



Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης Και Ιστορίας

Κατεύθυνση Κοινωνικής Θεωρίας και Πολιτικής Φιλοσοφίας

Το Πρόβλημα του Μεθοδολογισμού

Η πραγματοποιημένη συνείδηση και ο αφηρημένος φορμαλισμός του νεοκαντιανισμού

Ονοματεπώνυμο: Γιώργος Φράγκος

A.M: 1123m049

Υπεύθυνος Καθηγητής: Γιώργος Φαράκλας-Ματορίκος

Αθήνα 2024

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	4
Κεφάλαιο 1ο: Ο Νεοκαντιανισμός του Μαρβούργου και της Νοτιοδυτικής Γερμανίας.....	13
A) Από τη Δυνατότητα της Εμπειρίας στη Δυνατότητα της Επιστήμης	14
i) <i>Hermann Cohen</i>	14
ii) <i>Paul Natorp</i>	18
iii) <i>Ernst Cassirer</i>	24
B) Η Δυνατότητα της Επιστήμης της Ιστορίας και η Αξιακή Σχέση	32
iv) <i>Wilhelm Windelband</i>	34
v) <i>Heinrich Rickert</i>	41
Κεφάλαιο 2ο: Κοινωνική Ολότητα και Πραγματοποίηση στον Lukács	61
A) Η Διαλεκτική του Εμπορεύματος	63
B) Η Αλήθεια του Φετιχισμού του Εμπορεύματος.....	73
Γ) Από τον Τρόπο Παραγωγής στην Κοινωνική Ολότητα	77
Δ) Οι Αντινομίες της Αντιδιαλεκτικής Σκέψης	88
Κεφάλαιο 3ο: Η Κριτική του Νεοκαντιανισμού και η Δυνατότητα της Αποπραγματοποίησης	102
A) Η Αμεσότητα της Νεοκαντιανής Θεωρητικής Συνείδησης	104
B) Τα Αδιέξοδα της Καντιανής και Νεοκαντιανής Πρακτικής Συνείδησης	111
Γ) Οι Αντικειμενικοί Όροι Δυνατότητας της Αποπραγματοποίησης της Συνείδησης	115

Επίλογος.....	124
Γλωσσάρι.....	129
Βιβλιογραφία.....	130

Εισαγωγή

Αν έπρεπε να συνοψίσουμε με δύο λόγια το εγχείρημα ετούτης της διπλωματικής εργασίας θα λέγαμε ότι αποτελεί μία ομολογουμένως εκτενή και σχολαστική προσπάθεια να εξηγηθεί πώς γίνεται μία τόσο αφηρημένη, περίπλοκη και εκλεπτυσμένη επιστημολογική θεωρία όπως ο νεοκαντιανισμός του Μαρβούργου ή της Νοτιοδυτικής Γερμανίας να αναχθεί στο τέλος της ημέρας στις σχέσεις παραγωγής της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας.

Ο György Lukács στο δοκίμιό του *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου* κάνει ακριβώς αυτό. Τραβώντας από τον φετιχισμό του εμπορεύματος του Karl Marx, φετιχισμός ο οποίος ανάγεται και εξηγείται με την σειρά του από τις ανταλλακτικές σχέσεις της εμπορευματικής κοινωνίας και συγκεκριμένα την *πραγματική αφαιρετική διαδικασία* που βρίσκεται στην καρδιά της εμπορευματικής μορφής, ο Lukács επιχειρεί να εξηγήσει τον νεοκαντιανισμό ως συνειδησιακό (φιλοσοφικό) φαινόμενο. Η πραγμοποίηση, η οποία ως φαινόμενο και ως έννοια συνίσταται εν ολίγοις στην γενίκευση της φετιχιστικής δομής της εμπορευματικής μορφής ώστε να εγκολπώνει ολόκληρη την εμπορευματική κοινωνία, είναι για τον Lukács εκείνη η κοινωνικό-οντολογική συνθήκη που προκαλεί αναγκαία την εμφάνιση και εξηγεί την ουσία της φορμαλιστικής φιλοσοφίας του νεοκαντιανισμού.

Σε αυτήν την εργασία λοιπόν θα ακολουθήσουμε όσο πιο διεξοδικά και διεισδυτικά μπορούμε εκείνη την συλλογιστική πορεία που ενώνει σε μία ενιαία θεώρηση τις πιο αφηρημένες έννοιες και θέσεις της επιστημολογικής σχολής του Μαρβούργου και της Νοτιοδυτικής Γερμανίας με τις πιο συγκεκριμένες διεργασίες στον τρόπο παραγωγής. Αυτό που θα κάνουμε επομένως είναι σε πρώτη φάση να ανασυγκροτήσουμε λεπτομερειακά τον νεοκαντιανισμό του Μαρβούργου και της Νοτιοδυτικής Γερμανίας, ώστε να ξέρουμε τι είναι αυτό που προσπαθούμε να εξηγήσουμε. Ύστερα, θα ανασυγκροτήσουμε από την μαρξιστική παράδοση ό,τι κρίνεται απαραίτητο ώστε να εξηγήσουμε την νεοκαντιανή φιλοσοφία ως κοινωνικό-ιστορικό φαινόμενο. Αυτό περιλαμβάνει φυσικά την έννοια της πραγμοποίησης, αλλά και ό,τι αυτή με την σειρά της προϋποθέτει ώστε να μπορεί να σταθεί ως έννοια, δηλαδή τον φετιχισμό του εμπορεύματος και κατ' επέκταση και την μαρξική θεωρία της αξίας, της εμπορευματικής μορφής και της αξιακής έκφρασης, όπου ο Marx εντοπίζει το μυστικό του φετιχισμού του εμπορεύματος.

Στο τέλος της διαδρομής και στον βαθμό που το εγχείρημα είναι επιτυχές, θα μπορούμε να πούμε με σαφήνεια τι είναι αυτό ακριβώς στις σχέσεις παραγωγής της εμπορευματικής κοινωνίας που παράγει αφηρημένες-φορμαλιστικές επιστημολογίες όπως ο νεοκαντιανισμός του Heinrich Rickert, και

να δείξουμε ενδελεχώς ποια είναι η διαδικασία κατά την οποία τα «βάθη» της εμπορευματικής μορφής καθορίζουν τα «ύψη» μίας φιλοσοφικής παράδοσης που φιλοδοξεί να φανερώσει τους λογικούς όρους δυνατότητας της διαδικασίας εννοιολόγησης (Begriffsbildung) στις ιστορικές επιστήμες.

Για ποιον λόγο λοιπόν να θέλουμε να κάνουμε κάτι τέτοιο; Η απάντηση δεν είναι τόσο προφανής εκ πρώτης όψεως. Στον βαθμό που μία θέση σαν κι αυτή του Lukács περί νεοκαντιανισμού πράγματι ισχύει, μετασχηματίζονται ριζικά οι όροι υπό τους οποίους πρέπει να σκεφτόμαστε την σχέση της κοινωνικής θεωρίας με την φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών (με την επιστημολογία τους). Αν ο τρόπος παραγωγής πράγματι καθορίζει την παραγωγή φιλοσοφίας, τότε κάθε κοινωνική θεωρία ή επιστημολογία δεν μπορεί παρά να ξεκινάει *in medias res*. Διότι προκειμένου να κάνουμε φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών θα χρειαζόμαστε την κοινωνική θεωρία που θα εξηγήσει τους όρους υπό τους οποίους διεξάγεται η φιλοσοφική παραγωγή της επιστημολογίας, συνεπώς τον τρόπο που οι κοινωνικές σχέσεις διαμεσολαβούν και καθορίζουν την φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών. Ταυτόχρονα όμως και αντίστροφα θα χρειαζόμαστε και την φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών για να φτάσουμε στην αληθή κοινωνική θεωρία που θα είναι σε θέση να ανακαλύψει τους όρους υπό τους οποίους διεξάγεται και παράγεται η φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών. Σε ένα τέτοιο σενάριο η γνώση της κοινωνίας και η γνώση της γνωσιοθεωρίας της κοινωνίας προϋποθέτουν και παράγουν αμοιβαία η μία την άλλη.

Αυτό δεν είναι άλλο βέβαια από ένα πρόβλημα θεμελίωσης και λογικής προτεραιότητας, ένα ερώτημα περί κότας ή αυγού, το οποίο πιστεύουμε μπορεί να λυθεί μόνο με μία διαλεκτική προσέγγιση της σχέσης κοινωνικής θεωρίας και επιστημολογίας των κοινωνικών επιστημών. Η απάντηση σε ένα τέτοιο πρόβλημα, που κατά την γνώμη μας βρίσκεται στο *Hegel contra Sociology*¹ της Gillian Rose, προϋποθέτει όμως να αποδειχθεί πρώτα ότι ένα τέτοιο πρόβλημα *υφίσταται* και είναι *έγκυρο*. Αν καταφέρουμε λοιπόν και ισχυριστούμε πειστικά ότι η έννοια της πραγματοποίησης εξηγεί την νεοκαντιανή επιστημολογία, βάζουμε την κοινωνική θεωρία *πριν* από την επιστημολογία της κοινωνίας με τον ίδιο τρόπο που η υπερβατολογική φιλοσοφία βάζει τον εαυτό της *πίσω* απ' την εμπειρία ως όρο δυνατότητάς της. Με αυτόν τον τρόπο αναποδογυρίζουμε την καθιερωμένη και συνηθισμένη λογική σειρά (πρώτα γνωσιολογία, ύστερα γνώση του αντικειμένου) χωρίς όμως να την φιξάρουμε από πίσω της: η σχέση τους μένει κυκλική κι επομένως προβληματοποιείται, καθίσταται απορία.

Αρχίζουμε έτσι να ψηλαφίζουμε αυτό που η Gillian Rose κριτικά αποκαλεί *μεθοδολογισμό*, δηλαδή την ιδέα ότι μπορούμε να βρούμε μία ορθή (κατ' ανάγκη φορμαλιστική) μέθοδο την οποία

1 Gillian Rose, *Hegel contra Sociology*, The Athlone Press, Λονδίνο 1995.

στην συνέχεια θα *εφαρμόσουμε* στα συγκεκριμένα περιεχόμενα των επιστημονικών μας αντικειμένων. Η εγγεληνή θέση ότι η μέθοδος της γνώσης και το αντικείμενο της γνώσης αλληλοδιαμεσολαβούνται και αλληλοσυγκροτούνται μπορεί να υποστηριχθεί ικανοποιητικά μόνο αν πρώτα έχει καταδειχθεί ότι η σχέση τους δεν μπορεί να είναι αντι-διαλεκτική· άλλωστε χωρίς την ανάδειξη των εμμενών αδιεξόδων της αντι-διαλεκτικής σκέψης κάθε δικός μας ισχυρισμός θα ήταν αντι-διαλεκτικός.

Στην πραγματικά εντυπωσιακή και αξιοθαύμαστη θεωρία περί Begriffsbildung (συγκρότησης εννοιών) του Heinrich Rickert για τις ιστορικές επιστήμες του πολιτισμού (Kulturwissenschaften) έχουμε στην ουσία μία *υποστασιοποιημένη* μέθοδο. Ο Rickert ανήκοντας μεν στην κριτική παράδοση του Kant πράγματι φροντίζει να απορρίπτει την μεταφυσική για χάρη της επιστημολογίας, όμως παρόλα αυτά συγκροτεί μία επιστημολογία και μεθοδολογία των ιστορικών επιστημών, η οποία εφόσον είναι αφηρημένη-φορμαλιστική παραμένει *εξωτερική και θεμελιωδώς ξένη προς τα περιεχόμενα στα οποία καλείται να εφαρμοστεί*. Δεν υποστασιοποιείται με την μεταφυσική έννοια, αλλά με την έννοια ότι η διαλεκτική σχεσιακή ενότητα μεθόδου-αντικειμένου *διασπάται σε δύο μέρη* που νοούνται ως (επιστημολογικά) αυθυπόστατα και μόνο σε δεύτερο χρόνο σχετιζόμενα.

Όταν διασπάμε την διαλεκτική ενότητα μεθόδου κι αντικειμένου είναι σαν να προσπαθούμε να ανακαλύψουμε πώς η σχέση των σημείων με το κέντρο του κύκλου συγκροτούν τον κύκλο, και όχι πως ο κύκλος ως σχέση συγκροτεί τα σημεία και το κέντρο. Η υποστασιοποίηση επομένως εδώ εννοείται ως αυτή η διαδικασία που πρώτα χωρίζει (επιστημο)λογικά την κότα και τ' αυγό κι ύστερα ψάχνει να βρει τι έρχεται λογικά πρότερο. Ο μεθοδολογισμός συνίσταται σε αυτήν ακριβώς την διάσπαση και την προσπάθεια να ανευρεθεί η λογική πρωτοκαθεδρία μεταξύ δύο επιστημολογικά αυθύπαρκτων όρων και κατ' επέκταση η ορθή, φορμαλιστική μέθοδος γνώσης του αντικειμένου.

Στην περίπτωση του νεοκαντιανισμού που δεν αφορά κότες και αυγά αλλά την επιστημονική γνώση, οι υπερβατολογικοί όροι δυνατότητας της επιστημονικής ιστορίας αν και αντλούνται απο την δοσμένη επιστήμη της ιστορίας δεν συγκροτούνται από τα αντικείμενα της ιστορίας, μονάχα τα συγκροτούν· *έρχονται λογικά πρώτοι*. Το ότι αυτοί οι όροι ανακαλύπτονται αναδρομικά δεν θίγει την λογική-συγκροτητική προτεραιότητά τους. Από την άλλη, η επιστήμη της ιστορίας ιστορικά-χρονικά πρώτη και θεωρείται δοσμένη· όμως *έρχεται λογικά δεύτερη*. Αν λοιπόν δουλειά της φιλοσοφίας είναι να ανασκάψει τους λογικούς όρους δυνατότητάς της επιστήμης, δουλειά της επιστήμης είναι παράσχει το εμπειρικό σώμα γνώσης από το οποίο θα αντληθούν οι όροι δυνατότητας της γνώσης. Επομένως οι όροι δυνατότητας έρχονται χρονικά δεύτεροι, αλλά άπαξ και ανακαλυφθούν θεωρούνται λογικά πρότεροι και συγκροτητικοί της εμπειρικής επιστήμης. Κι αντίστροφα: η εμπειρική επιστήμη έρχεται

ιστορικά-χρονικά πρώτη, αλλά λογικά έρχεται πάντα δεύτερη και συγκροτημένη από τους απριωρικούς όρους δυνατότητάς της.

