από κάθε πλαίσιο λόγου, τα αντικείμενα *δεν έχουν είναι*: έχουν μόνο *ύπαρξη*. Η κατηγορία, επομένως, του «αντισχετικιστή» στερείται νοήματος, καθόσον προϋποθέτει ότι υπάρχει ένα καθαυτό *είναι* των πραγμάτων για το οποίο ο σχετικιστής είτε αδιαφορεί, είτε το θεωρεί απρόσιτο. Όπως όμως υποστηρίξαμε, τα πράγματα έχουν *είναι* μόνο στο πλαίσιο μιας κάποιας διάρθρωσης λόγου ή «γλωσσικού παιγνίου», όπως θα την ονόμαζε ο Wittgenstein. Θα ήταν βέβαια παράλογο να αναρωτηθούμε σήμερα εάν «το να είναι βλήμα» συνιστά μέρος του αληθινού *είναι* της πέτρας (αν και το ερώτημα θα είχε κάποια νομιμότητα στο πλαίσιο της πλατωνικής μεταφυσικής): προφανώς, η ενδεδειγμένη απάντηση είναι: εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε τις πέτρες. Για τον ίδιο λόγο θα ήταν παράλογο να αναρωτηθεί κανείς εάν η ατομική δομή συνιστά το «αληθινό είναι» της ύλης, έξω από κάθε επιστημονική θεωρία: η ενδεδειγμένη απάντηση είναι ότι η ατομική θεωρία αποτελεί έναν τρόπο ταξινόμησης ορισμένων αντικειμένων, τα οποία όμως αντικείμενα είναι ευεπίδεκτα σε διαφορετικές μορφές εννοιολόγησης που θα μπορούσαν να προκύψουν στο μέλλον. Με άλλα λόγια, η «αλήθεια» –γεγονική ή άλλη– για το είναι των αντικειμένων συγκροτείται σε ένα θεωρητικό πλαίσιο λόγου, και η ιδέα μιας αλήθειας έξω από κάθε πλαίσιο είναι απλά ανόητη.

Ας ολοκληρώσουμε το ζήτημα αυτό προσδιορίζοντας την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της έννοιας του λόγου. Εάν το *είναι* κάθε αντικείμενου –σε αντιδιαστολή προς την ύπαρξή του– συγκροτείται εν λόγω, έπεται ότι είναι αδύνατον να διαφοροποιήσουμε, επί τη βάσει του είναι, τη διάσταση του λόγου [the discursive] από οποιοδήποτε άλλο πεδίο της πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, η διάσταση του λόγου δεν συνιστά ένα αντικείμενο μεταξύ άλλων αντικειμένων (κάτι που προφανώς ισχύει στην περίπτωση συγκεκριμένων μορφωμάτων του λόγου), αλλά έναν θεωρητικό *ορίζοντα*. Ορισμένα ερωτήματα που αφορούν την έννοια του λόγου στερούνται, κατά συνέπεια, νοήματος, επειδή μπορούν να τεθούν μόνο προκειμένου για αντικείμενα εντός ενός ορίζοντα και όχι για τον ορίζοντα αυτόν καθαυτόν. Η ακόλουθη παρατήρηση του Geras εμπίπτει σε αυτή την τελευταία κατηγορία: «Θα μπορούσε κανείς, για παράδειγμα, να επισημάνει και πάλι ότι τα πάντα απολύτως –υποκείμενα, εμπειρία, ταυτότητες, αγώνες, κινήματα– έχουν “συνθήκες δυνατότητας” εν λόγω, ενώ το ερώτημα ποιες θα μπορούσαν να είναι οι συνθήκες δυνατότητας του λόγου αυτού καθαυτών ουδόλως απασχολεί τους συγγραφείς».¹⁴ Πρόκειται περί παραλογισμού. Εάν η διάσταση του λόγου είναι ταυτόσημη με το είναι των αντικειμένων –και συνεπώς ο ορίζοντας συγκρότησης του είναι κάθε αντικειμένου–, το ερώτημα περί των συνθηκών δυνατότητας του

είναι του λόγου στερείται νοήματος. Ισοδυναμεί με το να ρωτάς έναν υλιστή για τις συνθήκες δυνατότητας της ύλης, ή έναν θεϊστή για τις συνθήκες δυνατότητας του Θεού.

Ιδεαλισμός και υλισμός

Η τέταρτη κριτική του Geras αφορά το πρόβλημα του ιδεαλισμού, οφείλουμε δε να την εξετάσουμε λεπτομερέστερα. Πρώτη προϋπόθεση για τη διεξαγωγή μιας ορθολογικής συζήτησης είναι βέβαια η αποσαφήνιση των όρων που χρησιμοποιούνται. Η εννοιολογική αποσαφήνιση της αντίθεσης ιδεαλισμού-υλισμού είναι ιδιαίτερα σημαντική, εν όψει όχι μόνο των πολύ διαφορετικών εννοιολογικών πλαισίων εντός των οποίων έχει χρησιμοποιηθεί, αλλά και του γεγονότος ότι τα πλαίσια αυτά συχνά αλληλοεπικαλύπτονται, προκαλώντας αμέτρητες συγχύσεις. Η αντίθεση ιδεαλισμού-υλισμού έχει χρησιμοποιηθεί κατά την ενασχόληση με τρεις, κατά προσέγγιση, διαφορετικούς τύπους προβλημάτων.

1) Το πρόβλημα της ύπαρξης ή μη ύπαρξης ενός κόσμου αντικειμένων εξωτερικών ως προς τη σκέψη. Πρόκειται για ένα συνηθέστατο λάθος στο οποίο υποπίπτει ο Geras κατ' επανάληψιν στην ανάλυσή του. Διότι η ορθή διάκριση εν προκειμένω δεν είναι η διάκριση μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού, αλλά η διάκριση μεταξύ ιδεαλισμού και ρεαλισμού. Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη, λόγου χάριν, η οποία βέβαια με καμία από τις δυνατές έννοιες του όρου δεν είναι υλιστική, είναι εντούτοις σαφώς ρεαλιστική. Το ίδιο μπορεί να λεχθεί και για τη φιλοσοφία του Πλάτωνα, εφόσον κατ' αυτόν οι Ιδέες *υπάρχουν* πράγματι σε έναν ουράνιο τόπο, όπου ο νους τις θεωρεί ως κάτι το εξωτερικό προς αυτόν. Υπό την έννοια αυτή, όλη η αρχαία φιλοσοφία είναι ρεαλιστική, αφού ουδόλως αμφισβητούσε την ύπαρξη ενός κόσμου εξωτερικού ως προς τη σκέψη: τον θεωρούσε αντιθέτως δεδομένο. Έπρεπε να φτάσουμε στη νεωτερικότητα, και σε μια φιλοσοφία όπως εκείνη του Berkeley, για να βρούμε μια πλήρη υπαγωγή της εξωτερικής πραγματικότητας στη σκέψη. Έχει ωστόσο σημασία να συνειδητοποιήσουμε ότι, υπ' αυτήν την έννοια, ο απόλυτος ιδεαλισμός του Hegel, κάθε άλλο παρά αρνούμενος την πραγματικότητα ενός εξωτερικού κόσμου, αποτελεί την πλέον κατηγορηματική του επιβεβαίωση. Όπως υποστηρίζει ο Charles Taylor: «Αυτός [ο απόλυτος ιδεαλισμός] είναι παραδόξως πολύ διαφορετικός απ' όλες τις άλλες μορφές ιδεαλισμού που τείνουν να αρνούνται την εξωτερική πραγματικότητα ή την υλική πραγματικότητα. Στην ακραία μορφή της φιλοσοφίας του Berkeley έχουμε μian άρνηση της ύλης χάριν μιας ριζικής εξάρτησης από τον νου – του νου του Θεού βεβαίως, όχι του δικού μας. Ο ιδεαλισμός του Hegel, που αντιπροσωπεύει κάθε άλλο παρά μια άρνηση της εξωτερικής υλικής πραγματικότητας, αποτελεί την ισχυρότερη κατάφασή της: όχι μόνο η πραγματικότητα υπάρχει, αλλά υπάρχει κατ' ανάγκην».¹⁵ Συνεπώς, εάν αυτό

είναι το επίμαχο ζήτημα, η θέση μας είναι αναμφίβολα ρεαλιστική, τούτο όμως ουδεμία σχέση έχει με το ζήτημα του υλισμού.

2) Εκείνο που πράγματι διακρίνει τον ιδεαλισμό από τον υλισμό είναι η κατάφαση τού σε τελευταία ανάλυση εννοιακού χαρακτήρα τού πραγματικού· η θέση του Hegel, λόγου χάριν, ότι κάθε τι το πραγματικό είναι και ορθολογικό. Ιδεαλισμός, υπό την έννοια της αντίθεσης στον υλισμό και όχι στον ρεαλισμό, είναι η κατάφαση, όχι του ότι δεν υπάρχουν αντικείμενα έξω από τον νου, αλλά του ότι η ενδότατη φύση των αντικειμένων αυτών είναι ταυτόσημη με εκείνη του νου – ότι δηλαδή είναι τελικώς *σκέψη*. (Όχι βέβαια η σκέψη ατομικών νούν, ούτε καν ενός υπερβατικού Θεού, αλλά η *αντικειμενική σκέψη*.) Μολονότι ο ιδεαλισμός υπ' αυτήν τη δεύτερη έννοια εμφανίζεται στην πλέον συνεκτική και ανεπτυγμένη του μορφή μόνο στον Hegel, αληθεύει επίσης ότι και οι φιλόσοφοι της αρχαιότητας είναι κυρίως ιδεαλιστές. Τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Αριστοτέλης ταύτιζαν την έσχατη πραγματικότητα ενός αντικειμένου με τη *μορφή* του – δηλαδή με κάτι «καθολικό» και, ως εκ τούτου, εννοιακό. Εάν πω ότι τούτο το αντικείμενο εδώ μπροστά μου είναι ορθογώνιο, χρώματος καφέ, τραπέζι, αντικείμενο, κ.τ.λ., κάθε ένας από τους προσδιορισμούς αυτούς μπορεί να εφαρμοστεί και σε άλλα αντικείμενα – πρόκειται συνεπώς για καθολικότητες, δηλαδή για *μορφές*. Τι θα μπορούσαμε όμως να πούμε για εκείνο το ατομικό «κάτι» που επιδέχεται όλους αυτούς τους προσδιορισμούς; Είναι προφανώς κάτι το άλογο και το ακατάληπτο, αφού για να το γνωρίσουμε θα πρέπει να το υπαγάγουμε σε μια καθολική κατηγορία. Αυτό το έσχατο ατομικό κατάλοιπο, το μη αναγώγιμο στη σκέψη, είναι εκείνο που οι αρχαίοι φιλόσοφοι αποκαλούσαν *ύλη*. Αυτό ακριβώς το έσχατο κατάλοιπο εξάλειψε η συνεπής ιδεαλιστική φιλοσοφία του Hegel· βεβαιώνοντας την έσχατη ορθολογικότητα του πραγματικού έγινε απόλυτος ιδεαλισμός.

Υπ' αυτό το πρίσμα, η μορφή αποτελεί και την αρχή οργάνωσης του νου και την έσχατη πραγματικότητα ενός αντικειμένου. Όπως έχει επισημανθεί, η μορφή «διαπερνά τις κατηγορίες της επιστημολογίας και της οντολογίας, καθόσον αυτό καθαυτό το είναι του επί μέρους ορίζεται εξαντλητικά σύμφωνα με τις απαιτήσεις της γνώσης [...] Η σκέψη, η λέξη και το πράγμα, ορίζονται σε σχέση με τη νοητή μορφή, και η νοητή μορφή υπεισέρχεται και αυτή σε μια σχέση αμοιβαίου καθορισμού με την έννοια της οντότητας».¹⁶ Κατά συνέπεια, η αληθινή διαχωριστική γραμμή μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού είναι η κατάφαση ή η άρνηση της έσχατης αναγωγιμότητας του πραγματικού στην έννοια. (Για παράδειγμα, η φιλοσοφία του πρώιμου Wittgenstein, που ανέπτυξε μιαν απεικονιστική θεωρία της γλώσσας κατά την οποία γλώσσα και πράγμα μοιράζονται την ίδια «λογική μορφή», εντάσσεται καθ' ολοκληρίαν εντός του ιδεαλιστικού πεδίου.) Σημειωτέον δε, ότι

από την άποψη αυτή οι φιλοσοφίες που παραδοσιακά αποκαλούνταν «υλιστικές» είναι και αυτές σε μεγάλο βαθμό ιδεαλιστικές. Ο Hegel είχε σαφέστατη επίγνωση του γεγονότος αυτού: στη *Μεγάλη Λογική* του ο υλισμός παρουσιάζεται ως μια από τις πρώτες και πιο ακατέργαστες μορφές ιδεαλισμού καθώς ταυτίζει τη γνώση με το είναι (βλ. *Μεγάλη Λογική*, πρώτο τμήμα, δεύτερο κεφάλαιο, τελική «παρατήρηση» [ελλ. έκδ.: *Η επιστήμη της λογικής*, τόμος Α': *Η διδασκαλία περί του Είναι*, Νόηση, Αθήνα 2013, σ. 294-298]). Σχολιάζοντας το σχετικό εδάφιο, ο W.T. Stace επισημαίνει: «Ο ατομισμός υποθέτει ότι τούτο το *πράγμα*, το άτομο, συνιστά την έσχατη πραγματικότητα. Έστω. Αλλά τι είναι αυτό το πράγμα; Δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα σύμφυρμα καθολικοτήτων όπως “άφθαρτο”, “αδιαίρετο”, “μικρό”, “σφαιρικό”, κ.τ.λ. Όλα αυτά είναι καθολικότητες ή σκέψεις. Ο προσδιορισμός “άτομο” είναι και αυτός μια έννοια. Ακόμη λοιπόν και από αυτόν τον υλισμό προκύπτει ιδεαλισμός».¹⁷ Πού κολλάει ο Marx σε όλα αυτά; Η απάντηση δεν μπορεί να είναι μονοδιάστατη. Υπό μία έννοια, ο Marx παραμένει σαφώς εντός του ιδεαλιστικού πεδίου – στο πεδίο δηλαδή που ορίζεται από την αποδοχή εν τέλει της ορθολογικότητας του πραγματικού. Η περίφημη αντιστροφή της διαλεκτικής δεν μπορεί παρά να αναπαραγάγει τη δομή της τελευταίας. Η θέση ότι ο έσχατος νόμος κίνησης της Ιστορίας θα πρέπει να αναζητηθεί, όχι στην αλλαγή των ιδεών στα μυαλά των ανθρώπων, αλλά στην αντίφαση, σε κάθε στάδιο, μεταξύ της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και των υφισταμένων σχέσεων παραγωγής, δεν αλλάζει τίποτα. Διότι ο ιδεαλισμός εν προκειμένω δεν έγκειται στη θέση ότι ο νόμος κίνησης της Ιστορίας είναι ο ένας αντί για τον άλλον, αλλά σε αυτή καθαυτήν την ιδέα ότι υπάρχει ένας απώτατος νόμος κίνησης που μπορεί να συλληφθεί εννοιολογικά. Το να υποστηρίζει κανείς ότι το πραγματικό είναι διαφανώς προσιτό στην έννοια ισοδυναμεί με το να υποστηρίζει ότι το πραγματικό είναι «μορφή». Αυτός είναι ο λόγος που οι πιο ντετερμινιστικές τάσεις του μαρξισμού είναι και οι πιο ιδεαλιστικές, εφόσον αναγκάζονται να βασίσουν τις αναλύσεις και τις προβλέψεις τους σε αδήριτους νόμους που είναι δυσανάγνωστοι στην επιφάνεια της ιστορικής ζωής· βασίζονται στην εσωτερική λογική ενός κλειστού εννοιολογικού σχήματος, το οποίο και ανάγουν στην (εννοιολογική) ουσία του πραγματικού.