Εδώ έχουμε ένα οφθαλμοφανές παράδοξο: οι όροι δυνατότητας έρχονται χρονικά δεύτεροι και συγκροτούν τις ιστορικές επιστήμες, αλλά δεν συγκροτούνται από αυτές και οι επιστήμες της ιστορίας έρχονται πρώτες ως δοσμένες και παρέχουν στην υπερβατολογική μέθοδο το πεδίο απ' όπου ανασκάπτονται οι όροι δυνατότητας τους, όμως τα δοσμένα περιεχόμενά αυτών των επιστημών δεν μπορούν να επιδράσουν πίσω στους όρους δυνατότητας τους. Εν ολίγοις, οι όροι συγκροτούν και ανακαλύπτονται και οι επιστήμες συγκροτούνται και ανακαλύπτουν. Οι δύο όροι της γνωσιακής σχέσης λοιπόν υποστασιοποιούνται επιστημολογικά και σχετίζονται εξωτερικά και μάλιστα με όρους καταμερισμού της επιστημολογικής εργασίας.

Τούτη εδώ η φιλοσοφία είναι εμφανώς αντι-διαλεκτική και «μεθοδολογίστικη» κατά την ροζιανή έννοια. Όμως για να αρχίσουμε να εξερευνούμε βαθύτερα τι ακριβώς είναι ο μεθοδολογισμός και τι θα σήμαινε μία υπέρβαση του προβλήματος του μεθοδολογισμού μέσω μίας διαλεκτικής προσέγγισης, πρέπει, όπως είπαμε, πρώτα να δείξουμε επαρκώς ότι είναι και θα παραμένει μάταια οποιαδήποτε επιστημολογική θεωρία προσπαθεί να οικοδομήσει με τον τρόπο της Σχολής της ΝΔ Γερμανίας ή του Μαρβούργου ένα αφηρημένο-φορμαλιστικό σύστημα το οποίο αναζητά τις συγκροτητικές του αντικειμένου μορφές σε αφαίρεση από τα υπό μορφοποίηση περιεχόμενα και σε αφαίρεση από την συγκεκριμένη κοινωνική ολότητα στην οποία εντάσσεται.

Εμείς λοιπόν πρέπει τώρα να δείξουμε ότι η κοινωνική πραγματικότητα όπως την γνωρίζει η κοινωνική θεωρία (θεωρία αξίας και πραγματοποίηση) διαμεσολαβεί την φιλοσοφική παραγωγή της επιστημολογίας των κοινωνικών επιστημών με τέτοιο τρόπο, ώστε να *απαγορεύει* στην επιστημολογία να οικοδομείται ανεξάρτητα από την γνώση του αντικειμένου της, της συγκεκριμένης κοινωνικής πραγματικότητας από την οποία ξεπηδάει. Αν το καταφέρουμε αυτό τότε θα έχουμε δείξει πως μια μεθοδολογίστικη προσέγγιση είναι και θα παραμένει ανίκανη να πετύχει τους δικούς της σκοπούς και θα έχουμε θεμελιώσει την εγκυρότητα του προβλήματος του «μεθοδολογισμού».

Τώρα που ευελπιστούμε ότι αποσαφηνίσαμε επαρκώς και τι σκοπεύουμε να υποστηρίξουμε και τι συνεπάγεται αυτό για την φιλοσοφία και την κοινωνική επιστήμη, ας πούμε και δύο παραπάνω λόγια για το πώς σκοπεύουμε να το κάνουμε. Το εγχείρημά μας στηρίζεται αποκλειστικά σε πρωτογενή βιβλιογραφία διότι η εργασία φιλοδοξεί να είναι δευτερογενής και όχι τριτογενής. Σε ό,τι αφορά τον νεοκαντιανισμό του Μαρβούργου και της Νοτιοδυτικής Γερμανίας η εξαιρετική επιμέλεια του Sebastian Luft στο *The Neo-Kantian Reader* είναι αυτή που θα μας επιτρέψει να ανασυγκροτήσουμε τους

Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Ernst Windelband και Heinrich Rickert με περισσότερη ή λιγότερη λεπτομέρεια από τα δικά τους κείμενα. Θα διαβάσουμε αποσπάσματα από βιβλία όπως το *Τα όρια της εννοιολογικής συγκρότησης στη φυσική επιστήμη* του Rickert ή άρθρα όπως το *Για την αντικειμενική και υποκειμενική θεμελίωση της γνώσης* του Natorp. Όλη η βιβλιογραφία, η οποία λάβαμε υπόψη μας, για τον νεοκαντιανισμό είναι αγγλόφωνη, και γι' αυτόν τον λόγο φτιάξαμε ένα μικρό τρίγωνο γλωσσάρι που αναπαριστά τις δικές μας μεταφράσεις: διαβάσαμε τους όρους στα αγγλικά, παραθέσαμε τους γερμανικούς όρους για λόγους διευκόλυνσης, και τους μεταφράζουμε στα ελληνικά. Έτσι, ο αναγνώστης μπορεί αν θέλει να έχει εικόνα και για τον πρωτότυπο γερμανικό όρο, και από ποια αγγλική λέξη επιχειρεί να γίνει η μετάφραση στην ελληνική.

Ο τρόπος με τον οποίο προσπαθήσαμε να γράψουμε την εργασία είναι γραμμικός, συστηματικός και συλλογιστικός. Προσπαθήσαμε δηλαδή να ανασυγκροτούμε την εκάστοτε θεωρία με όρους λογικής συνεπαγωγής και συνέχειας ή απάντησης σε προβλήματα κι ερωτήματα που γεννώνται από τους προηγούμενους συλλογισμούς. Στον νεοκαντιανισμό για παράδειγμα προσπαθήσαμε να δώσουμε ζωή στην αναζήτηση των όρων δυνατότητας δείχνοντας πώς χωρίς τον τάδε όρο δυνατότητας της μία έννοια ή μία λογική διαδικασία θα ήταν ανέφικτη. Στον εγγελιανό μαρξισμό προσπαθήσαμε να εκθέτουμε την αντιφατική συγκρότηση των εννοιών και την κινητικότητα και τις αντιστροφές των όρων. Μία τέτοια προσπάθεια δεν θα μπορούσε να είχε καν επιχειρηθεί αν δεν ακολουθούσαμε την πρωτογενή βιβλιογραφία εκ του σύνεγγυς. Χωρίς αυτήν την σχολαστική ανάγνωση γραμμή-γραμμή πιστεύουμε θα ήμασταν καταδικασμένοι να συνοψίζουμε ή να περιγράφουμε κάτι που δίνεται έτοιμο, αντι να προσπαθούμε να εκδιπλώνουμε την κυοφορία της σκέψης, την διαδικασία γένεσής των εννοιών της.

Κυρίως στο πρώτο κεφάλαιο, εκείνο του νέο-καντιανισμού, ενσωματώσαμε μερικά παραπάνω παραδείγματα όχι μονάχα για λόγους ευμάθειας, αλλά και αισθητικής. Κάναμε εναλλαγές μεταξύ αυστηρού φιλοσοφικού λόγου και εκφράσεων στην καθομιλουμένη και ρίξαμε και μια στάλα καθημερινού προφορικού λόγου, ώστε να δροσίσουμε λίγο την ξηρότητα της αυστηρής νεοκαντιανής αργκό και του επιστημολογικού της λόγου και να δώσουμε λίγη ρευστότητα και ροή σε ένα κατα τ' άλλα τεχνικό και πυκνογραμμένο κείμενο. Ελπίζουμε ότι κάναμε την εργασία να ρέει λίγο πιο εύκολα και πιο ευχάριστα χωρίς να θυσιάσουμε τίποτα από την ακρίβεια και την αυστηρότητα του συστηματικού φιλοσοφικού λόγου.

Από εκτατική άποψη επιλέξαμε στο πρώτο κεφάλαιο να αφιερώσουμε πολύ περισσότερες σελίδες στον Heinrich Rickert απ' ό,τι σε όλους τους υπόλοιπους νεοκαντιανούς. Αυτό διότι για να ανασυγκροτήσουμε τα εντατικά τα αβυσσαλέα βάθη του Rickert χρειαστήκαμε περισσότερο χώρο.

Όμως γιατί να αποφασίσουμε να ευνοήσουμε την εντατική ανασυγκρότηση του Rickert και όχι του ας πούμε του Cohen ή του Windelband; Η απόφαση αυτή πιστεύουμε εξυπηρετεί καλύτερα τους σκοπούς μας: κατ' αρχάς, ο Heinrich Rickert είναι ο μοναδικός νεοκαντιανός στον οποίο ο Lukács αναφέρεται ρητά και που ασκεί στοχευμένη κριτική στο δοκίμιό του περί πραγματοποίησης. Όμως φυσικά ο λόγος που ο Lukács επιλέγει τον Rickert ανάμεσα στους υπόλοιπους πόρρω απέχει απ' το να είναι τυχαίος.

Ο Rickert είναι πράγματι η πιο επεξεργασμένη εκδοχή του νεοκαντιανισμού της Νοτιοδυτικής Γερμανίας όπως αυτός εισάχθηκε από τον ιδρυτή του Wilhelm Windelband. Ο Rickert λοιπόν γονιμοποιεί τον σπόρο του προγράμματος του Windelband με την λογική θεμελίωση και την εννοιολογική ανάπτυξη που αρμόζει σε έναν φιλοσοφικό πλάτανο από τις βαθιές του ρίζες του μέχρι και τα ψηλά του φυλλώματα. Και όλο το πρόγραμμα της ΝΔ Σχολής είναι να αντιπαρατεθεί στην υπαγωγή των ιστορικών επιστημών στις φυσικές επιστήμες, πράγμα που η ΝΔ Σχολή ισχυρίζεται ότι κάνει το Μαρβούργο· οι Windelband και Rickert θέλουν να εξασφαλίσουν και να εγκαθιδρύσουν την επιστημολογική και μεθοδολογική ιδιαιτερότητα και των ιστορικών επιστημών που αναλογεί στην ιδιάζουσα και αυθυπόστατη φύση τους.

Επομένως η φιλοσοφία της επιστήμης που κάνει η ΝΔ Σχολή είναι μία φιλοσοφία των *κοινωνικών επιστημών*, ενώ εκείνη που κάνει το Μαρβούργο - με εξαίρεση τον Cassirer - είναι των *φυσικών επιστημών*. η δική μας στόχευση είναι να κλονίσουμε τον αφηρημένο-φορμαλιστικό μεθοδολογισμό στις κοινωνικές επιστήμες αξιοποιώντας την μαρξιστική κοινωνική θεωρία. Είναι λοιπόν προφανές για ποιο λόγο η ΝΔ Σχολή ταιριάζει καλύτερα στις ανάγκες και τους σκοπούς μας και αξίζει περισσότερη από την προσοχή μας. Εφόσον όμως είναι η ΝΔ Σχολή εκείνη που κάνει φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών, γιατί να πρέπει να μιλήσουμε και για το Μαρβούργο; Για να απαντήσουμε σε αυτήν την ερώτηση πρέπει να συζητήσουμε λίγο παραπάνω την σχέση των δύο σχολών.

Ο Hermann Cohen και η Σχολή του Μαρβούργου που αυτός ίδρυσε προηγούνται ιστορικά και λογικά της ΝΔ Σχολής . Ο θεωρητικός ριζοσπαστισμός του Cohen συνίστατο κυρίως στην επίθεσή του σε μεταφυσικές και ψυχολογιστικές ερμηνείες του Kant. Αν ο ψυχολογισμός ρέπει προς τον υποκειμενισμό και η μεταφυσική σε έναν αντικειμενόστροφο δογματισμό, αυτό που ο Cohen επιτυγχάνει είναι να αναστηλώσει την *κριτική* διάσταση της καντιανής φιλοσοφίας. Ο Hermann Cohen λοιπόν δεν ενδιαφέρεται ούτε για την φύση του Αντικειμένου αυτού τούτου, ούτε για τις νοητικές διεργασίες του Υποκειμένου, αλλά για την φύση των *όρων δυνατότητας που καθιστούν την επιστημονική γνώση εφικτή*. Αν οι ψυχολογιστές κοιτάνε τους παίχτες, οι αφελείς ρεαλιστές κοιτάνε την σκακιέρα μαζί με τα πιόνια της και οι μεταφυσικοί ψάχνουν να βρουν την ουσία του σκακιού, τότε ο Cohen κοιτάει τις *έννοιες και τους κανόνες* που καθιστούν το παιχνίδι εφικτό.

Αν λοιπόν οι μεν και οι δε εκπίπτουν είτε σε ψυχολογισμό είτε σε αφελή εμπειρισμό είτε και σε μεταφυσική, ο Cohen διασώζει και αναστηλώνει το υπερβατολογικό στοιχείο στον υπερβατολογικό ιδεαλισμό του Kant. Η παράδοση της ΝΔ Σχολής λοιπόν θα ήταν ανέφικτη χωρίς την κληρονομιά του Hermann Cohen· αν μου επιτρέπεται το αστείο, το Μαρβούργο είναι λογοθετικός ο όρος δυνατότητας της ΝΔ Σχολής. Τι ακριβώς σημαίνει όμως αυτό; Η ΝΔ Σχολή είπαμε έρχεται να αντιπαρατεθεί στο Μαρβούργο. Όμως Μαρβούργο και ΝΔ Σχολή μιλάνε την ίδια υπερβατολογική γλώσσα. Οι Cohen και Natorp αναζητούν τους όρους δυνατότητας των φυσικών επιστημών. Ο Cassirer έρχεται - σχηματικά μιλώντας - να επεκτείνει την υπερβατολογική μέθοδο των Cohen και Natorp και στις επιστήμες του πολιτισμού. Χωρίς το πρόγραμμα του Cohen και την έκθεση της λογικής της συγκρότησης των αντικειμένων στις φυσικές επιστήμες από τον Natorp, ο Cassirer θα ήταν ανέφικτος. Χωρίς να θέλουμε τώρα να μπορούμε σε λεπτομέρειες, η φιλοσοφία των συμβολικών μορφών του Cassirer που επεκτείνει το Μαρβούργο και στις επιστήμες του πολιτισμού θα δεχθεί σκληρή κριτική από την ΝΔ Σχολή. Εν ολίγοις, Νοτιοδυτική Γερμανία χωρίς Μαρβούργο είναι κάτι σαν να λέμε Hegel χωρίς Kant.

Για να φτάσουμε λοιπόν στην Begriffsbildung των ιστορικών επιστημών από τον Rickert, έπρεπε πρώτα να περάσουμε από την αναστήλωση της κριτικής φιλοσοφίας και την μετάβαση από τους όρους δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει (Kant) σε εκείνους της επιστήμης συγκεκριμένα (Cohen), την ανάπτυξη της λογικής της εννοιολόγησης στις φυσικές επιστήμες (Natorp), και από έναν Cassirer που η ΝΔ Σχολή θεωρεί ότι αποτυγχάνει να συλλάβει την ιδιάζουσα λογική των επιστημών του πολιτισμού, και αναθέτει στον εαυτό του να το φέρει εις πέρας το ίδιο. Η ΝΔ Σχολή δεν μπορεί ούτε να εννοηθεί γενικά, ούτε να παρουσιαστεί στα πλαίσια μίας διπλωματικής εργασίας εκτός του διαλόγου στον οποίο εντάσσεται και στην προβληματική στην οποία εντοπίζεται και παίρνει σθεναρά θέση.

Εφόσον λοιπόν ολοκληρώσουμε το υπερβατολογικό μας ταξίδι θα κατευθυνθούμε στον μαρξισμό που φιλοδοξεί να εξηγήει φαινόμενα της συνείδησης με αναφορά σε κοινωνικές σχέσεις και συγκεκριμένα σε σχέσεις παραγωγής. Θα δούμε πως η διαδικασία συγκρότησης της εμπορευματικής μορφής, εκείνης της αντιφατικής ενότητας χρηστικής και ανταλλακτικής αξίας, επιτυγχάνεται χάρη σε μία αφαιρετική διαδικασία που εξομοιώνει ανόμοια προϊόντα ώστε να τα καταστήσει ανταλλάξιμα, να τα καταστήσει δηλαδή εμπορεύματα. Θα δούμε πως αυτή η αναγκαία για την ανταλλαξιμότητα αφαιρετική διαδικασία καταλήγει να διαστρεβλώνει εξίσου αναγκαία την φανέρωση της ουσίας των ανταλλακτικών σχέσεων, και πως η αλήθεια του φетиχισμού του εμπορεύματος δεν μπορεί παρά να φανερωθεί ψευδώς.

Θα δούμε πως αυτή η ψευδής φανέρωση είναι αντικειμενική ιδιότητα της εμπορευματικής κοινωνίας και όχι υποκειμενικό σφάλμα της συνείδησης. Έτσι θα κατανοήσουμε γιατί η εμπορευματική

μορφή δεν είναι κάτι πραγμασιδές, αλλά ένα σύνολο σχέσεων που μετασχηματίζουν τις υλικές ιδιότητες των χρηστικών αξιών σε ανταλλακτικές αξίες με τέτοιο τρόπο που όμως κάνουν τις σχέσεις και τις μορφές αυτές να εμφανίζονται ως πράγματα. Εν ολίγοις, διερχόμενοι από την σχεσιακή οντολογία της εμπορευματικής μορφής και τον αναγκαία φετιχιστικό χαρακτήρα της φανέρωσής της θα αποκαλύψουμε τον πυρήνα της πραγματικής αφαιρετικής διαδικασίας στον τρόπο παραγωγής που γεννά την πραγματοποίηση και που αργότερα θα εξηγήσει τον αφηρημένο φορμαλισμό του νεοκαντιανισμού.

Όταν λοιπόν θα έχουμε ανασυγκροτήσει και την έννοια της πραγματοποίησης και το μαρξιστικό μας εννοιολογικό οπλοστάσιο είναι έτοιμο, θα προχωρήσουμε στην κριτική του Lukács στον Immanuel Kant. Η κριτική του Lukács στον Kant θα αποτελέσει το θεωρητικό έδαφος απ' όπου θα ξεπηδήσει τόσο η δική του κριτική στον νεοκαντιανισμό, όσο και η δική μας – έστω περιορισμένη - προσπάθεια να συμπληρώσουμε στην κριτική ό,τι λανθάνει εντός της αλλά απουσιάζει σε ρητή μορφή. Επομένως τόσο θα ανασυγκροτήσουμε την κριτική του Lukács, όσο και θα την χρησιμοποιήσουμε εμείς οι ίδιοι. Το δεύτερο κεφάλαιο θα ολοκληρωθεί με την ολοκλήρωση της κριτικής στον Kant.

Το τρίτο κεφάλαιο θα αναλάβει να ολοκληρώσει την κριτική στον νεοκαντιανισμό και να καταδείξει πως η σκοπιά του προλεταριάτου είναι εκείνη η δυνητικά αποπραγματοποιητική σκοπιά που καθιστά εφικτή την υπέρβαση της πραγματοποίησης της συνείδησης. Να απαντήσει δηλαδή στο επιστημολογικό ερώτημα πώς γίνεται ενώ πάντα βρίσκουμε τον εαυτό μας εν μέσω πραγματοποίησης να καταφέρνουμε και να την υπερβαίνουμε και να συλλαμβάνουμε την ουσία τόσο της ίδιας της πραγματοποίησης όσο και των παράγων της στο επίπεδο της συνείδησης. Αν και ο Lukács, τουλάχιστον στο δοκίμιο του *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου* απ' το οποίο αφορμώμαστε, δεν ασκεί ρητά κριτική στην πρακτική φιλοσοφία του νεοκαντιανισμού, θα αναλάβουμε εμείς να δείξουμε πως η κριτική στην νεοκαντιανή επιστημολογία μαζί με την κριτική στην πρακτική φιλοσοφία του ίδιου του Kant αρκούν για να εξαχθεί η κριτική στην νεοκαντιανή πρακτική φιλοσοφία έστω σε αδρές γραμμές και σε ένα αφηρημένο επίπεδο· μία κριτική που θα μπορούσε να αποτελεί τον θεωρητικό κορμό για την κριτική της κάθε επιμέρους πρακτικής φιλοσοφίας των επιμέρους νέο-καντιανών φιλοσόφων.

Απο βιβλιογραφική άποψη το μόνο που θα χρησιμοποιήσουμε για το μαρξιστικό μέρος της εργασίας είναι το *Κεφάλαιο* του Marx (πρώτος τόμος) και η *Πραγμοποίηση* του Lukács. Η εν λόγω λουκατσιανή κριτική θα είναι τόσο εμμενής - αναδεικνύοντας τις αντινομίες της καντιανής και νεοκαντιανής σκέψης - όσο και υπερβατική: εφόσον καταδειχθούν τα εμμενή της αδιέξοδα θα γίνει αναγωγή τους στην πραγμοποιητική λειτουργία της εμπορευματικής κοινωνίας. Τα δύο αυτά

κείμενα έχουν (ευτυχώς) μεταφραστεί στα ελληνικά, οπότε κάθε έννοια λαμβάνεται απευθείας από τα μεταφρασμένα κείμενα του Θανάση Γκιούρα (ΚΨΜ) και του Κωνσταντίνου Καβουλάκου (Εκκρεμές).

Τέλος, στον επίλογο, θα αναστοχαστούμε τις συνέπειες της λουκασιανής κριτικής για την επιστημολογία εν γένει, ήτοι το ζήτημα του μεθοδολογισμού που θίξαμε συνοπτικά παραπάνω. Δυστυχώς η ανάπτυξη του προβλήματος του μεθοδολογισμού και η ιδιοφυέστατη απάντηση της Gillian Rose δεν εμπίπτουν στο βεληνεκές ούτε ετούτης εδώ της εργασίας. Αυτό που ελπίζουμε όμως να έχουμε πετύχει μέχρι τον επίλογο είναι να καταφέρουμε αυτό που τώρα εμφανίζεται ως προγραμματικό πρόταγμα, το πρόβλημα του μεθοδολογισμού τότε να εμφανίζεται ως έγκυρο κι εύλογο πρόβλημα της κοινωνικής θεωρίας και της επιστημολογίας της.

Κεφάλαιο 1ο

Ο ΝεοΚαντιανισμός του Μαρβούργου και της Νοτιοδυτικής Γερμανίας

πώς γίνεται να έχουμε έγκυρη επιστημονική γνώση;

Έχουμε ήδη εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους επιλέξαμε τον νεοκαντιανισμό ως καλύτερο υποψήφιο πραγματοποιημένης συνείδησης και πώς σκοπεύουμε να κινηθούμε με αυτόν. Πριν λοιπόν ξεκινήσουμε το μόνο που χρειάζεται να επισημαίνουμε είναι την σχετική αυτοτέλεια αυτού του κεφαλαίου. Το πρώτο μας κεφάλαιο δεν θα δέσει με το δεύτερο· το δεύτερο δεν θα πιάσει το συλλογιστικό νήμα από εκεί που το άφησε το πρώτο. Αντιθέτως, θα εκκινήσει απο διαφορετική αφετηρία για να καταλήξει σε διαφορετικό προορισμό. Το πρώτο λοιπόν αυτό κεφάλαιο γράφεται ώστε να τεθεί σε παρένθεση μέχρι να δέσει οργανικά με το τρίτο κεφάλαιο και τον επίλογο.

Στο πρώτο λοιπόν κεφάλαιο θα γνωρίσουμε τον νεοκαντιανισμό με τους δικούς του όρους· θα του δώσουμε την ευκαιρία να αυτοσυστηθεί. Θεωρούμε ότι μία έντιμη προσπάθεια εμμενούς κριτικής οποιασδήποτε θεωρίας ή παράδοσης, ειδικά στα εκπαιδευτικά πλαίσια μίας διπλωματικής εργασίας, το λιγότερο που οφείλει στην υπό κριτική παράδοση είναι να αφήσει την ίδια να μιλήσει. Μία ανασυγκρότηση της λουκατσιανής κριτικής του νεοκαντιανισμού όπου ο λόγος των ίδιων των νεοκαντιανών απουσιάζει αυτόχρημα χάνει μεγάλο μέρος την αξιοπιστίας της. Διότι είτε προϋποθέτει ότι αφενός ο ίδιος ο György Lukács έχει επαρκή γνώση του αντικειμένου της κριτικής τους, αφετέρου ότι και κάθε αναγνώστης του Lukács έχει επίσης επαρκή γνώση του νεοκαντιανισμού. Ο Lukács μπορεί αν θέλει να το κάνει, αλλά ένας φοιτητής που θέλει να ανασυγκροτήσει την λουκατσιανή κριτική του νεοκαντιανισμού κινδυνεύει να παρουσιάσει μία παραμορφωτική και παραμορφωμένη εκδοχή νεοκαντιανισμού.

Στον βαθμό λοιπόν που θα θέλαμε να εξασφαλίσουμε την θεωρητική εντιμότητα της μαρξιστικής κριτικής που ανασυγκροτούμε αλλά και της δικής μας ανασυγκρότησης, πρέπει να ανασυγκροτήσουμε και την υπό κριτική παράδοση με έναν τρόπο που θα επιτρέπει τόσο στον συγγραφέα της όσο και στους αναγνώστες της να έχουν επαρκή εικόνα της υπο κριτική παράδοσης, και αυτό προϋποθέτει να γραφτεί με έναν τρόπο που αφήνει τους ίδιους τους νεοκαντιανούς να πάρουν τον.

A) Από την Δυνατότητα της Εμπειρίας στην Δυνατότητα της Επιστήμης

i) Hermann Cohen

Θα ξεκινήσουμε με την πραγμάτευση του απειροστικού λογισμού από τον Hermann Cohen. Αυτή η πραγμάτευση θα μας οδηγήσει στην καρδιά του επιχειρημάτων του. Για τον Cohen ο απειροστικός λογισμός αποτελεί σκάνδαλο για την παραδοσιακή (καντιανής κοπής) τυπική λογική. Διότι η γνώση της φύσης στην νεωτερική φυσική προϋποθέτει ως γνωστόν την μαθηματική γνώση, κι αυτή με την σειρά της προϋποθέτει την μέθοδο του απειροστικού λογισμού. Όμως τούτος εδώ *δεν μπορεί* να θεμελιωθεί στην τυπική λογική, αλλά απ' τον D'Alembert κι ύστερα θεμελιώνεται σε μία λεγόμενη «μέθοδο των ορίων»². Αυτή με την σειρά της προϋποθέτει μια έννοια *ισότητας*, έννοια που η τυπική λογική δεν διαθέτει. Αυτό που στην λογική αντιστοιχεί στην έννοια της ισότητας είναι η ταυτότητα. Όμως άλλο πράγμα ταυτότητα, η οποία είναι *απόλυτη* ($A = A$) και άλλο η ισότητα, η οποία είναι *σχετική*, με αναφορά σε *μέγεθος* ($x = y$). Η έννοια της ισότητας περιγράφει *σχέση ποσοτήτων*. Επομένως ο απειροστικός λογισμός προϋποθέτει δύο έννοιες, εκείνη της ισότητας κι εκείνη της ποσότητας, που *δεν εντοπίζονται στην (τυπική) λογική*. Εφόσον λοιπόν θέλουμε να θεμελιώσουμε τον απειροστικό λογισμό λογικά, μας λέει ο Cohen, πρέπει να *συμπληρώσουμε την λογική, να αλλάξουμε τον τρόπο που την σκεφτόμαστε*.³

Τώρα, οι έννοιες της ισότητας και της ποσότητας, με την σειρά τους, προϋποθέτουν την εποπτεία, καθώς δεν μπορούμε να έχουμε έννοια ποσότητας, πόσο δε μάλλον έννοια ισότητας μεταξύ δύο ποσοτήτων χωρίς χώρο και χρόνο. Αυτό *μετασχηματίζει την σχέση της διάνοιας και της εποπτείας*, διότι αν η νεωτερική φυσική επιστήμη στηρίζεται στον απειροστικό λογισμό, κι αν αυτός για να υπάρξει προϋποθέτει *έννοιες που δεν υπάρχουν* στην παραδοσιακή τυπική λογική, κι αν με την σειρά τους οι έννοιες αυτές προϋποθέτουν τις *εποπτείες* του χώρου και του χρόνου, τότε ο απειροστικός λογισμός στέκεται *στο σταυροδρόμι* μεταξύ διάνοιας και εποπτείας, και μόνο η ύπαρξη τέτοιου σταυροδρομίου καθιστά την (εξωτερική) σχέση των δύο πρόβλημα.

2 Cohen, Hermann. 1883. «Introduction to *The Principle of the Infinitesimal Method and Its History*». Στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. David Hyder & Lydia Patton, σελ. 101. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

3 Ό.π., σελ. 101-105.