3) Βέβαια, η ιστορία δεν τελειώνει εδώ. Κατά μία έννοια, την οποία πρέπει να ορίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, όντως υπάρχει στον Marx μια σαφής κίνηση απομάκρυνσης από τον ιδεαλισμό. Πριν να εξετάσουμε όμως το θέμα αυτό, πρέπει να προσδιορίσουμε τη δομή κάθε κίνησης απομάκρυνσης από τον ιδεαλισμό, καθώς και τις προεκτάσεις της. Όπως είπαμε, η ουσία του ιδεαλισμού είναι η αναγωγή του πραγματικού στην έννοια (η αποδοχή της ορθολογικότητας του πραγματικού ή, με τους όρους

της αρχαίας φιλοσοφίας, η υπόθεση ότι η πραγματικότητα ενός αντικειμένου –κατ’ αντιδιαστολήν προς την ύπαρξή του– είναι *μορφή*). Ο ιδεαλισμός αυτός μπορεί να υιοθετήσει τη δομή που βρίσκουμε στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη – την αναγωγή του πραγματικού σε ένα ιεραρχικό σύμπαν στατικών ουσιών· εναλλακτικά, θα μπορούσε κανείς να εισαγάγει στο πραγματικό την κίνηση, όπως το έκανε ο Hegel – υπό τον όρο βέβαια ότι πρόκειται για την κίνηση της *έννοιας*, και ως εκ τούτου παραμένει εξ ολοκλήρου στη σφαίρα της μορφής. Αυτό όμως καταδεικνύει ότι κάθε κίνηση απομάκρυνσης από τον ιδεαλισμό δεν μπορεί παρά να εξασθενίζει συστηματικά την αξίωση της μορφής να εξαντλεί την πραγματικότητα του αντικειμένου (με άλλα λόγια, τις αξιώσεις εκείνου που ο Heidegger και ο Derrida ονόμασαν «μεταφυσική της παρουσίας»). Η εξασθένηση όμως αυτή δεν συνίσταται απλώς στην κατάφαση της *ύπαρξης* του πράγματος έξω από τη σκέψη, αφού ο «ρεαλισμός» αυτός είναι απολύτως συμβατός με τον ιδεαλισμό υπό τη δεύτερη σημασία του όρου που εξετάσαμε προηγουμένως. Όπως έχει επισημανθεί, «εκείνο που έχει σημασία από αποδομητική σκοπιά είναι ότι το αισθητό πράγμα, ακόμα και για έναν “ρεαλιστή” όπως ο Αριστοτέλης, είναι αδιανόητο αυτό καθαυτό χωρίς αναφορά στη νοητή μορφή. Εξού και το γεγονός ότι η κρίσιμη διαχωριστική γραμμή, για τον Αριστοτέλη και για τη φιλοσοφία εν γένει, δεν διέρχεται μεταξύ σκέψης και πράγματος, αλλά στο εσωτερικό καθενός από αυτούς τους όρους, μεταξύ μορφής και αμορφίας ή απροσδιοριστίας».¹⁸

Η αστάθεια των αντικειμένων

Δεν είναι λοιπόν δυνατόν να εγκαταλείψουμε τον ιδεαλισμό μέσω της απλής επίκλησης του εξωτερικού αντικειμένου, διότι: 1) κάτι τέτοιο θα ήταν πλήρως συμβατό με την παραδοχή ότι το αντικείμενο είναι μορφή, και κατά συνέπεια θα παρέμενε εντός του πεδίου του ιδεαλισμού και της πιο παραδοσιακής μεταφυσικής· και 2) εάν καταφεύγαμε στην απλή «ύπαρξη» του αντικειμένου, σε εκείνο το πέρα από κάθε κατηγοριοποίηση «κάτι», δεν θα μπορούσαμε να πούμε τίποτα γι’ αυτό. Εδώ όμως ανοίγεται ταυτοχρόνως μια άλλη δυνατότητα. Είδαμε ότι το «είναι» των αντικειμένων διαφέρει από την απλή τους ύπαρξη, και ότι τα αντικείμενα ποτέ δεν μας δίδονται ως απλές υπάρξεις, αλλά είναι πάντοτε συναρθρωμένα σε ολόκληρες λόγους. Εν τούτοις όμως περιπτώσει, αρκεί να δείξουμε ότι καμία ολότητα λόγου δεν είναι απολύτως αυτοτελής –ότι πάντοτε θα υπάρχει κάτι έξω από αυτή που θα την παραμορφώνει και δεν θα της επιτρέπει να συγκροτηθεί πλήρως–, για να αντιληφθούμε ότι η μορφή και η ουσία των αντικειμένων διαπερνάται από μια βασική αστάθεια και επισφάλεια, και ότι τούτο συνιστά την *ουσιωδέστερη δυνατότητά τους*. Από αυτό ακριβώς το σημείο αρχίζει η κίνηση απομάκρυνσης από τον ιδεαλισμό.

Ας εξετάσουμε το πρόβλημα κάπως αναλυτικότερα. Και ο Wittgenstein και ο Saussure ξέκοψαν απ’ ό,τι θα μπορούσε να αποκληθεί αναφορική θεωρία νοήματος – δηλαδή από την ιδέα ότι η γλώσσα συνιστά ονοματοθεσία, σε αντιστοιχία ένα προς ένα με τα αντικείμενα. Αμφότεροι έδειξαν ότι η λέξη «πατέρας», λόγου χάριν, σημαίνει ό,τι σημαίνει μόνο και μόνο επειδή υπάρχουν παράλληλα και οι λέξεις «μητέρα», «γιος», κ.τ.λ. Η ολότητα της γλώσσας είναι συνεπώς ένα σύστημα διαφορών, στο πλαίσιο του οποίου η ταυτότητα των επί μέρους στοιχείων είναι αμιγώς σχεσιακή. Ως εκ τούτου, κάθε μεμονωμένη πράξη σήμανσης εμπλέκει την ολότητα της γλώσσας (με ντεριντιανούς όρους, η παρουσία ενός στοιχείου φέρει πάντοτε τα ίχνη ενός άλλου στοιχείου που είναι απόν). Αυτός ο αμιγώς σχεσιακός ή διαφορικός χαρακτήρας δεν είναι βέβαια αποκλειστική ιδιότητα των γλωσσικών ταυτοτήτων, αλλά ισχύει και για όλες τις σημαίνουσες δομές – δηλαδή, για όλες τις κοινωνικές δομές. Τούτο ουδόλως σημαίνει ότι τα πάντα είναι γλώσσα με την περιορισμένη έννοια της ομιλίας ή της γραφής· σημαίνει αντιθέτως ότι η σχεσιακή ή διαφορική δομή της γλώσσας είναι κοινή σε όλες τις σημαίνουσες δομές. Εάν λοιπόν κάθε ταυτότητα είναι διαφορική, αρκεί το σύστημα των διαφορών να μην είναι κλειστό, αρκεί να υφίσταται την επενέργεια εξωτερικών προς αυτό δομών λόγου, ούτως ώστε κάθε ταυτότητα (δηλαδή, το *είναι*, όχι η *ύπαρξη* των πραγμάτων) να είναι ασταθής. Αυτό ακριβώς δείχνει την αδυνατότητα του να αποδίδεται στο *είναι* των πραγμάτων ο χαρακτήρας μιας σταθερής ουσίας, και καθιστά δυνατή την εξασθένηση της *μορφής*, η οποία συνιστούσε τον ακρογωνιαίο λίθο της παραδοσιακής μεταφυσικής. Οι άνθρωποι κατασκευάζουν κοινωνικά τον κόσμο τους, και αποδίδουν σε κάθε πράγμα το *είναι* του δι’ αυτής ακριβώς της –πάντοτε επισφαλούς και ανολοκλήρωτης– κοινωνικής κατασκευής.¹⁹ Υπάρχει λοιπόν ένα τρίτο νόημα της αντίθεσης ιδεαλισμός-υλισμός, το οποίο δεν έχει να κάνει ούτε με το πρόβλημα της εξωτερικής ύπαρξης των πραγμάτων, ούτε με μίαν αυστηρή αντιπαράθεση μορφής και ύλης, κατά την οποία η τελευταία νοείται ως το «ατομικό ον». Σε αυτή την τρίτη αντίθεση, ο κόσμος των σταθερών μορφών που συνιστούν την *έσχατη* πραγματικότητα του αντικειμένου (ιδεαλισμός) αμφισβητείται από τον σχεσιακό, ιστορικό και επισφαλή χαρακτήρα τού κόσμου των μορφών (υλισμός). Κατά συνέπεια, για τον τελευταίο δεν υπάρχει δυνατότητα εξάλειψης του χάσματος μεταξύ «πραγματικότητας» και «ύπαρξης». Για να είμαστε ακριβείς, εδώ ανοίγονται δύο δυνατές εννοιολογικές στρατηγικές: είτε να θεωρήσουμε τον «ιδεαλισμό» και τον «υλισμό» ως δύο παραλλαγές της «ουσιοκρατίας»· είτε να θεωρήσουμε ότι κάθε ουσιοκρατία, καθόσον υπάγει το πραγματικό στην έννοια, *είναι* ιδεαλισμός, και να δούμε τον υλισμό ως μια από τις απόπειρες απομάκρυνσης από αυτή

την υπαγωγή. Και οι δύο στρατηγικές είναι βέβαια απολύτως θεμιτές.

Στο σημείο αυτό ας επιστρέψουμε στον Marx. Στο έργο του υπάρχει η αρχή, αλλά μόνον η αρχή, μιας κίνησης προς την κατεύθυνση του υλισμού. Ο «υλισμός» του είναι συνδεδεμένος με μια *ριζική σχεσιοκρατία*: οι ιδέες δεν συνιστούν έναν κλειστό και αυτογενόμενο κόσμο, αλλά εμφωλεύουν στο σύνολο των υλικών συνθηκών της κοινωνίας. Η κίνησή του προς τη σχεσιοκρατία είναι ωστόσο ασθενής και δεν υπερβαίνει πραγματικά τα όρια του εγγελιανισμού (ένας αντεστραμμένος εγγελιανισμός εξακολουθεί να είναι εγγελιανός). Ας εξετάσουμε τις δύο αυτές στιγμές:

1) Ένας δυνατός τρόπος κατανόησης αυτής της σύμπλεξης των ιδεών με τις υλικές συνθήκες της κοινωνίας θα ήταν υπό την έννοια των σημαινουσών ολότητων. Εν τωιαύτη περιπτώσει, το «κράτος» ή οι «ιδέες» δεν θα ήταν αυτοτελείς ταυτότητες, αλλά «διαφορές» με τη σωσυριανή έννοια του όρου, η μόνη ταυτότητα των οποίων θα προέκυπτε εν σχέσει προς άλλες διαφορές, όπως οι «παραγωγικές δυνάμεις», οι «σχέσεις παραγωγής», κ.τ.λ. Υπ' αυτό το πρίσμα, το βήμα του Marx προς τον «υλισμό» θα ήταν ότι έδειξε πως το πεδίο των κοινωνικών *διαφορών* που συγκροτεί τις σημαίνουσες ολότητες είναι πολύ ευρύτερο και βαθύτερο απ' ό,τι είχε έως τότε υποθεθεί: ότι η υλική αναπαραγωγή της κοινωνίας είναι μέρος των ολότητων λόγου που καθορίζουν το νόημα των «υψηλότερων» μορφών της πολιτικής και διανοητικής ζωής. Η προσέγγιση αυτή μας επιτρέπει να υπερβούμε τα φαινομενικά άλυτα προβλήματα που αφορούν τη σχέση βάσης και εποικοδομήματος: εάν το κράτος, οι ιδέες, οι σχέσεις παραγωγής κ.τ.λ., έχουν ταυτότητες αμιγώς διαφορικές, η παρουσία καθενός από τα στοιχεία αυτά εμπλέκει την παρουσία των άλλων – όπως ακριβώς η παρουσία του «πατέρα» εμπλέκει την παρουσία του «γιου», της «μητέρας», κ.τ.λ. Υπό την έννοια αυτή, δεν είναι αναγκαία καμία *αιτιακή* θεωρία για την κατανόηση της δραστηριότητας του ενός στοιχείου επί του άλλου. Αυτή ακριβώς είναι η διαίσθηση που λανθάνει στη γκραμσιανή κατηγορία του «ιστορικού μπλοκ»: η ιστορική αλλαγή δεν εξηγείται από τους νόμους κίνησης της Ιστορίας, αλλά από την οργανική σύνδεση *μεταξύ* βάσης και εποικοδομήματος.

2) Αυτή όμως η ριζική σχεσιοκρατία του Marx μεταφράζεται αυτοστιγμεί σε ένα ιδεαλιστικό ιδίωμα. «Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει την ύπαρξή τους, αλλά η κοινωνική τους ύπαρξη που καθορίζει τη συνείδησή τους».²⁰ Η πρόταση αυτή θα μπορούσε βέβαια να διαβαστεί ως απόπειρα επανένταξης της συνείδησης στην ύπαρξη, αλλά η συγκεκριμένη διατύπωση δεν θα μπορούσε να είναι ατυχέστερη, καθόσον, εάν η κοινωνική ύπαρξη κυριολεκτικά *καθορίζει* τη συνείδηση, δεν είναι δυνατόν να αποτελεί η συνείδηση μέρος της κοινωνικής ύπαρξης.²¹

Όταν δε πληροφορούμαστε ότι η ανατομία της αστικής κοινωνίας είναι η πολιτική οικονομία, τούτο δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι υπάρχει μια ιδιαίτερη λογική –η λογική της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων–, η οποία αποτελεί την *ουσία* της ιστορικής εξέλιξης. Μπορεί, με άλλα λόγια, η ιστορική εξέλιξη να κατανοηθεί ορθολογικά: είναι συνεπώς *μορφή*. Ουδόλως εκπλήσσει το ότι ο «Πρόλογος» στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* εμφανίζει την έκβαση της ιστορικής διαδικασίας αποκλειστικά ως απόρροια της αντίφασης μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής: ούτε προκαλεί έκπληξη το ότι η ταξική πάλη είναι *παντελώς* απούσα από αυτή την εξήγηση. Όλα τούτα είναι απολύτως συμβατά με τις βασικές παραδοχές του εγγελιανισμού και της μεταφυσικής σκέψης.

Ας συνοψίσουμε το επιχείρημά μας στην ενότητα αυτή: 1) Η αντίθεση ιδεαλισμός-ρεαλισμός είναι διαφορετική από την αντίθεση ιδεαλισμός-υλισμός· 2) Ο κλασικός ιδεαλισμός και ο υλισμός αποτελούν παραλλαγές μιας ουσιοκρατίας που βασίζεται στην αναγωγή του πραγματικού στη *μορφή*. Ο Hegel έχει συνεπώς απόλυτο δίκιο όταν θεωρεί τον υλισμό ως ατελή και ακατέργαστη μορφή ιδεαλισμού· 3) Η κίνηση απομάκρυνσης από τον ιδεαλισμό δεν μπορεί να βασιστεί στην *ύπαρξη* του αντικειμένου, διότι τίποτα δεν έπεται από την ύπαρξη αυτή· 4) Μια τέτοια κίνηση πρέπει αντιθέτως να βασιστεί σε μια συστηματική εξασθένηση της μορφής, η οποία συνίσταται στην κατάδειξη του ιστορικού, ενδεχομενικού και κατασκευασμένου χαρακτήρα του *είναι* των αντικειμένων, κάτι που εξαρτάται από την επανένταξη αυτού του *είναι* στο πλέγμα των σχεσιακών συνθηκών που συγκροτούν τη ζωή μιας κοινωνίας εν συνόλω· 5) Ο Marx αντιπροσωπεύει εν προκειμένω μια μεταβατική στιγμή: αφενός έδειξε ότι το νόημα κάθε ανθρώπινης πραγματικότητας απορρέει από έναν κόσμο κοινωνικών σχέσεων πολύ πιο αχανή από ό,τι ήταν αντιληπτό προηγουμένως· αφετέρου όμως, συνέλαβε τη σχεσιακή λογική που συνδέει τις διάφορες κοινωνικές σφαίρες με καθαρά ουσιοκρατικούς ή ιδεαλιστικούς όρους.

Αποσαφηνίζεται έτσι μια πρώτη σημασία του μετα-μαρξισμού μας. Συνιστά μια εμβάθυνση της σχεσιακής αυτής στιγμής, κάτι που ο Marx μπορούσε να επιτύχει μέχρις ενός μόνο σημείου, καθώς η σκέψη του ήταν δέσμια του εγγελιανισμού και, εν πάση περιπτώσει, του νοητικού ορίζοντα του δεκάτου ενάτου αιώνα. Σε μια εποχή κατά την οποία η ψυχανάλυση έχει δείξει ότι η δράση του ασυνειδήτου καθιστά κάθε σήμανση αμφίσημη· κατά την οποία η ανάπτυξη της δομικής γλωσσολογίας μάς έχει δώσει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο λειτουργίας των αμιγώς διαφορικών ταυτοτήτων· κατά την οποία ο μετασχηματισμός της σκέψης –από τον Nietzsche έως τον Heidegger και από τον πραγματισμό έως τον Wittgenstein– έχει υπονομεύσει αποφασιστικά τη φιλοσοφική ουσιοκρατία, είμαστε σε θέση να αναδιατυπώσουμε το υλι-

στικό πρόγραμμα κατά τρόπο πολύ ριζοσπαστικότερο απ' ό,τι ήταν δυνατόν για τον Marx.