Και το πρόβλημα επιλύεται σύμφωνα με τον Cohen όταν *αίρεται ο διαχωρισμός μεταξύ διάνοιας και εποπτείας*. Η εγκαθιδρυμένη επιστήμη της φυσικής, έχει για όρους δυνατότητας της τόσο έννοιες, όσο βεβαίως κι εποπτείες, όμως *οι ίδιες οι εποπτείες του επιστημονικού αντικειμένου έχουν για όρο δυνατότητάς τους τις έννοιες της ισότητας και της ποσότητας*. Επομένως η φυσικο-επιστημονική μέθοδος του απειροστικού λογισμού έχει για όρο δυνατότητάς της *την υπαγωγή των εποπτειών του χώρου και του χρόνου σε έννοιες*, καθώς χωρίς την ισότητα και την ποσότητα της διάνοιας η φυσικό-επιστημονική εποπτεία καθίσταται ανέφικτη. Ο *δυϊσμός* μεταξύ διάνοιας κι εποπτείας του Kant έτσι αίρεται, και η παθητικότητα της εποπτείας υπάγεται και *ανάγεται* στην αυθορμησία των εννοιών της *καθαρής σκέψης*, η οποία διά της υπερβατολογικής μεθόδου εντοπίζει αναστοχαστικά τους όρους δυνατότητας των *επιστημονικών αντικειμένων* κι όχι της εμπειρίας εν γένει. Σε αυτήν την άρση του διαχωρισμού μεταξύ διάνοιας κι εποπτείας και της υπαγωγής κι αναγωγής της εποπτείας στην καθαρή σκέψη της διάνοιας, αφενός, και στην μετατόπιση του αντικειμένου της υπερβατολογικής μεθόδου από την δυνατή εμπειρία εν γένει στην δυνατότητα συγκρότησης επιστημονικού αντικειμένου, αφετέρου, συνίσταται το πρόγραμμα της σχολής του Μαρβούργου. Αυτός ο διπλός μετασχηματισμός έχει φυσικά αλυσιδωτές συνέπειες για την καντιανή κριτική φιλοσοφία.

Τώρα ο Cohen κάνει μια διάκριση μεταξύ τυπικής λογικής και «γενικής μεθόδου ή καλύτερα, όρων δυνατότητας για κάθε είδους επιστημονικών μεθόδων»⁴. Η τυπική λογική δεν έχει σχέση με την εμπειρία· είναι απριωρική κι ως τέτοια είναι αφηρημένη και φορμαλιστική. Η λειτουργία της επομένως δεν μπορεί να είναι συνθετική, αλλά μονάχα αρνητική: να προφυλάσσει τις σχέσεις των σκέψεων εντός της συνείδησης από λογικά σφάλματα, αντιφάσεις και μη έγκυρους συλλογισμούς. Από την άλλη, αυτές οι «γενικές μέθοδοι» (allgemeinen Methoden) της δικής του κριτικής επιστημολογίας έχουν *θετικό περιεχόμενο*: όπως οι έννοιες της ισότητας και της ποσότητας, θα αποτελέσουν τους συνθετικούς εννοιακούς όρους δυνατότητας των αντικειμένων των επιστημών.

Η μέθοδος αναστοχασμού και ανακάλυψης των όρων δυνατότητας της επιστήμης είναι για τον Cohen η δουλειά της υπερβατολογικής μεθόδου. Η εποπτεία εδώ δεν έχει σχέση με την αφηρημένη και φορμαλιστική τυπική λογική, όμως σε καμία περίπτωση *δεν είναι ετερογενής ως προς την διάνοια*: η εποπτεία συμμετέχει στην γνωστική διαδικασία (Erkenntnis) καθώς παρέχει το θετικό περιεχόμενο, το οποίο υπαγόμενο στις έννοιες της διάνοιας μετασχηματίζεται σε όρους δυνατότητας της επιστήμης. Η θεωρία της γνώσης (Erkenntnistheorie) λοιπόν λαμβάνει την επιστήμη ως δοσμένη/δεδομένη, ως εγκαθιδρυμένη, και προσπαθεί να κάνει μια *γενετική* των εννοιακών προϋποθέσεων της, των εννοιακών όρων δυνατότητάς της.

4 Ό.π., σελ. 102

Ας αποσαφηνίσουμε πως αντιλαμβάνεται ο Cohen τον Λόγο μέσα από την κριτική του στον κλασικό ορθολογισμό του G.W. Leibniz και τον κλασικό εμπειρισμό του John Locke. Ο Cohen αναγνωρίζει στον Leibniz ότι θεματοποιεί την σχέση λογικής και (εμπειρικής) επιστήμης, και ενδιαφέρεται να βρει μια *scientia generalis* κατά την οποία η γνώση θα μπορεί να εκτεθεί λογικά. Ωστόσο τον κατηγορεί για ένα διπλό λάθος: αφενός, η λογική του παραμένει απριωρική και φορμαλιστική, και γι' αυτό αναγκάζεται, αφετέρου, να εισαγάγει με δογματικές λαθροχειρίες περιεχόμενα στην μεταφυσική του. Η λογική του μπορεί να συνέχει τις μεταφυσικές του έννοιες σε ένα συνεκτικό όλον, όμως ακριβώς επειδή η λογική του είναι αφηρημένη, πρέπει να συνθέσει δογματικά την λογική του συνεκτικότητα με περιεχομενικές έννοιες όπως η μονάδα. Έτσι ο Leibniz αντιλαμβάνεται την σημασία της απριωρικότητας των εννοιών, όμως η προ-κριτική του μεταφυσική δεν μπορεί να τις παράξει υπερβατολογικά με αναστοχασμό πάνω στα εγκαθιδρυμένα αντικείμενα της *a posteriori* φυσικής επιστήμης.

Από την άλλη, ο Locke πέφτει στην ανάποδη παγίδα: μπορεί μεν να ανοίγει χώρο στην εμπειρική επιστήμη για να λάβει απ' αυτήν τις έννοιες του, όμως η μελέτη του εγκλωβίζεται στην υποκειμενικότητα της εμπειρικής συνείδησης. Ο Locke είναι σε θέση να εξετάσει τους όρους *γένεσης* των εννοιών, κάτι που είναι και στον πυρήνα του προγράμματος του Cohen, όμως είναι ανίκανος να τις *θεμελιώσει ως αναγκαίες και δεσμευτικές*. Εάν στην περίπτωση του Leibniz η απουσία της υπερβατολογικής φιλοσοφίας συνεπάγεται μεταφυσικό δογματισμό, στην περίπτωση του Locke συνεπάγεται υποκειμενισμό και ψυχολογισμό για τα αντικείμενα της συνείδησης. Εφόσον δεν κάνει ένα βήμα πίσω από την εμπειρία για να δει τους *αναγκαίους* όρους δυνατότητας που την καθιστούν εφικτή, δεν μπορεί να έχει έννοιες που *δεσμεύουν απριωρικά* την συγκρότηση του επιστημονικού αντικειμένου. Αυτό τον αφήνει εκτεθειμένο στον ψυχολογιστικό σκεπτικισμό του Hume. Η γενετική αναγωγή των περιεχομένων της συνείδησης σε υποκειμενικές-ψυχολογικές διεργασίες τα αφήνει αθεμέλιωτα, δεν μπορεί να τους δώσει την δεσμευτικότητα που αξιώνει κάθε επιστήμη, και μαζί τους και η υπερβατολογική γενετική των αντικειμενικών όρων δυνατότητας της επιστήμης.

Έχει μείνει ένας ελέφαντας στο δωμάτιο που ήρθε η ώρα να συζητηθεί. Τι είναι αυτό που επιτρέπει στον Hermann Cohen να κάνει την κεφαλαιώδη μετάβαση από τους όρους δυνατότητας της εμπειρίας *en génie* à la Kant στους όρους δυνατότητας των αντικειμένων της επιστήμης συγκεκριμένα; Η απάντηση έχει ήδη δοθεί σε σπερματική μορφή. Ας επιστρέψουμε στον απειροστικό λογισμό. Οι έννοιες της (φυσικής) επιστήμης είδαμε δεν είναι έννοιες που διαμεσολαβούν την εμπειρία *en génie*, την εμπειρία ως ωμή και σκέτη, άχρονη γεγονικότητα. Στην επιστήμη κάθε εμπειρία είναι *ήδη* εννοιολογικά επεξεργασμένη, όπως μαρτυρά ο απειροστικός λογισμός ή και έννοιες όπως εκείνες της

ενέργειας ή του ηλεκτρονίου. Η εποπτεία επομένως της επιστήμης είναι πάντοτε-ήδη διαμεσολαβημένη από έννοιες· όσο υπάρχει επιστήμη δεν υπάρχει σκέτη εμπειρία. Τούτη η άρση της ετερογένειας εποπτείας και διάνοιας αναιρεί και το ερώτημα περί εμπειρίας εν γένει, διότι δεν αναγνωρίζει στην εποπτεία ανεξαρτησία κι αυτοτέλεια από την διάνοια και την ιστορικότητά της.

Εδώ θα προσθέταμε εμείς την εξής ερώτηση: ακόμη και μία «κοινή» εμπειρία, μία μη επιστημονική εμπειρία δεν είναι άραγε πάντοτε-ήδη διαμεσολαβημένη από την επιστημονική γνώση της εποχής της; Υπάρχει σύγχρονο υποκείμενο ή υποκείμενο του 19ου αιώνα που να μην αντιλαμβάνεται την φυσική ως μαθηματικοποιήσιμη; Όταν κοιτάω την ώρα στο κινητό μου ή ακούω την καμπάνα της εκκλησίας του χωριού μου, όταν κοιτάω στο GPS την απόσταση που με χωρίζει από τον προορισμό μου ή ανεβαίνω σε ένα πλοίο που θα με πάει στον «Νέο Κόσμο», η εμπειρία μου είναι διαμεσολαβημένη από μία φυσικό-επιστημονική γνώση που φέρει την μεταφυσική αρχή της ποσοτικοποιησιμότητας και μετρησιμότητας του χώρου και του χρόνου; Επομένως ακόμα και για το πρακτικό μη επιστημονικό υποκείμενο δεν υπάρχει εμπειρία εν γένει· μόνο ιστορικά διαμεσολαβημένη από την επιστήμη εμπειρία ακόμα κι αν αυτή η διαμεσολάβηση είναι ασυνείδητη και πρακτική.

Υπ' αυτή την έννοια, η άρση της ετερογένειας εποπτείας και διάνοιας είναι ταυτόχρονα και μια κίνηση *ιστορικοποίησης της εποπτείας*, αν όντως η εποπτεία είναι πάντοτε-ήδη διαμεσολαβημένη από έννοιες της διάνοιας, ακόμη κι αν αυτή η διαμεσολάβηση παραμένει ασυνείδητη (ας πούμε στον Ευκλείδη ή εκείνον που χρησιμοποιεί έναν χάρτη)· οι εποπτείες του χώρου και του χρόνου δεν γίνεται πλέον να θεωρούνται καθαρές κι απόλυτες, πρέπει να συνυπολογίζεται η διαμεσολάβησή τους από την διάνοια και άρα να ιστορικοποιούνται, οπότε το ερώτημα περί εμπειρίας εν γένει πρέπει να *μετουσιωθεί* σε ερώτημα περί του επιστημονικού αντικειμένου συγκεκριμένα.

Επομένως, όταν μιλάμε για «επιστημονικό ιδεαλισμό» ως «κριτική της γνώσης»⁵ (Erkenntniskritik) μιλάμε για την διερεύνηση του *δοσμένου* επιστημονικού αντικειμένου, ώστε να ανευρεθούν εκείνοι οι *αναγκαίοι όροι δυνατότητας που επιτρέπουν την συγκρότησή του ως αντικειμένου*. Με αυτήν την έννοια, όταν ανευρίσκονται τα αξιώματα πίσω απ' τα αξιώματα, οι *συνθετικές έννοιες* και προϋποθέσεις των πάντοτε-ήδη συγκροτημένων αντικειμένων της επιστήμης, όπως η ισότητα και η ποσότητα, τότε μπορούμε να μιλάμε για *υπερβατολογική γενετική*. Υπερβατολογική γιατί δεν πρόκειται για τυχαίους, υποκειμενικούς ή εμπειρικούς, αλλά απριωρικούς κι αναγκαίους, όσο και συνθετικούς όρους δυνατότητας συγκρότησης του αντικειμένου· γενετική διότι η μέθοδος έρχεται πάντα σε δεύτερο χρόνο: η δοσμένη επιστήμη έρχεται πρώτη και η υπερβατολογική μέθοδος *ανατρέχει αναστοχαστικά* σε εκείνους τους εννοιακούς όρους που *πρέπει να προϋποτεθούν*

αν θέλει αυτή η επιστήμη να είναι εφικτή. Αυτοί οι όροι *λανθάνουν* εντός της από την πρώτη στιγμή και ύστερα μόνο «ανασκάπτονται» ως θεμέλιά της.

Επομένως η σχέση καθαρού Λόγου κι εμπειρίας αντιστρέφεται: η εμπειρία πρώτα παράγει το αντικείμενό της, κι ο «καθαρός» Λόγος έρχεται ύστερα να ερευνήσει τους αναγκαίους απριорικούς όρους δυνατότητας του αντικειμένου και να το θεμελιώσει. Εδώ υπάρχει μια ετερογένεια παραγωγής και θεμελίωσης μίας έννοιας. Όμως αυτή η ετερογένεια δεν συνεπάγεται σχετικισμό κι αυθαιρεσία, διότι η θεμελίωση του εκάστοτε όρου προκύπτει από την αναγκαιότητά του και την εγκυρότητα των επιστημών· θεωρείται ενδο-επιστημονικό ζήτημα και όχι φιλοσοφικό: εδώ μόνο η επιστήμη μπορεί να αμφισβητήσει την επιστήμη· η εγκυρότητα της κάθε δοσμένης επιστήμης εμπίπτει εκτός των αρμοδιοτήτων της φιλοσοφίας.

Θα είχε πολύ ενδιαφέρον να εισέλθουμε στο πώς ο Cohen αντιλαμβάνεται την σχέση του με τον Kant και την ιστορία της δυτικής σκέψης ή να εμβαθύνουμε στην λεπτότητα της θεωρίας του, όμως ελπίζουμε ότι αυτή η σύντομη ανασυγκρότηση σε αδρές γραμμές του νεοκαντιανισμού του Cohen είναι επαρκής για τις ανάγκες των δικών μας σκοπών. Ο Hermann Cohen επανιδρύει και επανασυστηματοποιεί τον καντιανισμό σε μία επιστημολογική βάση που είναι αντι-ψυχολογιστική κι αντι-μεταφυσική, και αναστηλώνει την κριτική φιλοσοφία σε υπερβατολογική μέθοδο αναστοχασμού των όρων δυνατότητας της δοσμένης επιστήμης. Χωρίς την Erkenntniskritik του Μαρβούργου λοιπόν δεν θα υπήρχε φιλοσοφία των φυσικών επιστημών απέναντι στην οποία η ΝΔ Σχολή θα διεκδικήσει την αυτοτέλεια των ιστορικών επιστημών. Εφόσον είδαμε λοιπόν πώς η Σχολή του Μαρβούργου ιδρύθηκε από τον Cohen ας δούμε τώρα πως ο Paul Natorp εφαρμόζει την υπερβατολογική μέθοδό για να ανασκάψει τους επιστημολογικούς όρους δυνατότητας των φυσικών επιστημών.

ii) Paul Natorp

Ο Natorp κομίζει στον νεοκαντιανισμό του Μαρβούργου μια σημαντική εμβάθυνση στους υποκειμενικούς και αντικειμενικούς όρους θεμελίωσης της επιστήμης όσο και σε εκείνη την λογική διαδικασία που κρύβεται πίσω από την συγκρότηση των αντικειμένων των επιστημών. Ας ξεκινήσουμε από το σημείο εκκίνησης του ίδιου του Natorp, την *διαδικασία εξαντικειμενίκευσης*, της συγκρότησης των αντικειμένων της επιστήμης. Κάθε επιμέρους επιστήμη αναζητά σύμφωνα με τον Natorp *νόμους για ένα προσδιορισμένο και περιορισμένο εύρος φαινομένων*. Η θεωρητική τώρα γνώση (Erkenntnis)

ως όλον δεν μπορεί βέβαια να είναι κατακερματισμένη και θραυσματική· προσπαθεί να συγκροτήσει ένα ενιαίο δίκτυο νόμων, εντός του οποίου κάθε μεμονωμένος νόμος πρέπει να εφαρμόζεται. Επομένως, η αρχή της ενότητας των επιμέρους νόμων, οδηγεί στην αρχή της καθολικής συμβατότητας όλων των νόμων με όλους τους υπόλοιπους.⁶

Όμως, όπως είδαμε ήδη στον Cohen, αυτή η αναγκαία για την επιστήμη ενότητα των νόμων δεν μπορεί να εξασφαλισθεί αποκλειστικά και μόνο από την συνεκτικότητα της τυπικής-αναλυτικής λογικής. Ήδη είδαμε ότι η τυπική λογική παίζει έναν αρνητικό ρόλο ως προς την γνώση: εξασφαλίζει μονάχα την εγκυρότητα των συλλογισμών ως αφηρημένων μορφών, χωρίς να αναφέρεται στο συνθετικό περιεχόμενό τους. Πόσο μάταιο φαντάζει στα μάτια μας κάποιος να προσπαθεί να ερευνήσει με την μέθοδο της τυπικής λογικής συνθετικές έννοιες της φυσικής επιστήμης όπως εκείνες του ηλεκτρονίου, της μάζας, της βαρύτητας ή της ίδιας της μαθηματικοποίησης της φύσης; Αν η τυπική λογική δεν επαρκεί για να θεμελιώσει τα αντικείμενα της επιστήμης, τι είδους λογική είναι αυτή που είναι πράγματι σε θέση να το κάνει;

Πριν προσχωρήσουμε σε αυτήν την λογική ας υπογραμμίσουμε ότι η ενότητα της γνώσης δεν προσανατολίζεται στην ενότητα της σύλληψης του υποκειμένου, αλλά στην ενότητα του αντικειμένου ως έννομο κι ως σχετιζόμενο με ένα συνεκτικό δίκτυο συνθετικών εννοιών και νόμων, και μάλιστα με όρους καθολικής συμβατότητας κι ενότητας των επιμέρους νόμων. Δεν μπορεί η σχέση της γνώσης με το αντικείμενό της να ισχύει που και που, ούτε να ισχύει για το ένα φαινόμενο, αλλά να αντιφάσκει με τους νόμους του επομένου. Αυτό που θα δούμε στην συνέχεια ότι κάνει η υπερβατολογική μέθοδος είναι να κάνει αυτό που η τυπική λογική δεν μπορεί να κάνει: να εξετάζει τους όρους δυνατότητας της διαδικασίας εξαντικειμενίκευσης, της διαδικασίας συγκρότησης αντικειμένου.

Ο Natorp κάνει την πολύ βοηθητική παρομοίωση των σκοπών της γνώσης με τους σκοπούς της επίλυσης μίας εξίσωσης. Τόσο στην εξίσωση όσο και στην γνώση, το αντικείμενο είναι αυτό που αναζητείται κι επιδιώκεται. Δεν είναι από τα πριν προσδιορισμένο, αν και δεν είναι ούτε πλήρως απροσδιόριστο. Όπως στην εξίσωση ο άγνωστος X προσδιορίζεται από την προσδιορισμένη σχέση του με γνωστές ποσότητες, έτσι και το αντικείμενο της γνώσης προσδιορίζεται από την επίσης προσδιορισμένη σχέση του με τα γνωστά δεδομένα. Χωρίς αυτήν την προσδιορισμένη σχέση της γνώσης με το αντικείμενο της, κάθε προσπάθεια να ορίσουμε το αντικείμενο της γνώσης θα ήταν όσο αδύνατη είναι η λύση μίας εξίσωσης χωρίς γνωστές ποσότητες. Κι όπως η καθολικότητα του νοήματος

6 Paul Natorp, «On the Objective and Subjective Grounding of Knowledge» (1887), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. Lois Phillips & David Kolb (Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015), σελ. 164–178.

που έχει το Χ προκαθορίζεται από την ίδια την μορφή της εξίσωσης, έτσι και η καθολικότητα του νοήματος του αντικειμένου της γνώσης προκαθορίζεται από την μορφή της γνώσης.

Η μορφή της γνώσης για την οποία όμως μιλάμε εδώ ελπίζουμε να είναι πλέον σαφές ότι απέχει πολύ από έναν αφηρημένο-φορμαλιστικό και αναλυτικό λόγο, διότι κάθε σχέση της γνώσης προς ένα εύρος εμπειρικών φαινομένων *δεν μπορεί να γίνει χωρίς σύνθεση*. Η συγκρότηση ενός εύρους φαινομένων σε αντικείμενο της επιστήμης, η διαδικασία εξαντικειμενίκευσης, είναι διαδικασία αγκυρωμένη στην εμπειρία, κι ως εκ τούτου η μέθοδος της είναι *συνθετική*. Επομένως οι μορφές που αναζητούμε δεν είναι αναλυτικές όπως αυτές της τυπικής λογικής, αλλά συνθετικές και περιεχομενικές μορφές όπως η έννοια του ηλεκτρισμού. Και δουλειά της υπερβατολογικής μεθόδου είναι να ανασκάψει ετούτη εδώ την διαδικασία αναστοχαζόμενη πάνω στις προϋποθέσεις των ήδη θεμελιωμένων θετικών επιστημών.⁷

Η κριτική στον ψυχολογισμό είναι γνωστή ήδη από την απάντηση του Kant στο πρόβλημα της επαγωγής του Hume. Όμως προτού περάσουμε στην θέση του Natorp περί της αυτοτέλειας της εισηγούμενης του λογικής και στην πραγμάτευση της θετικής διάστασης της αφαιρετικής διαδικασίας, οφείλουμε να ακολουθήσουμε, έστω συνοπτικά - αν μου επιτραπεί η έκφραση - το «προσκύνημα» κάθε ευλαβή νεοκαντιανού του Μαρβούργου στην Ιερουσαλήμ του αντι-ψυχολογισμού. Άλλωστε κάθε τέτοιο αντι-ψυχολογιστικό ταξίδι έχει την δική του ιδιάζουσα νότα λόγω του ιδιάζοντος ταξιδιώτη του. Ας επαναδιατυπώσουμε λοιπόν το ερώτημα περί θεμελίωσης της γνώσης είτε στο υποκείμενο είτε στο αντικείμενο όπως το κάνει ο Natorp· και αυτή η επαναδιατύπωση θα μας ανταμείψει.

Όταν μιλάμε για γνώση, εκ των πραγμάτων μιλάμε για κάτι διττό: αφενός η γνώση ως *περιεχόμενο*, δηλαδή ως κάτι εγνωσμένο ή που πρόκειται να γνωρισθεί, αφετέρου ως *δραστηριότητα* ή *βίωμα*. Και οι δύο είναι *σχέσεις*: η μία είναι σχέση της γνώσης προς το αντικείμενό της, η άλλη σχέση της γνώσης προς το υποκείμενό της. Φυσικά η γνώση προϋποθέτει και τις δύο σχέσεις, όμως η θεμελίωση της αντικειμενικότητας της γνώσης μπορεί σύμφωνα με τον Natorp να αναφέρεται άμεσα *μόνο σε μία* από τις δύο σχέσεις. Διότι αν η θεμελίωση της γνώσης προκύπτει *διά της φύσεώς της ως δραστηριότητας*, δηλαδή από την σχέση της προς το υποκείμενο, τότε η θεμελίωση της γνώσης ως περιεχομένου θα αναχθεί στην γνώση ως δραστηριότητα, και τανάπαλιν.

Ενώ μία θεμελίωση της αντικειμενικότητας της γνώσης στην γνωστική δραστηριότητα του υποκειμένου μοιάζει δελεαστική, σε ό,τι έχουμε συζητήσει μέχρι τώρα περί εξισώσεων, μας λέει ο Natorp, απουσιάζει η οποιαδήποτε αναφορά στο υποκείμενο. Είδαμε ήδη πως η επιστήμη συνίσταται στην προσπάθεια να βρεθεί μια συνεκτική ενότητα *νόμων* που διέπουν ένα εύρος φαινομένων. Αυτού

λεχθέντος, θα δούμε πως αποτελεί *μετάβασις εις άλλον γένος* να θεμελιώσουμε την γνώση στην δραστηριότητα του υποκειμένου· παράλληλα θα αντικρουσθεί η κατηγορία ότι μια αντικειμενική θεμελίωση της αντικειμενικότητας του αντικείμενου είναι «εξήγηση του ίδιου από το ίδιο». Διαβάζουμε: «αυτό που θεμελιώνει κάτι όχι μόνο δεν πρέπει, αλλά *δεν μπορεί* να ανήκει σε άλλο γένος από αυτό που θεμελιώνεται»⁸. Ας δούμε λοιπόν τώρα πως το αντικείμενο θεμελιώνεται διά μιας αντικειμενικής σχέσης.

Ο νόμος και η διαδικασία ανακάλυψης νόμων σε ένα εύρος δοσμένων φαινομένων (η επιστήμη) δεν είναι άλλο από την εγκαθίδρυση μίας *σχέσης μεταξύ καθολικού και επιμέρους*. Νόμος - ήδη από τον Θεαίτητο του Πλάτωνα μας λέει ο Natorp - είναι η συνθετική σύνδεση μίας άπειρης πολισχυδίας φαινομένων σε μία καθολική ενότητα. Κάθε επιμέρους φαινόμενο εντός αυτής της νομολογικής ενότητας μπορεί να *εξηγηθεί ακριβώς στον βαθμό που μπορεί να αναχθεί σε μία καθολική ενότητα, και να νοηθεί ως επιμέρους περίπτωση της*. Ειδάλλως το φαινόμενο θα ήταν ακατάληπτο· δεν θα μπορούσε να σχηματισθεί όχι νόμος γι' αυτό, αλλά ούτε καν έννοια. Αν λοιπόν μπορώ να εξηγήσω γιατί ακριβώς πέφτει το μολύβι μου αν το αφήσω από ψηλά, είναι επειδή μπορεί να αναγάγω την μερικότητα ετούτου του φαινομένου στην καθολικότητα των νόμων της βαρύτητας. Με άλλα λόγια, η ίδια η εξήγηση ενός φαινομένου προϋποθέτει την έννοια του νόμου και η έννοια του νόμου προϋποθέτει μια σχέση μεταξύ καθολικού και επιμέρους. Τούτη η σχέση επιμέρους και καθολικού, τούτη η εξηγητική σχέση αναγωγής, *δεν μας δίνεται από την εμπειρική επιστήμη ή από την γνωστική δραστηριότητα κανενός υποκειμένου*, αλλά είναι υπερβατολογικός όρος δυνατότητας του αντικείμενου ως επιστημονικού αντικείμενου.

Αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, θα πρέπει να πούμε ότι κάθε φορά που μιλάμε για αντικείμενο, μιλάμε για αντικειμενική *σχέση*, διότι σε ένα έννομο φαινόμενο, όπως η βαρύτητα στο μολύβι και η βαρύτητα εν γένει, έχουμε την συνθετική διαμεσολάβηση της πολυσχιδίας των φαινομένων από την καθολική ενότητα του νόμου· αυτή η διαμεσολάβηση της πολυσχιδίας *από* τον νόμο είναι η αντικειμενική σχέση, είναι η σχεσιακή διαδικασία εννοιακής εξαντικειμενίκευσης της πολυσχιδίας των φαινομένων σε (καθολικό) αντικείμενο. Χωρίς την σχέση του με το καθολικό το επιμέρους θα παρέμενε ασύλληπτο και ανεξήγητο. Κάθε αντικείμενο έχει για όρο δυνατότητάς του την αντικειμενική σχέση συγκεκριμένου-καθολικού, την καθολική ενοποίηση ορισμένων επιμέρους περιεχομένων της εμπειρίας.

Επομένως, αν επιστρέψουμε στο αρχικό μας ερώτημα, η γνώση εδώ θεμελιώνεται με αναφορά στην σχέση της γνώσης με το *περιεχόμενό της* και όχι με αναφορά στην σχέση της γνώσης με

δραστηριότητα του υποκειμένου. Ο νόμος της βαρύτητας ή της θερμοδυναμικής, όπως είδαμε, είναι στην πραγματικότητα μία εννοιακή μορφή που ενοποιεί επιμέρους φαινόμενα (περιεχόμενα) σε μία καθολική έννοια (αντικείμενο) ως περιπτώσεις του. Εδώ ο (υπερβατολογικός) Λόγος δεν ανασκάπτει κάποια σχέση του υποκειμένου με τον αντικείμενό του, αλλά την σχέση του αντικειμένου *με τον εαυτό του ως καθολικεύσιμη μερικότητα*.

Αυτή η πραγμάτευση της αντικειμενικής σχέσης μας στρώνει τον δρόμο για μια ομαλή μετάβαση στον υπερβατολογικό ρόλο της διαδικασίας της *αφαίρεσης* και πώς όλη αυτή η προβληματική σχετίζεται με το σκάνδαλο του πράγματος αυτού τούτου. Αν θέλαμε να επαναδιατυπώσουμε το πρόβλημα του υποκειμένου στην καντιανή παράδοση, θα λέγαμε ότι στον Kant εξετάζουμε το αντικείμενο από την σκοπιά της γνώσης. Η σκοπιά της γνώσης είναι φυσικά εκείνη της αναπαράστασης του αντικειμένου στην συνείδηση του υποκειμένου. Μ' αυτήν την έννοια, το αντικείμενο ως διαμεσολαβούμενο από την συνείδηση οφείλει να προσαρμόζεται στην γνώση, αντί η γνώση να προσαρμόζεται στο αντικείμενό της. Ταυτόχρονα, η γνώση του αντικειμένου, αν θέλει να νοείται ως αντικειμενικά έγκυρη, οφείλει να είναι διεξαγόμενη *σε αφαίρεση* από την υποκειμενικότητα του γνωρίζοντος υποκειμένου. Πώς εξασφαλίζεται λοιπόν αυτή η ανεξαρτησία του αντικειμένου από την υποκειμενικότητα; Ο Natorp προτείνει εδώ να εγκαταλείψουμε την σκοπιά της γνώσης και να λάβουμε την σκοπιά του ίδιου του αντικειμένου ως καθολική νομολογική σχέση.