Είτε-Είτε

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να εξετάσουμε τη γενική μεθοδολογική μορφή του Geras ότι βασίσαμε τα κύρια θεωρητικά μας συμπεράσματα σε μια λανθασμένη και άκαμπτη αντίθεση της μορφής «είτε-είτε»· ότι, δηλαδή, αντιπαράθεσαμε δύο εκ διαμέτρου αντίθετες και αλληλοαποκλειόμενες επιλογές, χωρίς να λάβουμε υπόψη τη δυνατότητα ενδιάμεσων λύσεων που αποφεύγουν τα δύο άκρα. Ο Geras πραγματεύεται το υποτιθέμενο αυτό θεωρητικό λάθος σε σχέση με τρία ζητήματα: τον τρόπο που αναλύουμε την έννοια της «σχετικής αυτονομίας»· τον τρόπο που ερμηνεύουμε το κείμενο της Rosa Luxemburg για τη μαζική απεργία· και την κριτική μας στην έννοια του «αντικειμενικού» συμφέροντος. Όπως θα δείξουμε, και στις τρεις περιπτώσεις η κριτική του Geras βασίζεται σε μια παραινλητική απόδοση του επιχειρήματός μας.

Πρώτον, ως προς τη «σχετική αυτονομία». Ο Geras παραθέτει ένα απόσπασμα του βιβλίου μας όπου, κατ' αυτόν, υποστηρίζουμε ότι «είτε οι βασικοί καθοριστικοί παράγοντες εξηγούν τη φύση, καθώς και τα όρια, εκείνου που υποτίθεται ότι είναι σχετικά αυτόνομο, ούτως ώστε στην πραγματικότητα να μην είναι καθόλου αυτόνομο· είτε ότι, απλούστατα, δεν καθορίζεται από αυτούς, οπότε δεν είναι δυνατόν να είναι καθοριστικοί παράγοντες [...] Εδώ, ο Laclau και η Mouffe αρνούνται στον μαρξισμό τη δυνατότητα επιλογής μιας έννοιας, όπως η σχετική αυτονομία. Καθόλου δεν εκπλήσσει το ότι, κατ' αυτούς, ο μαρξισμός δεν μπορεί παρά να είναι η πιο χοντροκομμένη μορφή οικονομισμού».²² Αντ' αυτού, ο Geras προτείνει την εξάλειψη αυτού του «ανελαστικού διλήμματος». Εάν, για παράδειγμα, ο αστράγαλός του ήταν αλυσοδεμένος σε έναν γερό πάσσαλο, δεν θα μπορούσε ο Geras να παρευρεθεί σε μια πολιτική συνάντηση ή να παίξει τένις, θα μπορούσε εντούτοις να διαβάσει ή να τραγουδήσει. Μεταξύ του ολικού καθορισμού και του μερικού περιορισμού υπάρχει ένα ολόκληρο φάσμα ενδιάμεσων δυνατοτήτων. Δεν είναι βέβαια πολύ δύσκολο να αντιληφθεί κανείς ότι το παράδειγμα με την αλυσίδα είναι εντελώς άσχετο με εκείνο που θέλει να δείξει ο Geras, διότι βασίζεται σε μια λαθροχειρία, διά της οποίας μια σχέση καθορισμού μετασχηματίζεται σε σχέση περιορισμού. Το κείμενό μας δεν ισχυρίζεται ότι το κράτος στην καπιταλιστική κοινωνία δεν είναι *σχετικά* αυτόνομο, αλλά ότι δεν είναι δυνατόν να εννοήσουμε την έννοια της «σχετικής αυτονομίας» ξεκινώντας από μια κατηγορία όπως ο «καθορισμός σε τελευταία ανάλυση από την οικονομία». Το παράδειγμα του Geras είναι ξεκάρφωτο, επειδή δεν είναι παράδειγμα μιας σχέσης καθορισμού: η αλυσίδα που είναι δεμένη στον αστράγαλο του Geras δεν *καθορίζει* το αν αυτός θα διαβάσει ή θα τρα-

γουδήσει· απλώς περιορίζει τις δυνατές κινήσεις του – και, μπορούμε να υποθέσουμε, ο περιορισμός αυτός επιβλήθηκε *παρά* τη θέληση του Geras. Σύμφωνα όμως με το σχήμα βάση-εποικοδόμημα, η βάση όχι μόνο περιορίζει, αλλά και *καθορίζει* το εποικοδόμημα, με τον ίδιο τρόπο που οι κινήσεις ενός χεριού καθορίζουν τις κινήσεις της σκιάς του στον τοίχο. Όταν η μαρξιστική παράδοση υποστηρίζει ότι ένα κράτος είναι «καπιταλιστικό» ή ότι μια ιδεολογία είναι «αστική», δεν εννοεί ότι κράτος και ιδεολογία είναι απλώς δέσμιοι μιας μορφής οικονομίας ή μιας ταξικής θέσης, αλλά ότι τις *εκφράζουν* ή τις *αντιπροσωπεύουν* σε ένα διαφορετικό επίπεδο. Ο Λένιν, ο οποίος, σε αντίθεση με τον Geras, *ήξερε* τι είναι σχέση καθορισμού, ανέπτυξε μια εργαλειακή θεωρία για το κράτος. Το σχήμα του είναι αναμφίβολα απλοϊκό, είναι ωστόσο πολύ ρεαλιστικότερο απ' ό,τι η αλυσίδα του Geras, που κατά πως φαίνεται υπονοεί ότι το καπιταλιστικό κράτος είναι ένας δεσμώτης, του οποίου η κατά τα άλλα αυθόρμητη κίνηση περιορίζεται από τον τρόπο παραγωγής.

Η θέση που υποστηρίζουμε στο βιβλίο μας δεν είναι ότι η αυτονομία του κράτους είναι απόλυτη, ή ότι η οικονομία δεν έχει καμία περιοριστική επίπτωση στη δράση του κράτους, αλλά ότι οι *έννοιες* του «καθορισμού σε τελευταία ανάλυση» και της «σχετικής αυτονομίας» είναι *λογικά* ασύμβατες. Όταν δε έχουμε να κάνουμε με ζητήματα λογικής, οι εναλλακτικές δυνατότητες *είναι πράγματι* του τύπου είτε-είτε. Αυτό ακριβώς οφείλουμε να δείξουμε. Για τον λόγο αυτό θα μετακινηθούμε σε ένα πεδίο ιδιαίτερα ευνοϊκό για τον Geras: θα πάρουμε ως παράδειγμα όχι έναν «χυδαίο» μαρξισμό, αλλά έναν «διακεκριμένο» μαρξισμό που αποφεύγει τον χοντροκομμένο οικονομισμό και εισάγει στην πραγμάτευση της σχέσης βάσης-εποικοδομήματος κάθε δυνατή επιτήδευση. Ποια είναι τα εννοιολογικά εργαλεία που διαθέτει ένας τέτοιος μαρξισμός για να κατασκευάσει την έννοια της «σχετικής αυτονομίας» με αφετηρία την έννοια του «καθορισμού σε τελευταία ανάλυση»; Μπορούμε εν προκειμένω να σκεφτούμε δύο μόνο δυνατότητες:

1) Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η βάση καθορίζει το εποικοδόμημα όχι απ' ευθείας, αλλά μέσω ενός σύνθετου συστήματος *διαμεσολαβήσεων*. Μας επιτρέπει άραγε η προσέγγιση αυτή να σκεφτούμε την έννοια της «σχετικής αυτονομίας»; Κατ' ουδένα τρόπο. Η «διαμεσολαβήση» είναι μια διαλεκτική κατηγορία· ακόμη δε περισσότερο, είναι η κατηγορία διά της οποίας ακριβώς συγκροτείται η ίδια η *διαλεκτική*, και κατά συνέπεια ανήκει στην εσωτερική κίνηση της έννοιας. Δύο οντότητες που σχετίζονται (και συγκροτούνται) διά μεσολαβήσεων δεν είναι, με την αυστηρή έννοια του όρου, διακριτές οντότητες· η καθεμία από αυτές είναι μια εσωτερική στιγμή κατά την αυτοεκδίπλωση της άλλης. Μπορούμε να επεκτείνουμε το πεδίο των διαμεσολαβήσεων όσο θέλουμε· κατ' αυτόν τον

τρόπο, ναι μεν θα δίνουμε μια λιγότερο απλοϊκή εικόνα των κοινωνικών σχέσεων, αλλά δεν θα κάναμε ούτε βήμα προς την κατασκευή της έννοιας της σχετικής αυτονομίας. Και τούτο, διότι αυτονομία –σχετική ή μη– σημαίνει *αυτοκαθορισμός*· αλλά εάν η ταυτότητα της υποτιθέμενης αυτόνομης οντότητας συγκροτείται από τη θέση της μέσα σε μια ολότητα που υπόκειται σε έναν *τελικό* καθορισμό, η οντότητα αυτή *δεν είναι δυνατόν* να είναι αυτόνομη. Σύμφωνα με τον Lukács, λόγου χάριν, τα γεγονότα αποκτούν νόημα μόνον ως στιγμές ή καθορισμοί μιας ολότητας· το νόημα κάθε ταυτότητας διαμορφώνεται στο εσωτερικό μιας τέτοιας ακριβώς ολότητας – μιας ολότητας που θα μπορούσε να είναι όσο πλούσια θέλουμε σε διαμεσολαβήσεις. Απουσιάζει, συνεπώς, η εξωτερικότητα που θα απαιτούσε μια σχέση αυτονομίας.

2) Ας αφήσουμε λοιπόν κατά μέρος την έννοια της διαμεσολάβησης και αντ' αυτής ας δοκιμάσουμε μια δεύτερη γραμμή άμυνας για να υπερασπιστούμε τη λογική συμβατότητα των εννοιών «καθορισμός σε τελευταία ανάλυση» και «σχετική αυτονομία». Θα μπορούσαμε ίσως να υποστηρίξουμε ότι η οντότητα του εποικοδομημάτος είναι *κατ' ουσίαν* αυτόνομη –ότι δηλαδή, κανένα σύστημα διαμεσολαβήσεων δεν τη συνδέει με τη βάση– και ότι ο καθορισμός σε τελευταία ανάλυση από την οικονομία ανάγεται στο γεγονός ότι η τελευταία παγιώνει *πάντοτε* τα όρια της αυτονομίας (ότι δηλαδή αποκλείεται το ενδεχόμενο να μακρύνουν τα μαλλιά του Geras, όπως του Σαμπών, μέχρι του σημείου που θα αποκτούσε τη δύναμη να σπάσει την αλυσίδα); Κάναμε μήπως την παραμικρή πρόοδο με αυτή τη νέα λύση; Όχι· βρισκόμαστε ακριβώς στο ίδιο σημείο με πριν. Η *ουσία* ενός πράγματος είναι το σύνολο των αναγκαίων χαρακτηριστικών που συγκροτούν την ταυτότητά του. Επομένως, εάν το γεγονός ότι τα όρια της αυτονομίας καθορίζονται πάντοτε από την οικονομία συνιστά μian *a priori* αλήθεια, έπεται ότι ο περιορισμός αυτός δεν είναι εξωτερικός ως προς την οντότητα, αλλά μέρος της ουσίας της. Η αυτόνομη οντότητα είναι μια εσωτερική στιγμή της ίδιας ολότητας εντός της οποίας ενεργεί ο καθορισμός σε τελευταία ανάλυση – και ως εκ τούτου δεν υφίσταται καμία αυτονομία. (Όλος αυτός ο συλλογισμός είναι στην πραγματικότητα περιττός. Το να υποστηρίζεις *ταυτόχρονα* και ότι η νοησιμότητα του κοινωνικού όλου απορρέει από έναν έσχατο καθορισμό, και ότι υπάρχουν οντότητες στο εσωτερικό της ολότητας αυτής που διαφεύγουν από αυτόν τον καθορισμό, είναι εξαρχής αντιφατικό.)

Αυτονομία και καθορισμός

Τι θα συμβεί εάν, εναλλακτικά, εγκαταλείψουμε την έννοια του «καθορισμού σε τελευταία ανάλυση από την οικονομία»; Δεν έπεται ούτε ότι η αυτονομία είναι απόλυτη, ούτε ότι η «οικονομία» σε μια καπιταλιστική κοινωνία δεν θέτει θεμελιώδη δομικά όρια στο τι μπορεί να γίνει σε άλλες

σφαίρες. Αυτό που *όντως* έπεται είναι: α) ότι ο περιορισμός και η αλληλεπίδραση μεταξύ των σφαιρών δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός σύμφωνα με την κατηγορία του «καθορισμού»· και β) ότι δεν υπάρχει καμία *έσχατη βαθμίδα* βάσει της οποίας θα ήταν δυνατόν να ανακατασκευαστεί η κοινωνία ως λογική και νοητή δομή, αλλά ότι η σχετική δραστηριότητα της κάθε σφαίρας εξαρτάται από μian ασταθή σχέση ανταγωνιστικών δυνάμεων που διαπερνά καθ' ολοκληρίαν το κοινωνικό. Για παράδειγμα, η δομή των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής θα επιβάλει μια κάποια στιγμή όρια στη διανομή του εισοδήματος και στην πρόσβαση στα καταναλωτικά αγαθά· αλλά και αντιστρόφως, παράγοντες όπως οι αγώνες της εργατικής τάξης ή ο βαθμός οργάνωσης των συνδικάτων θα επιδράσουν περιοριστικά στο ποσοστό κέρδους που μπορεί να επιτευχθεί σε μια πολιτική και οικονομική συγκυρία. Στο βιβλίο μας αναφερθήκαμε σε κάτι που πολυάριθμες πρόσφατες μελέτες έδειξαν: δηλαδή, ότι η μετάβαση από την απόλυτη στη σχετική υπεραξία, κάθε άλλο από απλή απόρροια της εσωτερικής λογικής της καπιταλιστικής συσσώρευσης, είναι σε μεγάλο βαθμό αποτέλεσμα της δραστηριότητας των αγώνων της εργατικής τάξης. Με άλλα λόγια, αυτός καθ' αυτόν ο οικονομικός χώρος είναι δομημένος ως πολιτικός χώρος και ο «πόλεμος θέσεων» δεν είναι δομική συνέπεια νόμων κίνησης που συγκροτούνται έξω από αυτόν. Αντιθέτως, οι αγώνες αυτοί διαπερνούν το ίδιο το πεδίο εκείνου που παραδοσιακά αποκαλούνταν «βάση» ή «υποδομή». Αν ο *καθορισμός* ήταν μια *έσχατη* βαθμίδα, θα ήταν ασύμβατος με την αυτονομία, επειδή θα είχαμε να κάνουμε με μια σχέση παντοδυναμίας. Από την άλλη πλευρά όμως, *απολύτως* αυτόνομη οντότητα θα ήταν μια οντότητα που δεν θα συνήπτε καμία ανταγωνιστική σχέση με κάτι έξω από αυτή, αφού προϋπόθεση για τη δυνατότητα του ανταγωνισμού είναι η μερική δραστηριότητα αμφοτέρων των αντιπαρετιθέμενων δυνάμεων. Κατά συνέπεια, η αυτονομία που και οι δύο δυνάμεις απολαμβάνουν θα είναι πάντοτε *σχετική*.

Στο βιβλίο μας, στην ίδια παράγραφο που παραθέτει ο Geras, δηλώνουμε με σαφήνεια: «Εάν [...] αποκηρύξουμε την υπόθεση μιας έσχατης περικλείσις του κοινωνικού, είμαστε αναγκασμένοι να ξεκινήσουμε από μία πολλαπλότητα πολιτικών και κοινωνικών χώρων που δεν αναφέρονται σε καμία έσχατη ενοποιητική βάση. Η πολλαπλότητα δεν είναι το προς εξήγηση φαινόμενο, αλλά η αφετηρία της ανάλυσης. Εάν όμως, όπως είδαμε, η ταυτότητα των χώρων αυτών είναι πάντοτε ασταθής, δεν είναι δυνατόν να δεχθούμε άνευ ετέρου ότι αυτονομία και διασπορά είναι ισοδύναμες. *Ούτε η πλήρης αυτονομία ούτε η πλήρης υπαγωγή συνιστούν συνεπώς εύλογη λύση*».²³ Ως εκ τούτου, η ιδέα ότι έχουμε στήσει ένα άκαμπτο δίλημμα μεταξύ της πλήρους αυτονομίας και της απόλυτης υπαγωγής είναι απλούστατα μια επινόηση του Geras. Όλες οι αναλύσεις

μας επιχειρούν, αντιθέτως, να υπερβούν τους όρους ενός τέτοιου δίλημματος του τύπου «είτε-είτε» – βλέπε, για παράδειγμα, την κριτική μας στις συμμετρικές ουσιοκρατίες τόσο της ολότητας όσο και των επί μέρους στοιχείων (σ. 103-105), ή τον τρόπο που πραγματευόμαστε την έννοια της αντιπροσώπευσης (σ. 119-122). Προκειμένου όμως να υπερβούμε το δίλημμα αυτό, είναι αναγκαίο να διαμορφώσουμε ένα νέο έδαφος που θα εκτείνεται πέρα από τους δύο όρους του, και τούτο επιβάλλει τη ρήξη με μεταφυσικές κατηγορίες όπως η «έσχατη βαθμίδα» του κοινωνικού. Φαινομενικά, και ο Geras προσπαθεί να υπερβεί τους όρους του δίλημματος, αλλά το κάνει προσφεύγοντας σε ένα τέχνασμα: υπερασπίζεται *θεωρητικά* τον καθορισμό σε τελευταία ανάλυση, ενώ τον εξαλείφει στο συγκεκριμένο παράδειγμα που χρησιμοποιεί (το παράδειγμα της αλυσίδας). Η πεποίθησή του λοιπόν ότι έχει υπερβεί το δίλημμα δεν είναι παρά ευσεβής πόθος, και η ανάλυσή του παραμένει καθηλωμένη σε μια διαρκή ασυναρτησία.

Τα άλλα δύο παραδείγματα που παραθέτει Geras σχετικά με τον υποτιθέμενο αναγωγισμό μας σε απόλυτα διλήμματα μπορούμε να τα διεξέλθουμε εν συντομία, διότι επαναλαμβάνουν την ίδια στρατηγική επιχειρηματολογίας – και τα ίδια λάθη. Πρώτον, η περίπτωση της Rosa Luxemburg. Ο Geras αναφέρεται σε ένα απόσπασμα του βιβλίου μας όπου, *κατ' αυτόν*, υποστηρίζουμε ότι ο μαρξισμός στηρίζεται σε ένα γνωστό δίλημμα: «είτε ο καπιταλισμός οδηγεί, μέσω των αναγκών του νόμων, σε προλεταριοποίηση και κρίση· είτε, εναλλακτικά, οι αναγκαίοι αυτοί νόμοι δεν λειτουργούν όπως αναμενόταν, οπότε [...] ο κατακερματισμός μεταξύ διαφορετικών θέσεων υποκειμένου παύει να είναι ένα “τεχνητό προϊόν” του καπιταλιστικού κράτους και γίνεται μόνιμη πραγματικότητα». Επ' αυτού ο Geras παρατηρεί: «Πρόκειται για άλλη μια απόλυτη αντίθεση. *Είτε* η καθαρή οικονομική αναγκαιότητα φέρει όλο το βάρος της ενοποίησης της εργατικής τάξης· *είτε* επικρατεί απλώς κατακερματισμός».²⁴ Αυτή τη φορά, ωστόσο, ο Geras παρέλειψε μια «μικρή» λεπτομέρεια από το παράθεμά του· και η στρέβλωση του παραθέματος είναι τόσο κατάφωρη που μας θέτει –αυτή τη φορά για τα καλά– ενώπιον του δίλημματος να πρέπει να συμπεράνουμε ότι είναι *είτε* διανοητικά ανεύθυνος *είτε* διανοητικά ανέντιμος. Η «λεπτομέρεια» συνίσταται στο ότι το κείμενό μας εμφανίζει τις εναλλακτικές αυτές προσεγγίσεις αναφερόμενο όχι στον μαρξισμό εν γένει, αλλά στις ακρότατες αναγωγιστικές και ουσιοκρατικές εκδοχές του, στις οποίες θα μπορούσε να καταλήξει κανείς διά της εις άτοπον απαγωγής. Το παράθεμα προέρχεται από ένα εδάφιο όπου, αφού επισημάνουμε την παρουσία μιας διττής ιστορικής λογικής στο κείμενο της Rosa Luxemburg –της λογικής του δομικού ντετερμινισμού και της λογικής του αυθορμητισμού–, δοκιμάσαμε ένα «πείραμα ορίων», όπως το αποκαλέσαμε. Προσπαθήσαμε δηλαδή να δούμε ποιες θα ήταν οι λογικές

προεκτάσεις μιας κατά φαντασίαν επέκτασης της εμβέλειας, εναλλακτικά, και του ντετερμινισμού και του αυθορμητισμού. Έτσι επισημάνουμε ότι *μόνον* εάν ο μαρξιστικός λόγος γίνει *αποκλειστικά* ντετερμινιστικός (δηλαδή, μόνο στη φανταστική περίπτωση του νοητικού μας πειράματος) τίθεται το σιδηρούν δίλημμα στο οποίο αναφέρεται ο Geras. Αντιθέτως, το βιβλίο μας παρουσίασε την ιστορία του μαρξισμού ως μια συνεχή προσπάθεια διαφυγής από τη διαζευκτική λογική του «είτε-είτε» που επιβάλλει ο ντετερμινισμός. Υπ' αυτό ακριβώς το πρίσμα αναφερόμαστε στην αυξανόμενη βαρύτητα και τη διευρυνόμενη εμβέλεια της έννοιας της «ηγεμονίας». Το δεύτερο μάλιστα βήμα του πειράματός μας –η μετακίνηση του ορίου στην κατεύθυνση της επέκτασης της λογικής του αυθορμητισμού– ευνοεί τις εναλλακτικές πολιτικές που εισηγείται το κείμενό μας, και οι οποίες είναι πολύ διαφορετικές από εκείνες που είναι δυνατές στο πλαίσιο ενός ντετερμινιστικού μοντέλου.

Αφήνοντας κατά μέρος τις στρεβλώσεις παραθεμάτων, έχει ενδιαφέρον να δει κανείς πώς επιχειρεί ο ίδιος ο Geras να ξεφύγει από τα άκαμπτα διλήμματα του τύπου «είτε-είτε». Όπως και στην περίπτωση της σχετικής αυτονομίας, η δική του λύση είναι ένα κράμα δημοσιογραφικού ιμπρεσιονισμού και θεωρητικής ασυνέπειας. (Είναι αξιοσημείωτο ότι, παρά τον προσβλητικό και επιθετικό του τόνο, ο Geras γίνεται ύποπτα αμυντικός και μετριοπαθής, όταν έρχεται η ώρα να παρουσιάσει τις δικές του πολιτικές και θεωρητικές προτάσεις.) «Γιατί», ρωτάει, «δεν θα μπορούσαμε να διανοηθούμε ότι μεταξύ αυτής της κόλασης και εκείνου του παραδείσου υπάρχει και κάτι άλλο: ότι, παρά την ευρύτατη ποικιλομορφία, υφίσταται μια κοινή δομική κατάσταση –κατάσταση εκμετάλλευσης– και ορισμένα κοινά γνωρίσματα, όπως η έλλειψη αυτονομίας και ενδιαφέροντος στην εργασία, για να μη μιλήσουμε για την καθάρη δυσφορία και τον μονότονο κάματο· ότι υπάρχουν ορισμένες διάχυτες οικονομικές τάσεις, μεταξύ των οποίων και τάσεις που ευνοούν την προλεταριοποίηση, τάσεις που επιπλέον προκαλούν ευρύτατη ανασφάλεια ως προς την απασχόληση· με όλα αυτά να παρέχουν μια στέρεα αντικειμενική *βάση* –τίποτα περισσότερο, αλλά και τίποτα λιγότερο– για μια ενοποιητική σοσιαλιστική πολιτική; Γιατί να μην μπορούμε να το διανοηθούμε»; ²⁵ Πράγματι, γιατί όχι; Όλα αυτά όντως συμβαίνουν στον καπιταλισμό, μαζί με μερικά ακόμη που ο Geras παραλείπει να μνημονεύσει: η ιμπεριαλιστική εκμετάλλευση, η προϊούσα περιθωριοποίηση τεράστιων τμημάτων του πληθυσμού στις χώρες του Τρίτου Κόσμου και στα παρακμάζοντα αστικά κέντρα των μεταβιομηχανικών μητροπόλεων, οι οικολογικοί αγώνες κατά της μόλυνσης του περιβάλλοντος, οι αγώνες εναντίον διαφόρων μορφών φυλετικών, σεξουαλικών και άλλων διακρίσεων. Εάν το ζήτημα είναι να απαριθμήσουμε τα δυσάρεστα χαρακτηριστικά των κοινωνιών στις οποίες ζούμε, τα οποία αποτελούν τη βάση για την ανά-

δυση πολυάριθμων ανταγωνισμών και διαμφισβητούμενων συλλογικών ταυτοτήτων, η απarıθμηση θα πρέπει να είναι πλήρης. Εάν όμως το ζήτημα είναι να απαντήσουμε σε αυτόν τον κατακερματισμό με μια θεωρία της κατ' ανάγκην *ταξικής* φύσης των αντικαπιταλιστικών υποκειμένων, καμία περιγραφική απλώς απarıθμηση δεν θα φέρει το επιθυμητό αποτέλεσμα. Η «ταξική» εναλλακτική λύση του Geras συγκροτείται μόνο διά της διακοπής σε ένα άλφα σημείο της απarıθμησης των συλλογικών ανταγωνισμών που γεννώνται από τον ύστερο καπιταλισμό. Η κενότητα του εγχειρήματος αυτού είναι προφανής. Εάν ο Geras ήθελε να θεμελιώσει την «ταξική» προοπτική σε κάτι άλλο πέρα από τον ντετερμινισμό των «αναγκάων νόμων της ιστορίας», ώφειλε να εισηγηθεί μιαν εναλλακτική *θεωρητική* πρόταση: στο άρθρο του όμως δεν υπάρχει το παραμικρό ίχνος από μια τέτοια προσπάθεια.

Τέλος, το ζήτημα των «αντικειμενικών συμφερόντων». Η δική μας κριτική δεν αφορά την έννοια των «συμφερόντων», αλλά τον υποτιθέμενο *αντικειμενικό* τους χαρακτήρα: την ιδέα δηλαδή ότι οι κοινωνικοί δρώντες έχουν συμφέροντα, των οποίων δεν έχουν συνείδηση. Η κατασκευή ενός «συμφέροντος» είναι μια αργή ιστορική διαδικασία, η οποία συντελείται μέσω σύνθετων πρακτικών του λόγου, μέσω ιδεολογικών και θεσμικών πρακτικών. Οι ταυτότητες των κοινωνικών δρώντων συγκροτούνται κατά τρόπο που τους καθιστά ικανούς να υπολογίζουν και να διαπραγματεύονται με άλλες δυνάμεις μόνο στον βαθμό που μετέχουν σε συλλογικές ολότητες. Τα «συμφέροντα» είναι λοιπόν κοινωνικό προϊόν και δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από τη συνείδηση των δρώντων που είναι οι φορείς τους. Η ιδέα ενός «*αντικειμενικού* συμφέροντος» προϋποθέτει αντιθέτως ότι οι κοινωνικοί δρώντες, κάθε άλλο από το να μετέχουν στη διαδικασία συγκρότησης των συμφερόντων, απλώς τα *αναγνωρίζουν* – ότι, δηλαδή, τα συμφέροντα αυτά είναι εγγεγραμμένα στη φύση τους σαν δώρο εξ ουρανού. Το πώς είναι δυνατόν να καταστεί συμβατή η θεώρηση αυτή με μια μη ουσιοκρατική αντίληψη του κοινωνικού, μόνον ο Θεός και ο Geras το ξέρουν. Για άλλη μια φορά, δεν έχουμε να κάνουμε με ένα απόλυτο δίλημμα του τύπου «είτε-είτε». Συμφέροντα ασφαλώς *υπάρχουν*, αποτελούν όμως επισφαλή ιστορικά προϊόντα που πάντοτε υπόκεινται σε διαδικασίες διάλυσης και επανακαθορισμού. Αυτό που ασφαλώς δεν υπάρχει είναι *αντικειμενικά* συμφέροντα, όπως αυτά υποτίθενται στο πλαίσιο της θεωρίας περί «ψευδούς συνείδησης».

Η ιστορία του μαρξισμού

Ας εξετάσουμε τώρα την κριτική στην οποία υποβάλλει ο Geras τον τρόπο που αναλύουμε την ιστορία του μαρξισμού. Ο κεντρικός ρόλος που αποδίδουμε στην κατηγορία του «λόγου» είναι απόρροια της προσπάθειάς μας να το-νίσουμε τον αμιγώς ιστορικό και ενδεχομενικό χαρακτήρα

τού είναι των αντικειμένων. Δεν πρόκειται για μια συμπτω-ματική ανακάλυψη που θα μπορούσε να είχε γίνει σε οποιαδήποτε ιστορική στιγμή· είναι αντιθέτως βαθιά ριζωμένη στην ιστορία του σύγχρονου καπιταλισμού. Σε κοινωνίες με χαμηλό επίπεδο τεχνολογικής ανάπτυξης, όπου η παραγωγή της υλικής ζωής συντελείται μέσα από κατά βάση επαναληπτικές πρακτικές, τα «γλωσσικά παίγνια» ή οι ακολουθίες λόγου που οργανώνουν την κοινωνική ζωή είναι ως επί το πλείστον σταθερά. Η κατάσταση αυτή δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι το είναι των αντικειμένων, το οποίο αποτελεί μια καθαρά κοινωνική κατασκευή, ανήκει στα πράγματα αυτά καθαυτά. Η ιδέα ενός κόσμου διαρθρωμένου βάσει ενός σταθερού συνόλου ουσιαστών μορφών είναι η κεντρική προϋπόθεση των φιλοσοφιών του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Η βασική ψευδαίσθηση της μεταφυσικής σκέψης έγκειται σε αυτήν ακριβώς την έλ-λειψη επίγνωσης της ιστορικότητας του είναι. Ο ιστορικός χαρακτήρας τού είναι γίνεται πλήρως ορατός μόνο στον σύγχρονο κόσμο, καθώς οι τεχνολογικές αλλαγές και ο αποδιαρθρωτικός ρυθμός του καπιταλιστικού μετασχηματισμού τροποποιούν διαρκώς τις ακολουθίες λόγου που συγκροτούν την πραγματικότητα των αντικειμένων. Υπό την έννοια αυτή, η σύγχρονη σκέψη στο σύνολό της απο-τελεί, σε μεγάλο βαθμό, μια προσπάθεια να αντιμετωπιστεί η προϊούσα αυτή συνειδητοποίηση, και η επακόλουθη απο-μάκρυνση από την ουσιοκρατία. Στην περίπτωση της αγγλοαμερικανικής σκέψης, θα μπορούσαμε να αναφερ-θούμε στην πραγματιστική στροφή και την αντι-ουσιοκρα-τική κριτική της μετα-αναλυτικής φιλοσοφίας, αρχής γενο-μένης από το έργο του ύστερου Wittgenstein· στην περί-πτωση της ηπειρωτικής φιλοσοφίας, στη χαϊντεγκεριανή ριζοσπαστικοποίηση της φαινομενολογίας και στην κριτική της θεωρίας του σημείου από τον μεταδομισμό. Η κρίση των κανονιστικών επιστημολογιών και η προϊούσα επί-γνωση του μη αλγοριθμικού χαρακτήρα της μετάβασης από το ένα επιστημονικό παράδειγμα στο άλλο τείνουν προς την ίδια κατεύθυνση.