Η ανεξαρτησία του αντικειμένου από την υποκειμενικότητα εξασφαλίζεται με μία διαδικασία αφαίρεσης. Αυτό που αφαιρείται εδώ είναι το υποκείμενο, όμως δεν αφαιρείται απλώς με μία αρνητική έννοια όπως συμβαίνει στην εμπειριστική αισθησιοκρατία, αλλά και *θετικά*. Αν αφαιρέσω θετικά το υποκείμενο από την γνώση, αυτό που κάνω είναι να αφαιρώ όλη εκείνη την μοναδικότητα και ενδεχομενικότητα του εμπειρικού μου Εγώ· αφαιρώ τις αισθήσεις μου, τα βιώματά μου, τις ιδιοσυγκρασίες μου και ούτω καθεξής. Και ποιο είναι το θετικό αποτέλεσμα ετούτης της αφαίρεσης; Το καθαρό πλέον υποκείμενο εμφανίζεται ως ο παραγωγός της καθαρής καθολικότητας κι αφηρημένης μορφής, το υποκείμενο εμφανίζεται ως νομοπαρασκευαστής συνεκτικής νομολογίας.

Ήδη είδαμε ότι η διαδικασία εξαντικειμενίκευσης είναι η σχεσιακή διαδικασία διαμεσολάβησης του εμπειρικού-περιεχομενικού κι επιμέρους από την καθολικότητα του νόμου. Επομένως, όταν αφαιρώ από το εμπειρικό Εγώ, αυτό που έχω ως θετικό αποτέλεσμα είναι ένα υπερβατολογικό υποκείμενο, που, ως υποκείμενο της καθαρής μορφής και του καθολικού νόμου, *είναι ο όρος δυνατότητας του αντικειμένου*. Ο Natorp έχει κάνει εδώ μια εξαιρετική και πραγματικά εντυπωσιακή κίνηση: η ανεξαρτησία της αντικειμενικής εγκυρότητας του αντικειμένου διέρχεται από την αφαίρεση του υποκειμένου, της οποίας το θετικό αποτέλεσμα είναι να αφήνει πίσω την καθαρή

μορφή του νόμου· ο νόμος ως καθαρή μορφή είναι τώρα με την σειρά του όρος δυνατότητας της αντικειμενικής σχέσης επιμέρους-καθολικού, η οποία αντικειμενική σχέση είναι υπερβατολογικός όρος δυνατότητας του ίδιου του αντικειμένου (της επιστήμης). Το υπερβατολογικό υποκείμενο δεν στέκεται πλέον απέναντι σε ένα αντικείμενο, αλλά *είναι όρος δυνατότητας του αντικειμένου*. Το υπερβατολογικό υποκείμενο είναι μια «στιγμή» της διαδικασίας εξαντικειμενίκευσης, της αυτοδιαμεσολάβησης της γνωσιακής διαδικασίας.⁹

Η συστηματική ενότητα τόσο της επιστήμης όσο και της υφέρπουσας υπερβατολογικής λογικής που συγκροτεί τα αντικείμενα της επιστήμης είναι πλέον εγκαθιδρυμένη. Δεν θα επιμείνουμε στην κριτική του Natorp σε υποστασιακές θεωρήσεις των αντικειμένων και την υποστήριξη της σχεσιακότητάς τους ως νομολογικών φαινομένων· σχεσιακά τα ίδια ως νόμοι διαπλέκονται σε σχέσεις σχέσεων εφόσον οι νόμοι σχετίζονται με άλλους νόμους. Η γνώση είναι ένα σχεσιακό δίκτυο σχέσεων. Δεν θα επιμείνουμε λοιπόν στην σχεσιακότητα. Ο λόγος που όμως την αναφέρουμε εδώ είναι γιατί πιστεύουμε ότι είναι καλή εισαγωγή στην προβληματική της διαδικασίας εξαντικειμενίκευσης ως *άπειρης διαδικασίας*· μίας ρυθμιστικής ιδέας που κατευθύνει τόσο την επιστήμη, όσο και την υπερβατολογική μέθοδο αναστοχασμού των όρων δυνατότητάς της. Ούτε εδώ θα μείνουμε βέβαια αρκετά.

Η ιστορικοποίηση του κριτικού (επιστημονικού) ιδεαλισμού του Hermann Cohen ήδη δείχνει προς τούτη την κατεύθυνση. Ένας λόγος λοιπόν για τον οποίο αξίζει να σημειωθεί ετούτη η επιμονή του Natorp στην ανεξάντλητη απειρία της επιστημονικής και φιλοσοφικής προόδου είναι διότι συνεπάγεται ένα ορισμένο επιστημολογικό *ήθος*: η στασιμότητα ή καλύτερα η επίφαση της στασιμότητας στην γνώση δεν πρέπει για τον Natorp να ερμηνεύεται ως ολοκλήρωση του έργου της υπερβατολογικής μεθόδου ή της επιστήμης. Κάθε βεβαιότητα για ολοκλήρωση μάλλον εμποδίζει την πρόοδο, κι ανάποδα, κάθε στασιμότητα καλεί σε προσεκτικό αναστοχασμό πάνω σε εκείνους τους όρους δυνατότητας της γνώσης που εμποδίζουν την πρόδό της. Το καθήκον λοιπόν της κριτικής της επιστήμης, ήτοι η αναζήτηση των όρων δυνατότητάς των αντικειμένων της, δεν τελειώνει ποτέ. Και κάθε φορά που η επιστημονική πρόοδος εξασθενίζει η κριτική πρέπει να διαισθάνεται ότι κάποιος ασυνειδητοποιήτος όρος δυνατότητας της την εμποδίζει.

⁹ Ό.π.

iii) Ernst Cassirer

Ο Ernst Cassirer είναι ίσως το πιο διακεκριμένο μέλος της σχολής του Μαρβούργου. Είναι γνωστός για τον διάλογό του με τον Heidegger και την επέκταση της υπερβατολογικής μεθόδου του Μαρβούργου στην σφαίρα του μύθου, της τέχνης και του πολιτισμού εν γένει. Βέβαια η σκέψη του δεν περιορίστηκε μόνο εκεί, αλλά ασχολήθηκε και με προβληματικές όπως εκείνη της σχέσης των μη-Ευκλείδειων γεωμετριών με την αϊνστανική φυσική. Εμείς όμως έχοντας ήδη δει πώς οι Cohen και Natorp προσεγγίζουν τις φυσικές επιστήμες, και κρατώντας πάντα υπόψη ότι κι ο Cassirer βαδίζει στον ίδιο δρόμο που χάραξαν οι προκάτοχοί του, θα ασχοληθούμε αποκλειστικά με την καινοτομία που κομίζει ο Cassirer στην παράδοση του Μαρβούργου. Ας προχωρήσουμε λοιπόν στην υπερβατολογική προσέγγιση του συμβόλου, του μύθου, της γλώσσας και της τέχνης από τον Ernst Cassirer.

Προτού δούμε την θέση του Cassirer, θα εκμεταλλευτούμε την ευμάθεια της αντιπαραβολής που κάνει με τις ενάντιες προσεγγίσεις. Φέρνει λοιπόν ο Cassirer το παράδειγμα των Herbert Spencer και Max Müller, οι οποίοι προσπάθησαν να δείξουν πως οι διάφοροι μύθοι βρίσκουν για πηγή τους στην αμφισημία ή «παρωνυμία» της γλώσσας. Εδώ ο μύθος βέβαια νοείται ως το αποτέλεσμα της ελαττωματικότητας της γλώσσας κι ως ελάττωμα ο ίδιος. Και η ίδια η μεθοδολογία κινείται αντίστροφα από την ίδια την μυθική σκέψη: σύμφωνα με τον Cassirer η μυθοποιητική σκέψη στηρίζεται στην θεμελιώδη παραδοχή ότι η ουσία του (μυθικού) αντικειμένου σχετίζεται εσωτερικά κι αναγκαία με το όνομά του. Επομένως η μέθοδος των προαναφερθέντων ερευνητών προσπαθεί να αποδομήσει την μυθική σκέψη αναδεικνύοντας ετυμολογικά την αυθαιρεσία και ενδεχομενικότητα αυτής της σύνδεσης μεταξύ ονόματος και ουσίας, δηλαδή ανασκευάζοντας την θεμελιώδη και ειδοποιό αρχή της κατά Cassirer μυθικής σκέψης.¹⁰

Ετούτη εδώ η μεθοδολογία, όπως και κάθε γνωσιολογία και μεθοδολογία που αντιλαμβάνεται τον μύθο ως κάτι υποδεέστερο της εννοιολογικής σκέψης και της επιστήμης ο Cassirer θεωρεί ότι στηρίζεται σε κάτι πολύ βαθύτερο: σε έναν αφελή ρεαλισμό «ο οποίος θεωρεί την πραγματικότητα των αντικειμένων ως κάτι άμεσα και αναμφίβολα δοσμένο»¹¹. Για αυτόν τον αφελή ρεαλισμό, ό,τι δεν δίνεται στην συνείδηση ως μονοσήμαντο και αυτό τούτο, δεν μπορεί παρά να είναι ψευδές ή ελαττωματικό. Αντίστοιχα, η καλλιτεχνική παραγωγή οφείλει να μιμείται το πραγματικό κι αληθές, ενώ είναι ταυτόχρονα καταδικασμένη να έρχεται πάντα δεύτερη ως προς αυτό που προσπαθεί να μιμηθεί.

10 Ernst Cassirer, «Language and Myth» (1925), στο *The Neo-Kantian Reader*, ό.π., σελ. 246–252.

11 Ό.π., σελ. 248.

Αυτή η ρεαλιστική συλλογιστική δεν θα αργήσει να αντιληφθεί ότι κάθε είδος διαμεσολάβησης του άμεσα δοσμένου αντικειμένου, κάθε δηλαδή αναπαράστασή του είτε στην τέχνη είτε αλλού, φέρει καταστατικά μαζί του την ίδια του την καταδίκη: δεν μπορεί να ανταποκριθεί στην αντικειμενικότητα του άμεσα δοσμένου. Απ' την στιγμή που παύει να είναι άμεσο και διαμεσολαβείται είτε από μια οπτική, είτε από μια γλωσσική, είτε από μια οποιαδήποτε συμβολική αναπαράσταση, *εκπίπτει* από την αντικειμενικότητά του. Κι έτσι οδηγούμαστε στον σύγχρονο γλωσσικό σκεπτικισμό σύμφωνα με τον οποίο καταργείται κάθε περιεχόμενο αλήθειας που μπορεί να φέρει ο λόγος· ακόμη και ο θεωρητικός λόγος. Για άλλη μια φορά εν τέλει ξεκινήσαμε από τα περιεχόμενα της σκέψης και καταλήξαμε να αναστοχαζόμαστε τις μορφές της ίδιας της σκέψης· καταλήξαμε δηλαδή ξανά στο πρόβλημα του υποκειμενισμού, αν και αυτή την φορά φτάσαμε στην «Ιερουσαλήμ» από την οδό της γλωσσικής διαμεσολάβησης και αναπαράστασης.

Ο Ernst Cassirer έχει φυσικά την δική του νεοκαντιανή απάντηση στο πρόβλημα του σκεπτικισμού της αναπαράστασης. Διαβάζουμε: «Αντί να μετράμε το περιεχόμενο, το νόημα και την αλήθεια αυτών των διανοητικών μορφών με κάτι εξωγενές το οποίο υποτίθεται ότι αναπαράγεται σε αυτές, πρέπει να βρούμε στις ίδιες τις μορφές το μέτρο και το κριτήριο για την αλήθεια τους και το εγγενές νόημά τους»¹². Αυτή η πρόταση μυρίζει από μακριά υπερβατολογία, διότι προτείνει μια ρητή στροφή μακριά από την ανταπόκριση των περιεχομένων των μορφών στο αντικείμενό τους, και προς την εξέταση των *ιδίων των μορφών*. Και στην αμέσως επόμενη πρόταση θα διαβάσουμε ότι πρέπει να δούμε ετούτες τις πνευματικές μορφές ως «αυθόρμητο νόμο γένεσης»¹³.

Ο Cassirer προτείνει εδώ ένα είδος χειραφέτησης του μύθου και της τέχνης από την θεωρητική κι επιστημονική αλήθεια: οι πρώτες δεν έχει νόημα να αναχθούν στην δεύτερη, αλλά να κατανοηθούν «ως δυνάμεις καθεμία απ' τις οποίες παράγουν και θέτουν έναν δικό τους κόσμο»¹⁴. Και αυτοί οι διαφορετικοί κόσμοι δεν αλληλοαποκλείονται και αλληλοκαταργούνται, αλλά αλληλοπεριορίζονται και αλληλοσυμπληρώνονται. Επομένως δεν έχει νόημα να ρωτάμε τι περιεχόμενο αλήθειας διαθέτει ο μύθος, αλλά τι *είδος συνείδησης* είναι τούτη η μυθοποιητική μορφή σκέψης· ποιοι είναι οι όροι δυνατότητας που συγκροτούν την παραγωγικότητά της, και ποια είναι τα εμμενή κριτήρια αξιολόγησής της.

Έχουμε τώρα φτάσει στην υπερβατολογική προσέγγιση του μύθου. Ας την αντιπαραβάλλουμε τώρα με την εμπειρία. Η εμπειρική πραγματικότητα μίας μυθικής συνείδησης, ας πούμε μίας

12 Ό.π, σελ. 250

13 Ό.π

14 Ό.π, σελ. 249

πρωτόγονης φυλής, δεν στέκεται δίπλα στον μύθο και δεν σχετίζεται εξωτερικά μ' αυτόν. Εφόσον ο μύθος *συγκροτεί την ολότητα του Είναι* για το μυθικό υποκείμενο, εφόσον την νομοθετεί και οργανώνει, τα εμπειρικά αντικείμενα της μυθικής συνείδησης είναι *το αποτέλεσμα της διαμεσολάβησης του εμπειρικού απο τους μυθοποιητικούς όρους δυνατότητάς του*. Επομένως εδώ ο ήλιος ή τα αστέρια, τα βότανα ή ακόμη και τα αισθητά-υπεραισθητά πνεύματα δεν προηγούνται της μυθοποιητικής διαδικασίας κι ύστερα μυθοποιούνται. Το αντίθετο: διά της μυθοποιητικής διαδικασίας η εμπειρία υφίστανται μία *διαδικασία εξαντικειμενίκευσης*: τα εμπειρικά αντικείμενα της συνείδησης έχουν για όρο δυνατότητάς τους την εξαντικειμενικευτική διαδικασία της *υπερβατολογικής λειτουργίας του μύθου*. Για να κάνουμε κι ένα λογοπαίγνιο, δεν μυθοποιούνται τα δοσμένα αντικείμενα της εμπειρίας, αλλά εξαντικειμενικεύεται ώστε να καταστεί εμπειρική η μορφικότητα της μυθικής συνείδησης. Επομένως, σκοπός της υπερβατολογικής μεθόδου εδώ είναι να ανακαλύψει τους μορφικούς-μυθοποιητικούς όρους συγκρότησης της εμπειρίας.