Εκείνο που επιχειρήσαμε να δείξουμε στο βιβλίο μας είναι ότι η ιστορία αυτή της σύγχρονης σκέψης διαπερνά και τον μαρξισμό· ότι και η μαρξιστική σκέψη χαρακτηρί-στηκε από την επίμονη προσπάθεια να προσαρμοστεί στην πραγματικότητα του σύγχρονου κόσμου και να απο-μακρυνθεί προοδευτικά από την ουσιοκρατία· ότι, κατά συνέπεια, το παρόν θεωρητικό και πολιτικό μας εγχείρημα έχει μια γενεαλογία ενδογενή στον ίδιο τον μαρξισμό. Υπ' αυτήν την έννοια θεωρούμε ότι συμβάλαμε στην αναζωο-γόνηση μιας διανοητικής παράδοσης. Αναφύονται όμως εν προκειμένω δυσκολίες ενός ιδιαίτερου τύπου, που αξίζει να συζητηθούν. Το άρθρο του Geras συνιστά ένα καλό πα-ράδειγμα. Έκπληκτοι πληροφορούμαστε από αυτό ότι ο Bernstein και ο Sorel «εγκατέλειψαν» τον μαρξισμό – και για τον Geras το ρήμα αυτό παραπέμπει σαφώς στην προ-

δοσία. Τι θα μπορούσαμε να σκεφτούμε γι' αυτό το γελοίο παραμύθι της «προδοσίας» και της «εγκατάλειψης»; Τι θα σκεφτόταν κανείς για μια ιστορία της φιλοσοφίας που θα υποστήριζε ότι ο Αριστοτέλης πρόδωσε τον Πλάτωνα, ότι ο Kant πρόδωσε τον Leibniz, ότι ο Marx πρόδωσε τον Hegel; Θα θεωρούσαμε προφανώς ότι, για έναν συγγραφέα που ανακατασκευάζει την ιστορία κατ' αυτόν τον τρόπο, το προδομένο δόγμα είναι αντικείμενο *λατρείας*. Εάν δε έχουμε να κάνουμε με ένα θρησκευτικό αντικείμενο, κάθε διάσταση απόψεων, κάθε απόπειρα μετασχηματισμού της θεωρίας αυτής ή συμβολής στην εξέλιξή της θα λογιζόταν ως αποστασία. Οι περισσότεροι θιασώτες του μαρξισμού δέχονται τον «επιστημονικό» του χαρακτήρα. Η επιστήμη εμφανίζεται σαν να χωρίζεται απ' ό,τι σκέπτονται και πράττουν οι κοινοί θνητοί από μια απόλυτη άβυσσο – διαχωρισμός που συμπίπτει με τη διάκριση μεταξύ του ιερού και του βέβηλου. Σε μια εποχή κατά την οποία η φιλοσοφία της επιστήμης τείνει να μειώνει το επιστημολογικό χάσμα μεταξύ των επιστημονικών γλωσσών και των γλωσσών της καθημερινότητας, προκαλεί θλίψη το γεγονός ότι ορισμένες τάσεις του μαρξισμού παραμένουν γαντζωμένες από μίαν ιδέα για την επιστήμη που ταιριάζει περισσότερο στα εκλαϊκευτικά εγχειρίδια της εποχής του θεικισμού.

Αλλά αυτή η γραμμή επιχειρηματολογίας δεν τελειώνει εδώ. Υπ' αυτό το πρίσμα, το έργο του Marx μετατρέπεται σε *απαρχή* – δηλαδή, σε κάτι που εμπεριέχει τον σπόρο κάθε μελλοντικής ανάπτυξης. Έτσι, κάθε απόπειρα υπέρβασης της αρχής αυτής γίνεται *κατ' ανάγκην* αντιληπτή ως «εγκατάλειψη». Αυτό το παραμύθι το ξέρουμε πολύ καλά: ο Bernstein πρόδωσε τον Marx· η ευρωπαϊκή σοσιαλδημοκρατία πρόδωσε την εργατική τάξη· η σοβιετική γραφειοκρατία πρόδωσε την επανάσταση· τα κομμουνιστικά κόμματα της δυτικής Ευρώπης πρόδωσαν την επαναστατική τους αποστολή· κατά συνέπεια, οι μόνοι θεματοφύλακες της «Επανάστασης» και της «Επιστήμης» είναι οι μικρές σέκτες που ανήκουν σε φανταστικές Διεθνείς, οι οποίες και μονίμως διασπώνται, καθότι πάσχουν απ' ό,τι ο Freud ονόμαζε «ναρκισσισμό των μικρών διαφορών». Οι φορείς της Αλήθειας γίνονται έτσι όλο και λιγότεροι.

Η ιστορία του μαρξισμού που σκιαγραφείται στο βιβλίο μας είναι πολύ διαφορετική και βασίζεται στα ακόλουθα σημεία: 1) Ο κλασικός μαρξισμός –εκείνος της Δευτέρας Διεθνούς– θεμελιώνει την πολιτική του στρατηγική στην αυξανόμενη βαρύτητα της εργατικής τάξης, η οποία εθεωρείτο απόρροια της απλοποίησης της κοινωνικής δομής στο πλαίσιο του καπιταλισμού. 2) Εξ αρχής η πρόβλεψη αυτή αποδείχθηκε εσφαλμένη, και στους κόλπους της Δευτέρας Διεθνούς έγιναν τρεις προσπάθειες για να αντιμετωπιστεί η κατάσταση αυτή: οι ορθόδοξοι μαρξιστές υποστήριξαν ότι οι τάσεις του καπιταλισμού που διέψευδαν τις αρχικές μαρξιστικές προβλέψεις ήσαν παροδικές, και ότι

η αρχικώς υποτεθείσα γενική γραμμή της καπιταλιστικής ανάπτυξης εν τέλει θα επιβεβαιωνόταν· οι ρεβιζιονιστές αντίτειναν ότι οι αποκλίνουσες τάσεις ήταν μόνιμες και ότι, ως εκ τούτου, οι σοσιαλδημοκράτες θα έπρεπε να παύσουν να οργανώνονται ως επαναστατικό κόμμα και να γίνουν κόμμα κοινωνικών μεταρρυθμίσεων· τέλος, ο επαναστατικός συνδικαλισμός, μολονότι συμμεριζόταν τη ρεφορμιστική ερμηνεία της εξέλιξης του καπιταλισμού, αποπειράθηκε να επανεπιβεβαιώσει τη ριζοσπαστική προοπτική βάσει της επαναστατικής ανασυγκρότησης της εργατικής τάξης γύρω από τον μύθο της γενικής απεργίας. 3) Οι αποδιαιρνώσεις που προκαλούσε η ανισομερής και συνδυασμένη ανάπτυξη υποχρέωσαν τους φορείς της σοσιαλιστικής αλλαγής –κυρίως την εργατική τάξη– να αναλάβουν δημοκρατικούς στόχους που η κλασική στρατηγική δεν είχε προβλέψει, και αυτή ακριβώς η ανάληψη νέων καθηκόντων επονομάστηκε «ηγεμονία». 4) Από τη λενινιστική αντίληψη για τις ταξικές συμμαχίες μέχρι τη γκραμισιανή έννοια της «διανοητικής και ηθικής» καθοδήγησης, παρατηρείται μια αυξανόμενη διεύρυνση του πεδίου ανάληψης ηγεμονικών στοχεύσεων, σε βαθμό που για τον Gramsci οι κοινωνικοί δρώντες δεν είναι τάξεις, αλλά «συλλογικές θελήσεις». 5) Παρατηρείται λοιπόν μια εσωτερική κίνηση στη μαρξιστική σκέψη από τις ακραίες ουσιοκρατικές μορφές –όπως του Πλεχάνοφ, για παράδειγμα– μέχρι τη γκραμισιανή αντίληψη των κοινωνικών πρακτικών ως ηγεμονικές και συναρθρωτικές πρακτικές, αντίληψη που ουσιαστικά μας φέρνει στο πεδίο των «γλωσσικών παιγνίων» και της «λογικής του σημαίνοντος» που η σύγχρονη σκέψη διερευνά.

Όπως βλέπουμε, άξονας της επιχειρηματολογίας μας είναι η ιδέα ότι, την ίδια στιγμή που η ουσιοκρατία αποσυντίθεται στο πεδίο του κλασικού μαρξισμού, νέες πολιτικές λογικές και επιχειρήματα άρχισαν να την αντικαθιστούν. Το ότι η διαδικασία αυτή δεν μπορούσε να αποτυχθεί περαιτέρω οφειλόταν, ως επί το πλείστον, στις πολιτικές συνθήκες υπό τις οποίες επιχειρήθηκε: υπό την παντοκρατορία των κομμουνιστικών κομμάτων που αυτοθεωρούνταν ως άτεγκτοι θεματοφύλακες της ορθοδοξίας και κατέστελλαν κάθε διανοητική δημιουργικότητα. Το γεγονός ότι σήμερα είμαστε αναγκασμένοι να διεκπεραιώσουμε τη μετάβαση στον μετα-μαρξισμό προσφεύγοντας σε έναν αριθμό διανοητικών ρευμάτων πέραν της μαρξιστικής παράδοσης ανάγεται σε μεγάλο βαθμό σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία.

Μία άχρονη κριτική

Θα απαντήσουμε ένα προς ένα στα κυριότερα σημεία της κριτικής που απευθύνει ο Geras στην ανάλυσή μας για την ιστορία του μαρξισμού. Πρώτον, ο Geras θεωρεί ότι σχεδιάσαμε ένα απλούστατο παιχνίδι, επιλέγοντας στην τύχη μια ομάδα μαρξιστών διανοητών και διαχωρίζοντας τις κα-

τηγορίες που αυτοί κληρονόμησαν από τον κλασικό μαρξισμό από εκείνες τις πτυχές του έργου τους διά των οποίων ανταποκρίθηκαν στην ανάγκη να απομακρυνθούν από τον οικονομικό ντετερμινισμό, προκειμένου να αντιμετωπίσουν μια σύνθετη κοινωνική πραγματικότητα. Ύστερα δε, υποτίθεται ότι επιβραβεύσαμε εκείνους που προχώρησαν μακρύτερα σε αυτή την κατεύθυνση. Πρόκειται προφανώς για καρικατούρα. Κατ' αρχάς, δεν επικεντρώσαμε την κριτική μας στον οικονομικό ντετερμινισμό αλλά στην ουσιοκρατία (είναι δυνατόν να είναι κανείς απολύτως «υπερδομιστής» και, μολοντούτο, ουσιοκράτης). Έπειτα, δεν εξετάσαμε στην τύχη έναν «οποιοιδήποτε μαρξιστή», αλλά αφηγηθήκαμε μια *διανοητική ιστορία*: την ιστορία της *προϊούσας* αποσύνθεσης στους κόλπους του μαρξισμού της αρχικής ουσιοκρατίας. Ο Geras λέξη δεν λέει γι' αυτή την ιστορία. Βέβαια, η εικόνα που περιγράφει απηχεί πιστά τη δική του ιδέα: κατ' αυτόν, ο μαρξισμός δεν έχει εσωτερική ιστορία· η ισχύς των μαρξιστικών κατηγοριών είναι αχρονική, και το μόνο που εκκρεμεί είναι να τις συμπληρώνουμε εδώ κι εκεί με λίγο εμπειρισμό και κοινή λογική.

Δεύτερον, υποτίθεται ότι υποπίπτουμε σε αντίφαση, όταν ισχυριζόμαστε ότι ο μαρξισμός είναι ταυτόχρονα και μονιστικός και διυϊστικός. Αλλά εδώ δεν υπάρχει καμία αντίφαση: εκείνο που υποστηρίξαμε είναι ότι ο μαρξισμός γίνεται διυϊστικός εξ αιτίας της αποτυχίας του μονισμού. Μια θεωρία που θα ήταν εξαρχής πλουραλιστική δεν θα διέτρεχε κανέναν κίνδυνο να γίνει διυϊστική.

Τρίτον, ο Geras ισχυρίζεται ότι δήθεν παρουσιάσαμε τους εαυτούς μας ως την ύστατη βαθμίδα της μακράς ιστορίας του μαρξισμού, διαπράττοντας έτσι το σφάλμα που κατέκρινε ο Althusser, το σφάλμα να βλέπει κανείς στο παρελθόν μόνο μια προαναγγελία του εαυτού του. Εδώ τουλάχιστον ο Geras έθεσε ένα άξιο λόγου διανοητικό ζήτημα. Η απάντησή μας είναι η εξής: κάθε ιστορία που αξίζει να λέγεται ιστορία, και δεν είναι απλώς ένα χρονικό, οφείλει να προχωρά με τον τρόπο που προχωρήσαμε εμείς – για να το θέσουμε με τους όρους του Foucault, η ιστορία είναι πάντοτε ιστορία του παρόντος. Εάν σήμερα διαθέτουμε την κατηγορία «διανομή εισοδήματος», λόγου χάριν, μπορούμε να διερευνήσουμε τη διανομή εισοδήματος κατά την αρχαιότητα ή κατά τον Μεσαίωνα, ακόμα κι αν η κατηγορία αυτή δεν υπήρχε τότε. Η ιστορία συγκροτείται μόνο επερωτώντας το παρελθόν υπό το πρίσμα του παρόντος. Η ιστορική ανασυγκρότηση είναι αδύνατη χωρίς τη διεξοδική υποβολή του παρελθόντος σε ερωτήματα. Αυτό δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει κάτι το *καθ' εαυτό* στην ιστορία, αλλά μόνο μια πολλαπλή διάθλασή της, ανάλογα με τις παραδόσεις υπό το πρίσμα των οποίων επερωτάται. Σημαίνει, επίσης, ότι οι ίδιες οι ερμηνείες μας είναι προσωρινές, καθώς μελλοντικά ερωτήματα θα καταλήξουν σε πολύ διαφορετικές εικόνες του παρελθόντος. Γι' αυτόν

ακριβώς τον λόγο, η κριτική που ασκεί ο Althusser στις τελεολογικές αντιλήψεις του παρελθόντος δεν αφορά την περίπτωση μας· δεν ισχυριζόμαστε ότι είμαστε το προαναγγελθέν *αποκορύφωμα* μιας διαδικασίας, όπως συμβαίνει κατά τη μετάβαση από το «καθ' εαυτόν» στο «δι' εαυτόν». Μολονότι το παρόν οργανώνει το παρελθόν, δεν διακαιούται να ισχυρίζεται ότι αποκάλυψε την «ουσία» του.

Τέλος, σε αρκετά σημεία ο Geras αμφισβητεί τον τρόπο που πραγματευτήκαμε ορισμένα κείμενα του Τρότσκι και της Rosa Luxemburg. Στην περίπτωση του Τρότσκι μας καταλογίζει ότι τάχα χρησιμοποιήσαμε «μεροληπτικά παραθέματα». Αυτό που πραγματικά είπαμε ήταν ότι: 1) ο Ποκρόφσκυ έθεσε στον Τρότσκι ένα ερώτημα *θεωρητικό*: το ερώτημα εάν είναι συμβατό με τον μαρξισμό το να αποδίδει κανείς στο κράτος έναν τόσο μεγάλο βαθμό αυτονομίας έναντι των τάξεων, όσο υποθέτει ο Τρότσκι στην περίπτωση της Ρωσίας· και 2) ο Τρότσκι, αντί να απαντήσει *θεωρητικά*, έδωσε μια περιγραφή της ρωσικής ανάπτυξης και προσπάθησε να αντιμετωπίσει τη συγκεκριμένη *θεωρητική* πτυχή της ερώτησης του Ποκρόφσκυ περιοριζόμενος να αντιδιαστείλει το πράσινο της ζωής με το γκρίζο της θεωρίας ζωής («Η σκέψη του συντρόφου Ποκρόφσκυ είναι μαγκωμένη σε μία μέγγενη άκαμπτων κοινωνικών κατηγοριών, τις οποίες βάζει στη θέση των ζωντανών ιστορικών δυνάμεων», κ.τ.λ.).²⁶ Πουθενά λοιπόν ο Τρότσκι δεν αναμετρήθηκε με το είδος του ερωτήματος που έθετε η παρέμβαση του Ποκρόφσκυ – ερώτημα που παρέπεμπε στον βαθμό αυτονομίας του εποικοδομήματος και της συμβατότητάς της με τον μαρξισμό. Ο αναγνώστης μπορεί να ελέγξει όλα τα αποσπάσματα του Τρότσκι στα οποία αναφέρεται ο Geras, και σε κανένα από αυτά δεν θα βρει μια *θεωρητική* πραγμάτευση της σχέσης μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος. Όσο δε για τη μομφή ότι είχαμε την απαίτηση να έχει αναπτύξει ο Τρότσκι μια θεωρία της σχετικής αυτονομίας, ενώ σε άλλο σημείο του βιβλίου μας υποστηρίξαμε την αδυνατότητά της, έχουμε ήδη δει ότι η τελευταία αυτή επισήμανση είναι καθαρή επινόηση του Geras.

Στην περίπτωση της Rosa Luxemburg, δεν μας καταλογίζονται παραπλανητικά παραθέματα, αλλά απλουστεύσεις – υποτίθεται δηλαδή ότι ανάγουμε τα πάντα στο «σύμβολο». Ο Geras ξεκινά απαριθμώντας πέντε σημεία, με τα οποία θα ήταν δύσκολο να διαφωνήσει κανείς καθώς συνιστούν απλώς μια συνόψιση του έργου της Rosa Luxemburg για τη γενική απεργία. Το επίπεδο βέβαια της δικής μας ανάλυσης είναι διαφορετικό και δεν έρχεται σε αντίφαση με κανένα από τα πέντε σημεία της συνόψισης του Geras. Το πέμπτο σημείο, λόγου χάριν, έχει ως εξής: «οι οικονομικές και οι πολιτικές διαστάσεις της συνολικής σύγκρουσης αλληλεπιδρούν, τέμνονται και συγκλίνουν».²⁷ Ύστερα, μια πρόσθετη απαρίθμηση εννέα σημείων εξηγεί σε τι συνίσταται η αλληλεπίδραση αυτή, και ούτε με αυτή

θα διαφωνούσαμε, αφού απλώς παραθέτει παραδείγματα μιας τέτοιας αλληλεπίδρασης. Εκείνο που ισχυριζόμαστε στο κείμενό μας –και το οποίο ο Geras προφανώς αρνείται, χωρίς να παρουσιάζει το παραμικρό επιχείρημα επ’ αυτού– είναι ότι, μέσω των παραδειγμάτων αυτών εκδηλώνεται μια συγκεκριμένη λογική, η οποία είναι η λογική του συμβόλου. Ένα νόημα είναι συμβολικό όταν συνιστά ένα *δεύτερο* νόημα, προστιθέμενο στο αρχικό (το «ρόδο», λόγου χάριν, μπορεί να συμβολίσει την «αγάπη»). Στη Ρωσική Επανάσταση, η «ειρήνη», το «ψωμί» και η «γη» συμβόλιζαν μια ποικιλία διαφορετικών κοινωνικών αιτημάτων. Για παράδειγμα, μια απεργία για τα μισθολογικά αιτήματα μιας οποιασδήποτε ομάδας εργατών, σε ένα ακραία καταπιεστικό πολιτικό πλαίσιο, θα συμβόλιζε επιπλέον και τη συνολική αντίθεση στο σύστημα, και θα ενεθάρρυνε κινήσεις διαμαρτυρίας πολύ διαφορετικών ομάδων· κατ’ αυτόν τον τρόπο δημιουργείται μια προϊούσα σχέση επικαθορισμού και ισοδυναμίας μεταξύ πολλαπλών μεμονωμένων αιτημάτων. Το επιχείρημά μας ήταν ότι: 1) αυτός ακριβώς είναι ο μηχανισμός που περιγράφεται από τη Rosa Luxemburg στο έργο της *Η γενική απεργία*· 2) ότι κατ’ αυτήν η επίτευξη της ενότητας μεταξύ της οικονομικής και της πολιτικής πάλης επιτυγχάνεται κυρίως μέσω του μηχανισμού αυτού· 3) ότι συνέλαβε το κείμενό της ως παρέμβαση στη διαμάχη μεταξύ των θεωρητικών του συνδικαλισμού και των θεωρητικών του κόμματος για το ειδικό βάρος του οικονομικού και του πολιτικού αγώνα. Καθώς ο Geras δεν παρουσιάζει κανένα επιχείρημα κατά των τριών αυτών θέσεων, δεν έχει κανένα νόημα να παρατείνουμε αυτή τη συζήτηση.²⁸

Ριζοσπαστική δημοκρατία

Όπως συμβαίνει συνήθως με τη σεκταριστική φιλολογία, όταν έρχεται η ώρα να μιλήσει ο Geras για την πολιτική είναι αξιοπρόσεκτο το πόσο λίγα έχει να πει. Χρειάζεται μήπως να πάρουμε στα σοβαρά τον ισχυρισμό του ότι αποτελεί αξίωμα το ότι ο σοσιαλισμός είναι κατ’ ανάγκην δημοκρατικός; Η αλήθεια είναι ότι, για οποιονδήποτε άνθρωπο που δεν ζει στον Άρη, η σχέση μεταξύ σοσιαλισμού και δημοκρατίας είναι αξιωματική μόνο στο μυαλό του Geras. Δεν έχει ακούσει τίποτα ο Geras για τον σταλινισμό, το μονοκομματικό σύστημα, τη λογοκρισία του τύπου, την κινεζική πολιτιστική επανάσταση, το πολωνικό πραξικόπημα, την εισβολή των σοβιετικών τανκς στην Πράγα και τη Βουδαπέστη; Και αν η απάντηση είναι ότι τίποτα από όλα αυτά δεν είναι *πραγματικός* σοσιαλισμός, πρέπει να έχουμε επίγνωση τι παιχνίδι παίζουμε. Υπάρχουν εν προκειμένω τρία ενδεχόμενα. Το πρώτο είναι ότι ο Geras κατασκευάζει ένα ιδεατό μοντέλο κοινωνίας, με τον ίδιο τρόπο που το έκαναν και οι ουτοπικοί σοσιαλιστές. Τίποτα βέβαια δεν τον εμποδίζει από το να κάνει κάτι τέτοιο και να διακηρύξει ότι στη Γκερασλάνδη η συλλογική

ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και η δημοκρατία πάνε μαζί· εν τοιαύτη όμως περιπτώσει, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι μιλάμε για τον πραγματικό κόσμο. Το δεύτερο ενδεχόμενο είναι να πούμε ότι τα αυταρχικά κράτη του σοβιετικού μπλοκ αντιπροσωπεύουν μια αναγκαία και μεταβατική φάση της πορείας προς τον κομμουνισμό. Αυτή είναι η άθλια δικαιολογία που έδιναν «προοδευτικοί» διανοούμενοι για να υποστηρίξουν τις χειρότερες ακρότητες του σταλινισμού, αρχής γενομένης από τις δίκες της Μόσχας. Το τρίτο ενδεχόμενο είναι να υποστηρίξουμε ότι τα κράτη αυτά αποτελούν «εκφυλισμένες μορφές» σοσιαλισμού. Ωστόσο, αυτό καθαυτό το γεγονός ότι ένας τέτοιος «εκφυλισμός» είναι δυνατός, δείχνει ξεκάθαρα ότι η σχέση μεταξύ σοσιαλισμού και δημοκρατίας απέχει πολύ από το να είναι αξιωματική.

Για μας, η συνάρθρωση μεταξύ σοσιαλισμού και δημοκρατίας, κάθε άλλο παρά αξιωματικά δεδομένη, αποτελεί ένα πολιτικό πρόταγμα· είναι δηλαδή το αποτέλεσμα μιας μακράς και σύνθετης ηγεμονικής κατασκευής, η οποία μονίμως απειλείται και, ως εκ τούτου, χρειάζεται να επαναπροσδιορίζεται διαρκώς. Το πρώτο, συνεπώς, πρόβλημα που χρήζει εξέτασης αφορά τα «θεμέλια» μιας προοδευτικής πολιτικής. Κατά τον Geras, τούτο παρουσιάζει την ακόλουθη δυσκολία: η κριτική στην οποία υποβάλλουμε την ουσιοκρατία δεν εξαλείφει άραγε κάθε δυνατή βάση για την προτίμηση ενός είδους πολιτικής έναντι μιας άλλης; Τα πάντα εξαρτώνται από το πώς αντιλαμβανόμαστε τον όρο «θεμέλιο». Εάν πρόκειται για θεμέλιο που μας επιτρέπει να αποφασίσουμε με αποδεικτική βεβαιότητα ότι ένα είδος κοινωνίας είναι καλύτερο από ένα άλλο, τότε η απάντηση είναι όχι, τέτοιο θεμέλιο δεν είναι δυνατόν να υπάρξει. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι είναι αδύνατη μια πολιτική επιχειρηματολογία και η προτίμηση, για διάφορους λόγους, ορισμένων πολιτικών θέσεων έναντι άλλων. (Είναι αστείο το γεγονός ότι ένας άτεγκτος επικριτής των αποκλειστικών διαζεύξεων του τύπου «είτε-είτε», όπως ο Geras, μάς θέτει ενώπιον μιας τέτοιας ακριβώς διάζευξης). Ακόμη και αν δεν μπορούμε να αποφασίσουμε για πολλά πράγματα κατά τρόπο αλγοριθμικό, αυτό δεν σημαίνει ότι είμαστε καταδικασμένοι στον απόλυτο μηδενισμό, αφού είμαστε σε θέση να σταθμίσουμε το *εύλογον* των διαθέσιμων εναλλακτικών προτάσεων. Υπ’ αυτήν ακριβώς την έννοια, ο Αριστοτέλης διακρίνει την *φρόνησιν* από τη *θεωρία* (την αμιγώς θεωρησιακή γνώση). Ένα επιχείρημα που βασίζεται στην αποδειξιμότητα του συμπεράσματος είναι ένα επιχείρημα, το οποίο δεν επιδέχεται ούτε τη συζήτηση ούτε την πολλαπλότητα των επόψεων· από την άλλη πλευρά, ένα επιχείρημα που επιχειρεί να βασιστεί στο *εύλογο* των συμπερασμάτων του είναι ουσιαστικά πλουραλιστικό, διότι οφείλει να λάβει υπόψη του άλλα επιχειρήματα και, καθώς η διαδικασία αυτή είναι ουσιαστικά ανοικτή, τα συμπεράσματά του μπορούν πάντοτε να αμφισβητηθούν

και να αντικρουστούν. Υπ' αυτήν την έννοια, η λογική της ευλογοφάνειας είναι εγγενώς *δημόσια* και *δημοκρατική*. Η πρώτη λοιπόν προϋπόθεση μιας ριζικά δημοκρατικής κοινωνίας είναι η αποδοχή του ενδεχομενικού και ριζικά ανοικτού χαρακτήρα όλων των αξιών της – και, υπό την έννοια αυτή, η εγκατάλειψη της αναζήτησης του ενός και μοναδικού θεμελίου.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να ανασκευάσουμε τον μύθο σύμφωνα με τον οποίο η θέση μας είναι ασύμβατη με τον ανθρωπισμό. Εκείνο που όντως απορρίπτουμε είναι η ιδέα ότι οι ανθρωπιστικές αξίες έχουν το μεταφυσικό στάτους της ουσίας και ότι κατά συνέπεια είναι πρότερες οποιασδήποτε συγκεκριμένης ιστορίας και κοινωνίας. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι αρνούμαστε την ισχύ τους· σημαίνει απλώς ότι η ισχύς τους συγκροτείται μέσω συγκεκριμένων πρακτικών επιχειρηματολογίας και λόγου. Η ιστορία της παραγωγής του «Ανθρώπου» (υπό την έννοια των ανθρώπων όντων που είναι φορείς δικαιωμάτων ως εκ της αποκλειστικής ανθρώπινης ιδιότητάς τους) είναι πρόσφατη – είναι μια ιστορία των τελευταίων τριακοσίων ετών. Προηγουμένως, οι άνθρωποι ήταν ίσοι μόνον ενώπιον του Θεού. Την ιστορία αυτή της παραγωγής του «ανθρώπου» μπορούμε να την παρακολουθήσουμε βήμα προς βήμα, και αποτελεί ένα από τα μεγάλα επιτεύγματα του πολιτισμού μας· για να τη σκιαγραφήσουμε θα πρέπει να ανακατασκευάσουμε τις διάφορες επιφάνειες λόγου επί των οποίων συντελέστηκε – τους δικαϊκούς, εκπαιδευτικούς, οικονομικούς και άλλους θεσμούς, εντός των οποίων εξαλείφθηκαν σταδιακά οι βασιζόμενες στο στάτους, την κοινωνική τάξη ή τον πλούτο διαφορές. Ο «άνθρωπος», χωρίς περαιτέρω προσδιορισμούς, είναι το επικαθορισμένο αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας πολλαπλής κατασκευής. Οι «ανθρωπιστικές αξίες» συγκροτούνται και επεκτείνονται στο πλαίσιο μιας τέτοιας ακριβώς πολλαπλότητας λόγων. Ξέρουμε δε πολύ καλά ότι οι αξίες αυτές πάντοτε απειλούνται: ο ρατσισμός, ο σεξισμός, οι ταξικές διακρίσεις πάντοτε περιορίζουν την ανάδυση και την πλήρη επικράτηση του ανθρωπισμού. Αρνούμενοι ότι η «ανθρωπινότητα» συνιστά μian αμετάβλητη ουσία, μπορούμε να στρέψουμε την προσοχή μας στις ιστορικές συνθήκες που οδήγησαν στην εμφάνισή της· θεωρούμε δε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο ο αγώνας για την πλήρη πραγμάτωση των αξιών του ανθρωπισμού μπορεί να διεξαχθεί με μεγαλύτερο ρεαλισμό.

Ο μετασχηματισμός της πολιτικής συνείδησης

Ο «εξανθρωπισμός» όλο και ευρύτερων περιοχών κοινωνικών σχέσεων συνδέεται με τη θεμελιώδη εκείνη διαδικασία μετασχηματισμού της πολιτικής συνείδησης στις δυτικές κοινωνίες κατά τη διάρκεια των τελευταίων διακοσίων ετών, την οποία ακολουθώντας τον Tocqueville αποκαλέσαμε «δημοκρατική επανάσταση». Το κεντρικό μας επι-

χείρημα είναι ότι ο σοσιαλισμός είναι αναπόσπαστο μέρος της «δημοκρατικής επανάστασης» και ότι δεν έχει νόημα έξω από αυτήν (πράγμα που, όπως θα δούμε, είναι πολύ διαφορετικό από το να θεωρείται ο σοσιαλισμός αξιωματικά δημοκρατικός). Προκειμένου να εξηγήσουμε τη θέση μας αυτή θα ξεκινήσουμε από την ανάλυση της σχέσης καπιταλιστή-εργάτη. Σύμφωνα με την κλασική μαρξιστική θέση, ο βασικός ανταγωνισμός στην καπιταλιστική κοινωνία συγκροτείται γύρω από την απόσπαση υπεραξίας από τον καπιταλιστή εις βάρος του εργάτη. Έχει όμως σημασία να δούμε πού ακριβώς έγκειται ο ανταγωνισμός. Μια πρώτη δυνατότητα θα ήταν να υποστηρίξουμε ότι ο ανταγωνισμός ενυπάρχει στην ίδια τη μορφή της σχέσης μισθωτή εργασία-κεφάλαιο, στον βαθμό που η μορφή αυτή βασίζεται στην ιδιοποίηση της υπερεργασίας του εργάτη από το κεφάλαιο. Η λύση όμως αυτή είναι προφανώς λανθασμένη: η σχέση καπιταλιστή-εργάτη θεωρούμενη ως μορφή –στον βαθμό δηλαδή που ο εργάτης δεν εξετάζεται ως άνθρωπος με σάρκα και οστά αλλά μόνον ως η οικονομική κατηγορία του «πωλητή εργασιακής δύναμης»– δεν είναι ανταγωνιστική. Η σχέση αυτή γίνεται ανταγωνιστική μόνον εφόσον ο εργάτης ή η εργάτρια *αντισταθεί* στην απόσπαση της υπεραξίας από τον καπιταλιστή, αλλά μια τέτοια αντίσταση δεν είναι δυνατόν να παραχθεί λογικά από την κατηγορία «πωλητής εργασιακής δύναμης». Μόνον εάν προσθέσουμε μια περαιτέρω παραδοχή, όπως εκείνη του «*homo oeconomicus*» της κλασικής πολιτικής οικονομίας, γίνεται αυτή η σχέση ανταγωνιστική, διότι στην περίπτωση αυτή μετατρέπεται σε παιχνίδι μηδενικού αθροίσματος μεταξύ του εργάτη και του καπιταλιστή. Η ιδέα όμως ότι ο εργάτης είναι ένας μεγιστοποιητής κέρδους, όπως ακριβώς και ο καπιταλιστής, έχει ορθότατα απορριφθεί από όλους τους μαρξιστές θεωρητικούς.