Θα ολοκληρώσουμε την σύντομη ανασυγκρότηση της φιλοσοφίας του Cassirer με την πραγμάτευσή του της έννοιας του συμβόλου. Αυτή η πραγμάτευση εξυπηρετεί τους σκοπούς μας, διότι είναι μία καθολική ή καλύτερα καθολικευτική έννοια που περιλαμβάνει όλες τις πτυχές του επιστητού από τον μύθο, την τέχνη και την γλώσσα, μέχρι την φυσική επιστήμη και τα μαθηματικά. Το κείμενό μας ξεκινά από αυτό ακριβώς το *πρόβλημα* που η καθολικότητα της έννοιας του συμβόλου προκαλεί και που η ίδια ακριβώς καθολίκευση επιλύει: το πρόβλημα της πολυσημίας της έννοιας του σύμβολου, μία έννοια που εμφανίζεται παντού μεν, που αλλάζει δε νόημα ανάλογα με το επιμέρους πλαίσιο στα οποίο συναντάται. Ας εξετάσουμε λοιπόν αυτήν την ιδιαίτερη πανταχού παρούσα και πανταχού διαφοροποιούμενη έννοια.¹⁵

Στην θρησκευτική σφαίρα, διαβάζουμε, το σύμβολο εμφανίζεται ως αντικειμενικό και άμεσο. Δεν έχει ακόμα αυτήν την ιδιότητα της διαμεσολάβησης μεταξύ πραγματικού και συνείδησης, μία διαδικασία κατά την οποία όπως είδαμε κάτι «χάνεται» στην πορεία. Δεν έχουμε διάκριση σημαίνοντος και σημαινόμενου· δεν έχουμε εδώ σχέση αναπαράστασης με την γνωστή έννοια. Για παράδειγμα ο Σταυρός στην χριστιανική θρησκεία ως σύμβολο είναι *ο ίδιος άμεσα ιερός*. Δεν προσπαθεί να αναπαραστήσει την ιερότητα της σταύρωσης ή την θεϊκότητα του Χριστού, διότι *είναι ο ίδιος* θεός. Οι θεϊκές ιδιότητές του ως συμβόλου είναι δικές του, είναι εντός του ή καλύτερα ταυτίζονται με αυτό. Το ίδιο ισχύει φυσικά και για το τοτέμ, κ.λπ. Όμως από την στιγμή που μπαίνουμε στην αισθητική σφαίρα το σύμβολο μετασχηματίζεται.

15 Ernst Cassirer, «The Problem of the Symbol and Its Place in the System of Philosophy» (1927), στο *The Neo-Kantian Reader*, ό.π., σελ. 254–263.

Για την σφαίρα του αισθητικού ο Cassirer ισχυρίζεται ότι «από τον Πλωτίνο ως τον Hegel» έχουμε μια διαλεκτική σύλληψη του συμβόλου. Εδώ το σύμβολο είναι μια διαλεκτική ενότητα φαινομένου και πραγματικότητας, αίσθησης και νόησης. Η ομορφιά του συμβόλου συνίσταται στην εσωτερική του αντιφατικότητα: στο ότι ενοποιεί κατά τον αναδιπλασιασμό του, στο ότι εμμένει στο αισθητηριακό, αλλά και το υπερβαίνει. Και αυτό που εκφράζει ετούτη η διαλεκτική ενότητα αντιθέτων είναι η αντίθεση εντός του ίδιου του Είναι· το καθολικό που μπορεί να εμφανισθεί μόνο διά του μερικού ή για να το πούμε με τα λόγια του ίδιου του Cassirer «την διαλεκτική η οποία ενυπάρχει μεταξύ του περατού και του απείρου, μεταξύ της απόλυτης ιδέας και της αναπαράστασης και σωματικοποίησής της μέσα στον κόσμο των επιμέρους όντων.»¹⁶ Στην αισθητική το σύμβολο έρχεται να απαντήσει στο πρόβλημα της αναπαράστασης.

Τέλος, αν κινηθούμε προς την σφαίρα των μαθηματικών και της λογικής, θα συναντήσουμε πάλι το σύμβολο, αυτή την φορά ως *σημείο*. Έχουμε ήδη δει τι σημαίνουν για την Σχολή του Μαρβούργου τα μαθηματικά και η λογική. Η λογική δεν απλώς τυπική κι απριωρική, είναι οι συνθετικοί όροι δυνατότητας των φυσικών επιστημών. Αντίστοιχα, τα μαθηματικά δεν είναι απλώς μια αφηρημένη πραγμάτευση ποσοτήτων, αλλά οι λογικοί όροι δυνατότητας των εμπειρικών επιστημών. Αναρωτιέται επομένως ο Cassirer: βλέπουμε το σύμβολο να είναι κάτι διαφορετικό σε κάθε σφαίρα και να επιτελεί διαφορετική λειτουργία· να υπάρχει άραγε κάτι που *ενοποιεί* ετούτη την πολλαπλότητα; Ακόμα κι αν κάθε επιμέρους μορφή που παίρνει το σύμβολο διατηρεί τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, μπορούμε άραγε να ισχυριστούμε ότι υπάρχει και μία καθολικότητα στο πως λειτουργεί η συμβολική σκέψη εν γένει; Ο Cassirer απαντάει καταφατικά, διότι θεωρεί ότι οι επιμέρους συμβολικές μορφές σχετίζονται, και θέλει να συστηματοποιήσει την σχέση τους σε μία αναπτυξιακή αλλά μη αναγωγιστική ολότητα.

Πρώτη συμβολική μορφή είναι η *εκφραστική*, η οποία αντιστοιχεί στην μυθ(οποιη)τική συνείδηση. Εδώ η αισθητηριακή εμπειρία μορφοποιείται σε κάτι που βγάζει (εκφράζει) νόημα. Όπως είδαμε προηγουμένως, για την μυθική συνείδηση δεν προϋπάρχουν τα αισθητηριακά δεδομένα τα οποία οφείλουν να νοηματοδοτηθούν σε δεύτερο χρόνο. Αντιθέτως, τα αντικείμενα της εμπειρίας *καθίστανται* (συγκροτούνται ως) τέτοια *διά* της νοηματοδότησής τους. Τα αντικείμενα της μυθικής συνείδησης εκφράζουν την *άμεση ενότητα νοήματος και αντικειμένου*, την ενότητα υποκειμενικού βιώματος και αντικειμενικού κόσμου. Εδώ ο κεραυνός ενός Δία δεν αναπαριστά την οργή του, *είναι* η οργή του, και το δέος εκείνου που βλέπει τον κεραυνό να πέφτει μπροστά του ταυτίζεται άμεσα με την

¹⁶ Ό.π., 255.

εκφραστική λειτουργία του κεραυνού. Η εκφραστική μορφή, όμως, όπως είδαμε, συναντάει τα εμμενή όριά της.

Στην άμεση ενότητα της εκφραστικής λειτουργίας η δυνατότητα διϋποκειμενικής επικοινωνίας είναι τόσο περιορισμένη που δεν μπορεί να διατηρηθεί για πάντα ως έχει. Όπως το σύμβολο βιώνεται ως άμεση έκφραση του αντικειμένου του, το ίδιο άμεσα θα εκφραστεί και το υποκείμενο. Άμεση έκφραση εδώ του υποκειμένου θα ήταν μια κραυγή πόνου ή ενθουσιασμού, όπου ο πόνος ή ο ενθουσιασμός εκφράζονται άμεσα διά της κραυγής· το υποκείμενο δεν μπορεί να πει «πονάω» ή «χαίρομαι» αλλά μόνο να κραυγάσει. Αν και η εκφραστική μορφή διασώζει την αυτοτέλειά της και διατηρείται ως ενεργή (συνεχίζουμε να εκφραζόμαστε άμεσα), η δυναμική της καλεί ταυτόχρονα και σε υπέρβαση. Όταν το υποκείμενο λέει «πονάω» η αίσθηση της οδύνης ή η δυνατότητα να κραυγάσει δεν καταργούνται, αλλά εδώ η εκφραστική λειτουργία έχει υπερβαστεί σε αναπαραστατική λειτουργία. Έχει γίνει διϋποκειμενική.

Το κατ' εξοχήν πεδίο της αναπαράστασης είναι η γλώσσα. Στην γλώσσα δεν διασπάται απλώς η άμεση ενότητα του μυθικού συμβόλου με το αντικείμενό του, αλλά και η άμεση ενότητα του υποκειμένου με το αντικείμενό του ώστε να εισαχθεί η διαμεσολάβηση. Όταν εγώ λέω ότι έχω στο χέρι μου ένα μολύβι, δεν αναφέρομαι απλώς στην αίσθηση που προκαλεί το μολύβι στο χέρι μου (εκφραστικότητα), αλλά υπερβαίνω αυτήν την υποκειμενική αίσθηση προκειμένου να μεταφέρω σε κάποιον που δεν κρατάει το μολύβι στο χέρι του ότι υπάρχει ένα μολύβι στο χέρι μου. Ένα πράγμα είναι να νιώθω το μολύβι στο χέρι μου, κι άλλο να ισχυρίζομαι ότι το μολύβι βρίσκεται στο χέρι μου: πλέον κάνω έναν ισχυρισμό που στρέφεται προς μια αντικειμενική (και διϋποκειμενική) συνθήκη. Ο συνομιλητής μου δεν κρατάει στο δικό του χέρι μολύβι, οπότε πρέπει να βρεθεί ένας τρόπος να ενοποιηθεί η οντολογική απόσταση μεταξύ της παρουσίας του μολυβιού στο χέρι μου με την απουσία του μολυβιού στο δικό του χέρι. Αυτήν την θεμελιώδη, γεφυρωτική λειτουργία επιτελεί η αναπαράσταση.

Η αναπαράσταση, όμως, όπως είδαμε, δεν καταργεί το ότι εγώ νιώθω το μολύβι στο χέρι μου, αλλά το προϋποθέτει και το συμπληρώνει, το αναβαθμίζει με έναν τρόπο μάλλον διαλεκτικό: η γλώσσα μου επιτρέπει να δείξω σε κάποιον αυτό που και μοιράζομαι και δεν μοιράζομαι μαζί του: δεν μοιράζομαι την αίσθηση του μολυβιού, όμως μοιράζομαι την αντικειμενική συνθήκη όπου κρατάω το μολύβι στο χέρι μου. Η υπερβατολογική λειτουργία της αναπαράστασης λοιπόν είναι ότι αποτελεί τον όρο δυνατότητας της επικοινωνίας, της γλώσσας, ήτοι της κατάδειξης και της σημασιοδότησης μίας πραγματικότητας στην οποία η άμεση (εκφραστική) ενότητα υποκειμένου κι αντικειμένου, και αντικειμένου και νοήματος (εντός συμβόλου) έχει διαρραγεί.

Μοιραία κι εδώ η αναπαράσταση θα συναντήσει τα εμμενή όριά της. Όπως είδαμε συνοπτικά και προηγουμένως, το γλωσσικό σημείο ως μεσολαβητής μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, αναπαράστασης και πράγματος ή σημαίνοντος και σημαινόμενου κάποια στιγμή θα αναγκαστεί να θέσει το ερώτημα στον εαυτό του ως συμβολική μορφή: τι είναι αυτό που μου εγγυάται ότι το σημαίνον μου ανταποκρίνεται στο σημαινόμενο μου; Τι είναι αυτό που μου εγγυάται ότι η αναπαράσταση του αντικειμένου μου ανταποκρίνεται στο αντικείμενό της; Τι είναι αυτό που μου εγγυάται ότι η αναπαράστασή μου ως υποκείμενο ανταποκρίνεται στο αντικείμενό μου; Η απάντηση που δίνει ο Cassirer είναι αντάξια μιας εγγελιανής διαλεκτικής Aufhebung.

Αυτό που κάνει η τρίτη συμβολική μορφή, εκείνη της θεωρητικής γνώσης, που είναι *καθαρή*, όμως όχι απριωρική και τυπική, είναι να *μετασχηματίζει τους όρους του ίδιου του ερωτήματος*. Η αναπαραστατική μορφή τίθεται αντιμέτωπη με το πρόβλημα της ονοματοκρατίας και του γλωσσικού σκεπτικισμού· αναρωτάται: «πώς θα καταφέρω να αντιστοιχήσω την αναπαράστασή του συμβόλου μου στο σημαινόμενο της;» και η θεωρητική μορφή απαντάει: «η αντικειμενικότητα του συμβόλου σου δεν πρέπει να αναζητηθεί στην πιστότητα της αναπαράστασης ενός πράγματος, αλλά *εντός της ίδιας της συμβολικής μορφής*, εντός της συμβολοποιητικής διαδικασίας». Η τρίτη συμβολική μορφή μετασχηματίζει αυτό που η δεύτερη μορφή θεωρεί αλήθεια: η αλήθεια της αναπαράστασης δεν αναζητάται στην σχέση της με το αντικείμενό της, αλλά στους γενετικούς όρους δυνατότητας της συμβολοποίησης. Με αυτήν την έννοια η αλήθεια της αναπαραστατικής σκέψης (adaequatio rei et intellectus) είναι η υπερβατολογική αναζήτηση των μορφικών όρων δυνατότητάς της.

Ας θυμηθούμε για μία στιγμή τον Paul Natorp: η εγκυρότητα του επιστημονικού αντικειμένου δεν θεμελιώνεται από κάτι εξωτερικό αυτού, αλλά από μία εξαντικειμενικευτική διαδικασία αυτοσχετισμού κατά την οποία το αντικείμενο ως μερικό σχετίζεται με τον εαυτό του ως καθολικό και συγκροτείται ως φαινόμενο. Ο τρόπος που ο Cassirer θεμελιώνει το σύμβολο στην ίδια την συμβολοποιητική διαδικασία δεν είναι πολύ μακριά από μία θεμελίωση à la Natorp.