Απομένει έτσι μία μόνο λύση: ο ανταγωνισμός δεν είναι εγγενής σε αυτή καθαυτήν την καπιταλιστική σχέση παραγωγής, αλλά αντιθέτως συγκροτείται *ανάμεσα* στη σχέση παραγωγής και σε κάτι έξω από αυτήν – το γεγονός, λόγου χάριν, ότι κάτω από ένα ορισμένο επίπεδο μισθών ο εργάτης δεν μπορεί να ζήσει αξιοπρεπώς, να στείλει τα παιδιά του στο σχολείο, να έχει πρόσβαση σε ορισμένες μορφές ψυχαγωγίας, κ.ο.κ. Συνεπώς, το σχήμα και η ένταση του ανταγωνισμού εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τον τρόπο με τον οποίο ο κοινωνικός δρων συγκροτείται *έξω από τις σχέσεις παραγωγής*. Όσο δε πιο μακριά βρισκόμαστε από το επίπεδο της στοιχειώδους διαβίωσης, τόσο περισσότερο συνδέονται οι προσδοκίες του εργάτη ή της εργάτριας με μian ορισμένη αντίληψη για τη θέση τους στον κόσμο. Η αντίληψη αυτή εξαρτάται από τη συμμετοχή των εργατών σε μια πλειάδα κοινωνικών σφαιρών και από μια κάποια συνειδητοποίηση των δικαιωμάτων τους· όσο δε περισσότεροι δημοκρατικοί και εξισωτικοί λόγοι διεισδύουν στην κοινωνία, τόσο λιγότερο θα αποδέχονται

οι εργάτες ως κάτι το φυσικό τον περιορισμό της πρόσβασης τους σε ένα σύνολο κοινωνικών και πολιτισμικών αγαθών. Έτσι, η δυνατότητα εμβάθυνσης αυτής καθαυτήν της αντικαπιταλιστικής πάλης εξαρτάται από την έκταση της δημοκρατικής επανάστασης. *Ακόμη περισσότερο: ο αντικαπιταλισμός είναι μια εσωτερική στιγμή της δημοκρατικής επανάστασης.*²⁹

Εάν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, εάν πράγματι ο ανταγωνισμός δεν ενυπάρχει στην ίδια τη σχέση παραγωγής, αλλά συγκροτείται ανάμεσα στη σχέση παραγωγής και σε κάτι το εξωτερικό ως προς αυτήν, τότε δύο τινά έπονται. Το πρώτο είναι ότι δεν υπάρχουν εκ προοιμίου προνομιακοί τόποι για τον αντικαπιταλιστικό αγώνα. Ας θυμηθούμε ότι για τη Δεύτερα Διεθνή –για τον Kautsky συγκεκριμένα– η ιδέα της κεντρικότητας της εργατικής τάξης ήταν συνδεδεμένη με: α) την προσδοκία της κατάρρευσης του καπιταλισμού, καθορισμένη υποτίθεται από την αντίφαση μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής, που θα προκαλούσε όλο και μεγαλύτερη κοινωνική εξαθλίωση – δηλαδή, την αντίφαση μεταξύ του καπιταλιστικού συστήματος ως συνόλου και των μεγάλων μαζών του πληθυσμού· και β) την ιδέα ότι ο καπιταλισμός θα οδηγούσε στην προλεταριοποίηση των μεσαίων τάξεων και της αγροτιάς, με αποτέλεσμα, όταν θα ξεσπούσε η κρίση του συστήματος, τα πάντα θα ανάγονταν σε μια απλή τελική αναμέτρηση μεταξύ καπιταλιστών και εργατών. Καθώς όμως η δεύτερη αυτή διαδικασία δεν έχει συντελεστεί, δεν υπάρχει λόγος να υποθέτουμε ότι η εργατική τάξη έχει προνομιακό ρόλο στον *αντικαπιταλιστικό* αγώνα. Υπάρχουν πολλά σημεία ανταγωνισμού μεταξύ του καπιταλισμού και διαφόρων μερίδων του πληθυσμού (περιβαλλοντική μόλυνση, η οικοδομική ανάπτυξη σε ορισμένες περιοχές, η κούρσα των εξοπλισμών, η κεφαλαιακές ροές από μία περιοχή σε άλλη, κ.τ.λ.), και τούτο σημαίνει ότι αναπτύσσεται μια πλειάδα από αντικαπιταλιστικούς αγώνες. Η δεύτερη συνέπεια είναι ότι η πιθανή εμφάνιση μιας ριζοσπαστικής αντικαπιταλιστικής πολιτικής μέσω της εμβάθυνσης της δημοκρατικής επανάστασης θα είναι απόρροια γενικότερων πολιτικών αποφάσεων που θα ληφθούν από ευρύτατα τμήματα του πληθυσμού, και δεν θα συνδέεται με μια συγκεκριμένη θέση στην κοινωνική δομή. Υπ' αυτήν την έννοια, *εγγενώς* αντικαπιταλιστικοί αγώνες δεν υπάρχουν, αν και μια σειρά από αγώνες, σε ορισμένα πλαίσια, θα μπορούσαν να *γίνουν* αντικαπιταλιστικοί.

Η δημοκρατική επανάσταση

Εάν λοιπόν τα πάντα εξαρτώνται από την έκταση και το βάθος της δημοκρατικής επανάστασης, οφείλουμε να αναρωτηθούμε από τι εξαρτάται η τελευταία και σε τι εν τέλει συνίσταται. Ο Marx παρατήρησε ορθά ότι ο καπιταλισμός επεκτείνεται μόνο μέσα από τον διαρκή μετασχηματισμό των μέσων παραγωγής και την αποδιάθρωση και προοδευ-

τική διάλυση των παραδοσιακών κοινωνικών σχέσεων. Τέτοιες αποδιαρθρωτικές επιπτώσεις είναι έκδηλες, από τη μία πλευρά στην εμπορευματοποίηση και από την άλλη στο σύνολο των φαινομένων που συνδέονται με την ανισομερή και συνδυασμένη ανάπτυξη. Σε αυτές τις συνθήκες, η ριζική αστάθεια και η επαπειλήση των κοινωνικών ταυτοτήτων που προκαλούνται από την καπιταλιστική επέκταση οδηγούν κατ' ανάγκην σε νέες μορφές του συλλογικού φαντασιακού, οι οποίες ανασυγκροτούν εκ βάθρων τις επαπειλούμενες ταυτότητες. Η θέση μας εν προκειμένω είναι ότι οι λόγοι περί ισότητας και οι λόγοι περί δικαιωμάτων παίζουν βασικό ρόλο κατά την ανασυγκρότηση των συλλογικών ταυτοτήτων. Στην αρχή της διαδικασίας αυτής στη Γαλλική Επανάσταση, ο δημόσιος χώρος της πολιτότητας αποτελούσε το αποκλειστικό πεδίο της ισότητας, ενώ στην ιδιωτική σφαίρα δεν εκδηλωνόταν καμία αμφισβήτηση των υφισταμένων κοινωνικών ανισοτήτων. Όπως όμως είχε σαφώς αντιληφθεί ο Tocqueville, αφ' ης στιγμής αποδεχθούν οι άνθρωποι τη νομιμότητα της αρχής της ισότητας σε μία σφαίρα θα προσπαθήσουν να την επεκτείνουν και σε κάθε άλλη σφαίρα του βίου. Καθώς λοιπόν οι προκαλούμενες από την καπιταλιστική επέκταση αποδιαρθρώσεις γενικεύονταν, όλο και περισσότερες κοινωνικές ομάδες άρχισαν να συγκροτούν τη νομιμότητα των διεκδικήσεών τους γύρω από τις αρχές της ισότητας και της ελευθερίας. Η ανάπτυξη των εργατικών και αντικαπιταλιστικών αγώνων κατά τη διάρκεια του δεκάτου ενάτου αιώνα αποτέλεσε μια καθοριστική στιγμή της διαδικασίας αυτής, χωρίς όμως να είναι ούτε η μόνη ούτε η τελευταία: οι αγώνες των λεγόμενων «νέων κοινωνικών κινημάτων» των τελευταίων δεκαετιών αποτελούν μία επόμενη φάση της εμβάθυνσης της δημοκρατικής επανάστασης. Προς το τέλος του δεκάτου ενάτου αιώνα ο Bernstein κατάλαβε πολύ καλά ότι οι μελλοντικές πρόοδοι στον εκδημοκρατισμό του κράτους και της κοινωνίας θα εξαρτώνταν από αυτόνομες πρωτοβουλίες που θα εκκινούσαν από διαφορετικά σημεία του κοινωνικού ιστού, καθότι η αυξανόμενη παραγωγικότητα της εργασίας και οι επιτυχείς εργατικοί αγώνες είχαν ως συνδυαστικό τους αποτέλεσμα το να παύσουν οι εργάτες να είναι «προλετάριοι» και να γίνουν «πολίτες», να αρχίσουν δηλαδή να συμμετέχουν σε ένα διαρκώς διευρυνόμενο φάσμα υποθέσεων της ζωής της χώρας τους. Πρόκειται για την αρχή της διαδικασίας εκείνης που αποκαλέσαμε «διασπορά των θέσεων υποκειμένου». Αναμφίβολα, η άποψη του Bernstein ήταν υπερβολικά απλοϊκή και αισιόδοξη, οι προβλέψεις του όμως ήσαν κατά βάση σωστές. Έχει ωστόσο σημασία να αντιληφθούμε ότι αυτή η πολλαπλότητα και αποδιάρθρωση δεν συνεπάγεται και την ενσωμάτωση και προσαρμογή στο σύστημα. Οι αποδιαρθρώσεις που αναφέραμε παραπάνω εξακολουθούν να επηρεάζουν όλες αυτές τις διάσπαρτες θέσεις υποκειμένου, πράγμα που σημαίνει ότι οι θέσεις αυτές με-

τατρέπονται σε εστίες που καθιστούν δυνατή μια νέα ριζοσπαστικοποίηση, κατ' αυτόν δε τον τρόπο η διαδικασία του ριζικού εκδημοκρατισμού της κοινωνίας αποκτά νέο βάθος και νέα ώθηση. Απόρροια της διαδικασίας διασποράς και κατακερματισμού, της οποίας τις πρώτες φάσεις περιέγραψε ο Bernstein, δεν ήταν η ενίσχυση του κοινωνικού κομφορμισμού και της κοινωνικής ενσωμάτωσης: ήταν οι μεγάλες κινητοποιήσεις του 1968.

Μένουν άλλα δύο ζητήματα που χρειάζεται να διευκρινιστούν. Το πρώτο αφορά τον φιλελευθερισμό. Εάν όντως ο ριζικός εκδημοκρατισμός της κοινωνίας προκύπτει από μια πλειάδα αυτόνομων αγώνων, οι οποίοι με τη σειρά τους επικαθορίζονται από μορφές ηγεμονικής συνάρθρωσης: εάν επιπλέον τα πάντα εξαρτώνται από τον πολλαπλασιασμό των δημόσιων χώρων αμφισβήτησης, διαβούλευσης και απόφασης, όπου οι κοινωνικοί δρώντες αναπτύσσουν την ικανότητα αυτοδιαχείρισης: γίνεται κατά συνέπεια αντιληπτό ότι η διαδικασία αυτή δεν διέρχεται μέσα από τη μετωπική επίθεση κατά των μηχανισμών του κράτους, αλλά συνεπάγεται την εδραίωση και τη δημοκρατική μεταρρύθμιση του φιλελεύθερου κράτους. Το σύνολο των συστατικών αρχών του τελευταίου – διαχωρισμός των εξουσιών, καθολικό δικαίωμα ψήφου, πολυκομματικό σύστημα, πολιτικά δικαιώματα, κ.τ.λ. – πρέπει να διαφυλαχθούν και να εδραιωθούν. Στο πλαίσιο αυτών ακριβώς των βασικών αρχών πολιτικής κοινότητας είναι δυνατόν να προωθηθεί όλο το φάσμα των σημερινών δημοκρατικών αιτημάτων (από τα δικαιώματα των εθνικών, φυλετικών και σεξουαλικών μειονοτήτων μέχρι τον ίδιο τον αντικαπιταλιστικό αγώνα).

Το δεύτερο ζήτημα αφορά τον ολοκληρωτισμό. Εδώ ο Geras εισάγει μία από τις συνηθισμένες του συγχύσεις. Παρουσιάζοντας την κριτική μας στον ολοκληρωτισμό, την πραγματεύεται ως εάν αυτή να προϋποθέτει μια θεμελιώδη ταύτιση μεταξύ κομμουνισμού και φασισμού. Προφανώς δεν πρόκειται περί αυτού. Ως είδη κοινωνίας ο φασισμός και ο κομμουνισμός είναι εντελώς διαφορετικά. Η μόνη δυνατή σύγκριση αφορά την παρουσία και στα δύο μιας ορισμένης πολιτικής λογικής, σύμφωνα με την οποία αποτελούν κοινωνίες διεπόμενες από μια *κρατική αλήθεια*. Ως εκ τούτου, ενώ το φαντασιακό της ριζικής δημοκρατίας προϋποθέτει την ανοικτότητα και τον πλουραλισμό, καθώς και διαδικασίες αμφισβήτησης και διαβούλευσης που ποτέ δεν παραπέμπουν σε ένα έσχατο θεμέλιο, οι ολοκληρωτικές κοινωνίες διαμορφώνονται βάσει της πεποίθησης ότι κατέχουν απολύτως το θεμέλιο. Προφανώς ο κίνδυνος του ολοκληρωτισμού στον εικοστό αιώνα είναι μεγάλος, και οι λόγοι είναι σαφείς: στον βαθμό που τα αποδιαιρθρωτικά φαινόμενα επικρατούν και διαλύονται οι παλιές δομές στις οποίες εμπλέκετο η εξουσία, αναπτύσσεται η τάση για τη συγκέντρωση εξουσίας σε ένα σημείο, από το οποίο θα μπορούσε να επιχειρηθεί μια «ορθολογική» ανασυγκρό-

τηση του συνόλου του κοινωνικού ιστού. Η ριζική δημοκρατία και ο ολοκληρωτισμός συνιστούν κατά συνέπεια εκ διαμέτρου αντίθετες προσπάθειες αντιμετώπισης των προβλημάτων που απορρέουν από την αποδιαιθροση και την ανισομερή ανάπτυξη.

Εν κατακλείδι, θα θέλαμε να υποδείξουμε τα τρία θεμελιώδη ζητήματα επί των οποίων θεωρούμε ότι επιβάλλεται σήμερα να προχωρήσουμε πέρα από τον θεωρητικό και πολιτικό ορίζοντα του μαρξισμού. Το πρώτο ζήτημα είναι φιλοσοφικό και αφορά τον μερικό χαρακτήρα του «υλισμού» του Marx, καθώς και την πολύπλευρη εξάρτησή του από βασικές πτυχές των κατηγοριών της παραδοσιακής μεταφυσικής. Από την άποψη αυτή, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε, η θεωρία του λόγου δεν είναι μια απλή θεωρητική ή επιστημολογική προσέγγιση: αποδεχόμενη τη ριζική ιστορικότητα του είναι και, κατά συνέπεια, την αμιγώς ανθρώπινη φύση της αλήθειας, υποδηλώνει τη δέσμευση να δείξει τον κόσμο έτσι όπως είναι: μια καθ' ολοκληρίαν κοινωνική κατασκευή των ανθρώπων που δεν θεμελιώνεται σε καμία μεταφυσική «αναγκαιότητα», εξωτερική προς αυτήν – ούτε στον Θεό, ούτε στις «ουσιώδεις μορφές», ούτε στους «αναγκάιους νόμους της ιστορίας».

Η δεύτερο ζήτημα αφορά τις κοινωνικές αναλύσεις του Marx. Το μεγαλύτερο προτέρημα της μαρξιστικής θεωρίας ήταν ότι έριξε φως στις θεμελιώδεις τάσεις της αυτοανάπτυξης του καπιταλισμού και των ανταγωνισμών που αυτός γεννά. Και σε αυτή την περίπτωση, όμως, η ανάλυση είναι ελλιπής και κατά μία έννοια κοντόθωρη – περιορισμένη, σε μεγάλο βαθμό, στην ευρωπαϊκή εμπειρία του δεκάτου ενάτου αιώνα. Σήμερα γνωρίζουμε ότι τα αποδιαιρθρωτικά αποτελέσματα που παράγει ο καπιταλισμός σε διεθνές επίπεδο είναι πολύ βαθύτερα από εκείνα που είχε προβλέψει ο Marx. Και τούτο μας υποχρεώνει να ριζοσπαστικοποιήσουμε και να μετασχηματίσουμε προς διάφορες κατευθύνσεις την αντίληψη του Marx για τον κοινωνικό δρώντα και τους κοινωνικούς ανταγωνισμούς.

Το τρίτο και τελευταίο ζήτημα είναι πολιτικό. Εντάσσοντας τον σοσιαλισμό στο ευρύτερο πεδίο της δημοκρατικής επανάστασης, δείξαμε ότι οι πολιτικοί μετασχηματισμοί που θα μπορούσαν να μας καταστήσουν εν τέλει ικανούς να υπερβούμε την καπιταλιστική κοινωνία βασίζονται στην πολλαπλότητα των κοινωνικών δρώντων και των αγώνων τους. Έτσι το πεδίο της κοινωνικής σύγκρουσης διευρύνεται αντί να περιορίζεται σε ένα «προνομιακό υποκείμενο» της σοσιαλιστικής αλλαγής. Πράγμα που επίσης σημαίνει ότι η διεύρυνση και η ριζοσπαστικοποίηση των δημοκρατικών αγώνων δεν έχει ως τερματικό σταθμό την επίτευξη μιας πλήρως χειραφετημένης κοινωνίας. Πάντοτε θα υπάρχουν ανταγωνισμοί, αγώνες και μερική αδιαφάνεια του κοινωνικού: πάντοτε θα υπάρχει ιστορία. Ο μύθος μιας διαφανούς και ομοιογενούς κοινωνίας – μύθος που συνε-

πάγεται το τέλος της πολιτικής— πρέπει να εγκαταλειφθεί αποφασιστικά.

Θεωρούμε ότι με το να τοποθετούμαστε απερίφραστα στο έδαφος του μετα-μαρξισμού συμβάλλουμε όχι μόνο στην αποσαφήνιση του νοήματος των σύγχρονων κοινωνικών αγώνων, αλλά και στο να αποδοθεί στον μαρξισμό η θεωρητική του αξιοπρέπεια, κάτι που μπορεί να γίνει μόνο με την αναγνώριση των περιορισμών του και της ιστορικότητάς του. Μόνο μέσα από μια τέτοια αναγνώριση θα παραμείνει το έργο του Marx ενεργό στην παράδοσή μας και στην πολιτική μας κουλτούρα.

Μτφρ. Δημήτρης Παπαζαχαρίας / Γρηγόρης Ανανιάδης

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Σ.τ.Μ.: Το άρθρο πρωτοδημοσιεύτηκε στη βρετανική επιθεώρηση *New Left Review* 166 (Νοέμ.-Δεκ. 1987), σ. 79-106· συμπεριλαμβάνεται και στο Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Λονδίνο 1990.
- 2 Slavoj Žižek, «La société n'existe pas», *L'An 2*, Παρίσι (Οκτ.-Δεκ. 1985).
- 3 Andrew Ross, *m/f* 11/12 (1986).
- 4 Alastair Davidson, *Thesis Eleven* 16, Μελβούρνη 1987.
- 5 Stanley Aronowitz, «Theory and Socialist Strategy», *Social Text* (Χειμώνας 1986-87).
- 6 Phillip Derbyshire, *City Limits* 26 (Απρ. 1985).
- 7 David Forgacs, «Dethroning the Working Class?», *Marxism Today* (Μάιος 1985).
- 8 Norman Geras, «Post-Marxism?», *New Left Review* 163 (Μάιος-Ιούνιος 1987).
- 9 Σ.τ.Μ.: Ο όρος «discourse» —ο οποίος χρησιμοποιείται πλέον ευρύτατα στη φιλοσοφία, την ψυχανάλυση και την κοινωνική θεωρία, με διαφορετικές σημασιολογικές ή εννοιολογικές αποχρώσεις αναλόγως του συγκεκριμένου θεωρητικού πλαισίου στο οποίο εντάσσεται— αποδίδεται ορθότατα στην ελληνική με τον πολύσημο όρο «λόγος». Ανακύπτει ωστόσο ένα πρόβλημα με την απόδοση του επιθετικού προσδιορισμού «discursive», του επιρρήματος «discursively» και του ουσιαστικοποιημένου επιθέτου «the discursive», καθώς η ελληνική δεν ανέχεται μιαν ανάλογη πολυσημία προκειμένου για τα αντίστοιχα παράγωγα της λέξης «λόγος» — τους όρους «λογικός», «λογικά» και «το λογικό(ν)».

Τα τελευταία χρόνια έχουν πολλαπλασιαστεί οι μεταφράσεις που επιχειρούν να θεραπεύσουν το πρόβλημα υιοθετώντας τη σύμβαση να αποδίδουν τους όρους αυτούς με τα παράγωγα του συναφούς, υποτίθεται, όρου «ρήμα»: ο όρος «discursive» αποδίδεται έτσι με το επίθετο «ρηματικός», ο όρος «discursively» με το επίρρημα «ρηματικά», ενώ ο λεκτικός τύπος «the discursive» αποδίδεται με το ουσιαστικοποιημένο επίθετο «το ρηματικό(ν)».

Μολοντί θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι περί συμβάσεων non disputandum est, θεωρούμε τη λύση αυτή απρόσφορη. Εκτός του ότι η αντικατάσταση εν μέσω οδών του λεκτικού τύπου ενός όρου από τον λεκτικό τύπο ενός άλλου για την απόδοση του ίδιου νοηματικού πλέγματος είναι άκομψη, μπορεί να προκαλέσει και εννοιολογική σύγχυση, διότι το σημασιολογικό φορτίο των λέξεων δύσκολα μπορεί να τιθασευτεί με τη συμβατική καθήλωση του νοήματος. Σε αντίθεση με τον όρο «λόγος», όρο με μακρά θητεία στα γλωσσοπαιγνία της φιλοσοφίας και της

θεολογίας, το «ρήμα» και τα παράγωγά του δύσκολα μπορούν να αποσυσχετιστούν σημασιολογικά από τη γλωσσική ενέργεια. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ η υιοθέτηση του όρου «ρηματικός» θα μπορούσε να γίνει οριακά αποδεκτή στην περίπτωση του Foucault, ο οποίος επιμένει στη διάκριση μεταξύ του «discursive» και του «extra-discursive», η υιοθέτησή του στην περίπτωση του Laclau και της Mouffe, όπως άλλωστε και του Derrida, προκαλεί εκ των πραγμάτων σύγχυση. Και τούτο, διότι ακριβώς οι τελευταίοι αρνούνται τη διάκριση αυτή, θεωρώντας ότι το «discursive» δεν παραπέμπει στο ρηθέν, το γραφέν ή το νοηθέν σε αντιδιαστολή προς μιαν εξωγλωσσική πραγματικότητα, αλλά συνιστά αντιθέτως αυτόν καθαυτόν τον νοηματικό ορίζοντα συγκρότησης των αντικειμένων (βλ. πιο κάτω στο παρόν άρθρο).

Η λύση που εδώ προκρίναμε είναι να αποδίδουμε τον επιθετικό προσδιορισμό «discursive» είτε με τη γενική ιδιότητα ή περιεχομένου «[του] λόγου» είτε, εν ανάγκη, επιστρατεύοντας σε περιφραστικές αποδόσεις τον επιρρηματικό προσδιορισμό «εν λόγω». Ο ίδιος προσδιορισμός καλύπτει και το επίρρημα «discursively». Το ουσιαστικοποιημένο επίθετο «the discursive» το αποδίδουμε με τη φράση «η διάσταση του λόγου», καθώς η αόριστη έννοια της διάστασης, με τις υπερβατολογικές περγαμνές που διαθέτει, μας επιτρέπει εν προκειμένω να διακρίνουμε τον λόγο ως καθολικό νοηματικό ορίζοντα από συγκεκριμένα μορφώματα του λόγου. Μπορεί να μην είναι η οικονομικότερη λύση, είναι όμως συνεπέστερη και λιγότερο εκτεθειμένη σε παρανοήσεις.

- 10 Όπως αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης, το εν λόγω παράδειγμα το εμπνευστήκαμε εν μέρει από τον Wittgenstein.
- 11 Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Μπέρκλεϊ 1972, σ. 84. Βλ. επίσης Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Ν. Υόρκη 1969, σ. 9.
- 12 Geras, *ό.π.*, σ. 66.
- 13 R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Μινεάπολη 1982, σ. 166-7.
- 14 Geras, *ό.π.*, σ. 69.
- 15 Ch. Taylor, *Hegel*, Κέμπριτζ 1975, σ. 109.
- 16 H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Οξφόρδη 1985, σ. 6.
- 17 W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, Ν. Υόρκη 1955, σ. 73-74.
- 18 Staten, *ό.π.*, σ. 7.
- 19 Με τρόπο παρόμοιο με εκείνον των αντιδραστικών θεωρητικών, ο Geras θεωρεί ότι μπορεί να σταθεροποιήσει το είναι των πραγμάτων μια για πάντα. Έτσι, υποστηρίζει ότι το να αποκαλεί κανείς έναν σεισμό εκδήλωση της οργής του Θεού είναι «δαισιδαιμονία», ενώ το να τον αποκαλεί «φυσικό φαινόμενο» δηλώνει «αυτό που πράγματι είναι». Το πρόβλημα βέβαια δεν συνίσταται στο ότι το να αποκαλείς, στο πλαίσιο του δικού μας πολιτισμού, ορισμένες πεποιθήσεις «δαισιδαιμονίες» ηχεί παράδοξα. Το να αντιπαραθέτεις όμως τις «δαισιδαιμονίες» προς «εκείνο που τα πράγματα είναι» συνεπάγεται: 1) ότι δεν είναι δυνατόν πλέον οι κοσμοθεωρήσεις να αλλάξουν (ότι δηλαδή οι συναφείς προς την ιδέα του «φυσικού» θεωρίες είναι αδύνατον να αποδειχτούν στο μέλλον αντιφατικές, ανεπαρκείς και κατά συνέπεια «δαισιδαίμονες»)· 2) ότι, σε αντίθεση με τους άνδρες και τις γυναίκες του παρελθόντος, διαθέτουμε σήμερα άμεση και διαφανή πρόσβαση στα πράγματα, η οποία δεν διαμεσολαβείται από καμία θεωρία. Με τέτοιες διαβεβαιώσεις, το γεγονός ότι ο Geras θεωρεί τον εαυτό του λειτουργό της αλήθειας ουδόλως εκπλήσσει. Λέγεται ότι κάποτε ο Mallarmé πίστευε ότι ήταν ο ατομικός νους που ενσάρκωνε το Απόλυτο Πνεύμα, νιώθοντας το βάρος ασήκωτο. Ο Geras υποθέτει το ίδιο για τον εαυτό του με πολύ πιο φυσικό τρόπο. Αξίζει ίσως να σημειωθεί ότι η αφελής «επαληθευσιοκρα-

τία» του Geras πολύ δύσκολα θα έβρισκε σήμερα υπερασπιστές μεταξύ φιλοσόφων *οποιουδήποτε διανοητικού προσανατολισμού*. Ο W. V. Quine, για παράδειγμα, ο οποίος πατάει γερά στη δεσπόζουσα παράδοση της αγγλοσαξονικής αναλυτικής φιλοσοφίας, γράφει: «Προσωπικά [...] πιστεύω στα φυσικά αντικείμενα και όχι στους θεούς του Ομήρου, και θεωρώ επιστημονικό σφάλμα το να πιστεύει κανείς κάτι άλλο. Αλλά, ως προς την επιστημολογική τους βάση, τα φυσικά αντικείμενα και οι θεοί διαφέρουν μόνον κατά τον βαθμό και όχι κατά το είδος. Και τα δύο είδη οντοτήτων υπεισέρχονται στη σύλληψή μας ως πολιτισμικές παραδοχές και μόνον. [...] Επιπλέον, και οι αφηρημένες οντότητες που αποτελούν την ύλη των μαθηματικών –πρόκειται σε τελευταία ανάλυση για σύνολα, για σύνολα συνόλων, κ.ο.κ.– συνιστούν άλλη μία παραδοχή στο ίδιο πνεύμα. Από επιστημολογική άποψη, και αυτές οι οντότητες είναι μύθοι, ισοδύναμοι κατά βάση με τα φυσικά αντικείμενα και τους θεούς, ούτε καλύτεροι ούτε χειρότεροι, πέρα από διαφορές στον βαθμό με τον οποίο διευκολύνουν τις σχέσεις μας με την αισθητηριακή εμπειρία». «Two Dogmas of Empiricism», στο *From a Logical Point of View*, N. Υόρκη 1963, σ. 44-45 [ελλ. έκδ.: «Δύο δόγματα του εμπειρισμού», στο Γιώργος Ρουσόπουλος (επιμ.), *Σύγχρονος εμπειρισμός*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2008].

- 20 K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Λονδίνο 1971, σ. 21 [ελλ. έκδ.: *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2013].
- 21 Ο Geras συλλογίζεται με παρόμοιο τρόπο. Αναφερόμενος σε ένα απόσπασμα του κειμένου μας όπου γράφουμε ότι «η κύρια συνέπεια της απομάκρυνσης από τη διχοτομία μεταξύ του εν λόγω και του εκτός λόγου είναι η εγκατάλειψη της αντίθεσης μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας», ο Geras νομίζει ότι κάνει μια πολύ οξυδερκή υλιστική κίνηση όταν παρατηρεί ότι: «Ένας κόσμος πραγματικά *εξωτερικός* ως προς τη σκέψη προφανώς δεν έχει νόημα έξω από την αντίθεση σκέψη-πραγματικότητα» (σ. 67). Αυτό που δεν συνειδητοποιεί είναι ότι, με αυτό που λέει, δηλώνει ότι η σκέψη δεν συνιστά μέρος της πραγματικότητας, επιβεβαιώνοντας έτσι μian αμιγώς ιδεαλιστική αντίληψη του νου. Επιπλέον, θεωρεί ότι η άρνηση της διχοτομίας σκέψη-πραγματικότητα συνεπάγεται ότι τα πάντα είναι σκέψη, ενώ το κείμενό μας αρνείται αυτή καθ'αυτήν τη διχοτομία, προκειμένου ακριβώς να επανεντάξει τη σκέψη στην πραγματικότητα. (Για μια αποδόμηση της παραδοσιακής έννοιας του «νου» μπορεί να συμβουλευτεί κανείς το έργο του Richard Rorty, *Philosophy and the Mir-*

ror of Nature, Πρίνστον 1979 [ελλ. έκδ.: *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*, Κριτική, Αθήνα 2001]).

22. Geras, *ό.π.*, σ. 49.
- 23 E. Laclau / Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Λονδίνο 1985, σ. 140.
- 24 Geras, *ό.π.*, σ. 50.
- 25 *Αυτ.*
- 26 L. Trotsky, *1905*, Λονδίνο 1971, σ. 333.
- 27 Geras, *ό.π.*, σ. 60.
- 28 Κάτι ακόμη σε σχέση με τη Rosa Luxemburg. Ο Geras ισχυρίζεται (σημ. σ. 62) ότι εμείς αρνούμαστε ότι η Rosa Luxemburg είχε αναπτύξει μια θεωρία για τη μηχανιστική κατάρρευση του καπιταλιστικού συστήματος. Δεν είναι έτσι. Εκείνο που θέλαμε να υπογραμμίσουμε είναι ότι κανείς δεν πήρε τη μεταφορά της μηχανιστικής κατάρρευσης τόσο σοβαρά ώστε να την πιστεύει κυριολεκτικά· και ότι κατά συνέπεια όλοι οι μαρξιστές συγγραφείς της περιόδου της Δευτέρας Διεθνούς συνδύαζαν στις θεωρίες τους για το τέλος του καπιταλισμού, σε διαφορετικές αναλογίες, τους αντικειμενικούς νόμους και τη συνειδητή ταξική παρέμβαση. Μια δεύτερη παρατήρηση που κάνουμε στο εν λόγω απόσπασμα –και εδώ ναι, η ερμηνεία μας διαφέρει προφανώς από εκείνη του Geras– είναι ότι, επειδή η λογική του αυθορμητισμού δεν της αρκούσε για να θεμελιώσει την ταξική φύση των κοινωνικών δράσεων, η Luxemburg αναγκάστηκε να αναζητήσει μια διαφορετική θεμελίωση και να επικαλεστεί τη σκλήρυνση των αντικειμενικών νόμων της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Μια διεξοδική ανάλυση του θέματος θα απαιτούσε προφανώς πολύ περισσότερο χώρο από αυτόν που διαθέτουμε εδώ.
- 29 Θα θέλαμε να υπογραμμίσουμε ότι, κατά την άποψή μας, οι διάφοροι αντικαπιταλιστικοί αγώνες αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της δημοκρατικής επανάστασης, τούτο όμως δεν συνεπάγεται ότι ο σοσιαλισμός είναι *κατ' ανάγκην* δημοκρατικός. Ο τελευταίος ως μορφή οικονομικής οργάνωσης που βασίζεται στην εξάλειψη της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής μπορεί να είναι, για παράδειγμα, αποτέλεσμα γραφειοκρατικής επιβολής, όπως συμβαίνει στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης. Υπ' αυτήν την έννοια, ο σοσιαλισμός μπορεί κάλλιστα να είναι εντελώς ξένος προς τη δημοκρατική επανάσταση. Η συμβατότητα του σοσιαλισμού με τη δημοκρατία, κάθε άλλο παρά αξιωματική, είναι συνεπώς το αποτέλεσμα ενός ηγεμονικού αγώνα για τη συνάρθρωση των δύο.

ΠΡΩΙΝΗ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ Η ΑΥΓΗ