Ωστόσο το να εξομοιώσουμε την μία θεμελίωση με την άλλη θα ήταν να την παραγνωρίσουμε. Όπως είδαμε στον Natorp έχουμε ένα είδος - ας μας επιτραπεί ο όρος - υπερβατολογικού «μονισμού» σύμφωνα με τον οποίο όλοι οι υπερβατολογικοί όροι δυνατότητας του επιστημονικού αντικειμένου ενοποιούνται σε ένα είδος καθολικής λογικής. Στον Cassirer έχουμε έναν υπερβατολογικό «πλουραλισμό» όπου οι επιμέρους συμβολικές μορφές (γλωσσική, μυθική, θρησκευτική, αισθητική, μαθηματική, φιλοσοφική) δεν ανάγονται σε κάποια καθολική μορφή, αλλά διατηρούν την αυθυπαρξία και την αυτοτέλειά τους απέναντι στην τρίτη συμβολική μορφή.

Η τρίτη συμβολική μορφή πράγματι αναγνωρίζεται ως η μορφή *κατά την οποία το σύμβολο αναστοχάζεται τον εαυτό του ως σύμβολο και τους όρους δυνατότητάς του*. Η θεωρητική μορφή, η αναστοχαστική τούτη συμβολική μορφή δεν νοεί ως αλήθεια της την ανταπόκριση με κάποιο πράγμα, αλλά παίρνει για αλήθεια της την ίδια την συμβολοποιητική διαδικασία και τους όρους δυνατότητάς της· η αλήθεια της - όπως και στον Natorp - εντοπίζεται όχι σε κάποιο πράγμα στο οποίο ανταποκρίνεται, αλλά στο *δίκτυο νομολογικών σχέσεων εντός του οποίου εντάσσεται*. Στα μαθηματικά για παράδειγμα, η αλήθεια του μαθηματικού συμβόλου δεν αναζητείται στην ανταπόκρισή του σε κάποιο μαθηματικό πράγμα, αλλά στο πως σχετίζεται (υπερβατολογικά) με τα υπόλοιπα μαθηματικά σύμβολα.

Περιττό να πούμε ότι η τρίτη συμβολική μορφή, εκείνη που αναστοχάζεται την ίδια την διαδικασία συμβολοποίησης δεν αναφέρεται αισθησιοκρατικά στην εμπειρία, αλλά καθότι υπερβατολογική, στην (εξαντικειμενικευτική) διαδικασία συγκρότησης των αντικειμένων της επιστήμης. Στην φυσική επιστήμη λοιπόν η θεωρητική γνώση δεν «γνωρίζει» τα δεδομένα των αισθήσεων της, αλλά *συμβολοποιεί τους εννοιολογικούς όρους δυνατότητάς των αντικειμένων της*. Όμως δεν υποστασιοποιεί μεταφυσικά τις έννοιές της: η μάζα και το ηλεκτρόνιο δεν νοούνται ως υπερβατολογικές οντότητες των οποίων τις ιδιότητες η φυσική επιστήμη μελετά, αλλά *ιδεατές εννοιακές λειτουργίες εντός ενός λειτουργικού συστήματος εννοιών*. Το σύμβολο αναστοχάζόμενο τον εαυτό του συνειδητοποίησε ότι δεν είναι κάτι πραγμασιδές, αλλά ότι είναι *λειτουργία μεταξύ σχετιζόμενων λειτουργιών*. Η τρίτη συμβολική μορφή, η μορφή της θεωρίας, η μορφή της καθαρής σημασιοδότησης, συνίσταται σε ένα ιδεατό και συγκροτητικό αντικειμένων σχεσιακό πλέγμα λειτουργιών.

Ελπίζουμε ότι αισίως συνοψίσαμε την επιστημολογία της σχολής του Μαρβούργου με έναν τρόπο που να αναδεικνύει την εσωτερική λογική της: είδαμε πώς ο Hermann Cohen κατήργησε την ετερογένεια της εποπτείας και της διάνοιας και υπήγαγε την πρώτη στην δεύτερη (χωρίς να την αναγάγει σε αυτήν), συνεπώς πώς κατήργησε την καντιανή διάκριση φαινομένου και νοουμένου και το πράγμα αυτό τούτο και μετέβη από την δυνατότητα της εμπειρίας εν γένει στην δυνατότητα του φυσικο-επιστημονικού αντικειμένου. Και εφόσον κάθε επιστημονικό αντικείμενο είναι ένα ιστορικό αντικείμενο, είδαμε κατ' επέκταση πως ο Cohen κατάφερε να θέσει σε κίνηση και να ιστοριοποιήσει τον στατικό Immanuel Kant.

Εφόσον εγκαθιδρύθηκε η θεμελίωση των επιστημονικών αντικειμένων στην καθαρή σκέψη που αναστοχάζεται τους όρους δυνατότητας που τα συγκροτούν ως επιστημονικά αντικείμενα, είδαμε πώς

ο Paul Natorp εμβάθυνε την υπερβατολογική μέθοδο του Cohen αναπτύσσοντας την *λογική διαδικασία* κατά την οποία ένα αντικείμενο της επιστήμης εξαντικειμενικεύεται. Αν ο Cohen εξάλειψε το πράγμα αυτό τούτο υπάγοντας την καθαρή εποπτεία στην καθαρή διάνοια, ο Natorp έδειξε πώς η δεσμευτικότητα των εννοιών της καθαρής διάνοιας δεν θεμελιώνεται σε κάποια διεργασία του υποκείμενου, αλλά στην ίδια την σχέση του αντικειμένου με τον *εαυτό του* και στην αντικειμενική σχέση του αντικειμένου με άλλες αντικειμενικές σχέσεις.

Ετούτη η συστηματική νομολογική προσέγγιση της σχεσιακότητας των εννοιολογικών όρων δυνατότητας της επιστήμης του Natorp κορυφώθηκαν με τον Cassirer. Ο Ernst Cassirer όχι μόνο επέκτεινε την πραγμάτευση της διαδικασίας εξαντικειμενίκευσης στην σφαίρα του πολιτισμού, αλλά και εξασφάλισε την αυθυπαρξία, την αυτοτέλεια και την αυταξία των επιμέρους μορφών με τις οποίες εμφανίζεται το Αντικείμενο στο Υποκείμενο. Και όχι μόνο αυτό, αλλά κατάφερε και να διατηρήσει και να εξηγήσει την μερικότητα των επιμέρους μορφών εντός μιας ενοποιητικής θεωρίας του συμβόλου. Οι συμβολικές μορφές του Cassirer εγκολπώνονται όχι μόνο τις φυσικές επιστήμες και τα μαθηματικά, αλλά και τον μύθο, την θρησκεία, την γλώσσα και την τέχνη, χωρίς να θυσιάζουν την συστηματική ενότητα όλων τούτων των μορφών. Ο Cassirer κατορθώνει να συγκροτήσει έναν πλουραλισμό των συμβολικών μορφών που πετυχαίνει ταυτόχρονα να είναι και *αναστοχαστικός ως προς την ίδια την διαδικασία συμβολοποίησης* χωρίς να θυσιάζει τίποτα από την υπερβατολογική μέθοδο του Cohen και του Natorp. Σε αυτό λοιπόν το λογοθετικό πλαίσιο έρχεται να συνομιλήσει και να ασκήσει την κριτική του της η Σχολή της ΝΔ Γερμανίας· ας δούμε αυτήν τώρα.

B) Η Δυνατότητα της Επιστήμης της Ιστορίας και η Αξιακή-Σχέση

Εύλογα θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί εφόσον ο Ernst Cassirer έχει καταφέρει να συμπεριλάβει τις Kulturwissenschaften - μαζί και την ιστορία - στην νεοκαντιανή του φιλοσοφία της επιστήμης, πόθεν προκύπτει η ανάγκη η Σχολή της ΝΔ Γερμανίας να αντιπαρατεθεί και να προτείνει την δική της επιστημολογία της ιστορίας, και τι είναι αυτό που κομίζει στον νεοκαντιανισμό; Οι Wilhelm Windelband και Heinrich Rickert μάλλον θα απαντούσαν «διότι ο Cassirer δεν προσεγγίζει την ιστορία και τις επιστήμες του πνεύματος με τους δικούς τους όρους, με τους επιστημολογικούς όρους που *αρμόζουν στην ιδιαιτερότητά τους*». Και τι θα σήμαινε αυτό; Ότι το Μαρβούργο εξάγει την επιστημολογία της ιστορίας από τις φυσικές επιστήμες. Μέσα στον υπερβατολογικό πλουραλισμό του Cassirer κρύβεται - ίσως να λέγανε - μια καθολικευτική τάση που στο τέλος υπάγει την επιστημολογία της ιστορίας στην επιστημολογία των φυσικών επιστημών. Αν το Μαρβούργο θέλει να ενοποιήσει τις επιστήμες της φύσης και τις επιστήμες του πνεύματος σε μία καθολική διαδικασία εννοιολόγησης (συμβολοποίησης), η ΝΔ Σχολή θέλει να τις *διαφοροποιήσει*.

Σε αυτό το υποκεφάλαιο λοιπόν θα εξετάσουμε τα επιστημολογικά προβλήματα που προσιδιάζουν στην ιστορία και τις επιστήμες του πνεύματος και πως επιχειρεί η ΝΔ Σχολή να τα επιλύσει. Αυτή η εξέταση ευελπιστούμε ότι θα εξηγήσει και τους λόγους για τους οποίους Lukács επιλέγει να επικεντρώσει την κριτική του στον Rickert και όχι στον Cassirer. Η κύρια διαφοροποίηση λοιπόν της ιστορίας από τις φυσικές επιστήμες γύρω από την οποία θα οικοδομηθεί ολόκληρη η παράδοση της ΝΔ Σχολής είναι ότι, αν στις δεύτερες προσπαθούμε να ανακαλύψουμε καθολικούς νόμους που εξηγούν με αναγωγή τα επιμέρους φαινόμενα, στις πρώτες το επιστημονικό μας αντικείμενο δεν είναι καθολικότητες και υπαγωγές σε δίκτυα νόμων, αλλά (ιστορικές) *ατομικότητες*: ένα γεγονός ή μία δεκαετία, ένα έθνος ή μία γλώσσα, ένα σύνταγμα ή ένας τρόπος παραγωγής, μία τεχνολογική εφεύρεση ή ένας θεσμός, ένα αντικείμενο καθημερινής χρήσης ή κάτι ανεπανάληπτο, από την στιγμή που προσεγγίζονται ιστορικά συγκροτούνται όχι ως καθολικοί νόμοι, αλλά ως ένα *επιστημολογικό άτομο*, το οποίο η ιστορία επιχειρεί να ερευνήσει ως άτομο. Εδώ το ίδιο μας το επιστημονικό *αντικείμενο* διαφοροποιείται από το αντικείμενο των φυσικών επιστημών και θέτει τα δικά του επιστημολογικά κριτήρια: ανάμεσα σε τούτη την πολυσχιδία των ιστορικών δεδομένων πώς επιλέγουμε τι θα ερευνήσουμε και ποια δεδομένα θα περιλάβουμε ή αποκλείσουμε; Για να το θέσουμε

και με τους όρους του Natorp, ποια είναι η διαδικασία εξαντικειμενίκευσης του επιστημονικού αντικειμένου της ιστορίας;

Κρίνουμε σκόπιμο να παραλείψουμε την κριτική που ασκεί στο *Κριτική ή γενετική μέθοδος*¹⁷ ο Windelband στην γενετική μέθοδο του ψυχολογισμού και του ιστορισμού. Αυτό που αξίζει ωστόσο να λεχθεί είναι το πως ετούτη κριτική θέτει ευκρινώς το πρόγραμμα της ΝΔ Σχολής: η διερεύνηση από την επιστήμη της ιστορίας του πώς η γένεση μίας έννοιας ή ενός ρυθμιστικού κανόνα προκύπτει ιστορικά (ιστορισμός) ή μέσα από διεργασίες του υποκειμένου (ψυχολογισμός) το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να *περιγράψει* την γένεση ενός φαινομένου· σε καμία περίπτωση όμως δεν μπορεί να αιτιολογήσει ούτε επιστημολογικά, ούτε ηθικά την εγκυρότητα μίας έννοιας ή μιας νόρμας.

Ο Windelband επιρρίπτοντας στον ψυχολογισμό και τον ιστορισμό σύγχυση κατηγοριών μεταθέτει το ερώτημα περί θεμελίωσης της επιστήμης της ιστορίας: η επιστημολογία της δεν πρέπει να στραφεί στην γένεση της έννοιας ή του ρυθμιστικού κανόνα αν θέλει να θεμελιώσει την εγκυρότητά τους, αλλά στους όρους δυνατότητάς τους. Η επιστημολογία της ιστορίας λοιπόν δεν ερευνά ποιοι είναι οι εμπειρικοί όροι που καθιστούν την ιστορική *ύπαρξη* της έννοιας ή του ρυθμιστικού κανόνα εφικτή, αλλά ποιοι είναι εκείνοι οι υπερβατολογικοί όροι που καθιστούν την *εγκυρότητα* της έννοιας και του ρυθμιστικού κανόνα εφικτή. Ας δούμε τώρα στην πράξη τι είναι αυτό που κάνει η κριτική μέθοδος των Windelband και Rickert και που απουσιάζει από τον Cassirer.

17 Wilhelm Windelband, «Critical or Genetic Method?» (1883), στο *The Neo-Kantian Reader*, ό.π., σελ. 271–280.

iv) Wilhelm Windelband

Στην εναρκτήρια ομιλία του ως πρύτανη του πανεπιστημίου του Στρασβούργου¹⁸ ο Windelband θα θέσει με απaráμιλλη πληρότητα και σαφήνεια το πρόγραμμα της σχολής της ΝΔ Σχολής. Η ομιλία του θα ξεκινήσει εγκαθιδρύοντας έναν - αν μας επιτρέπεται η έκφραση - επιστημολογικό «αντι-πλατωνισμό». Ο Windelband ευθύς εξαρχής θα αντιπαρατεθεί σε μία παράδοση στην δυτική φιλοσοφία που θέλει να βρει μία ενιαία και καθολική μέθοδο για όλα τα φαινόμενα. Αυτή η μεθοδολογική τάση θεωρεί ο Windelband αποτυγχάνει να αναγνωρίσει την αυτονομία των επιμέρους κλάδων της επιστημονικής γνώσης. Όμως δεν θα σταματήσει εκεί, θα αμφισβητήσει ακόμη και την ίδια την κρατούσα ταξινόμηση των επιστημών σε φυσικές επιστήμες και επιστήμες του πνεύματος. Ο Windelband φέρνει το παράδειγμα της επιστήμης της ψυχολογίας να συνηγορήσει υπέρ της ακαταλληλότητας ετούτης της υφιστάμενης ταξινόμησης των επιστημών.

Η ψυχολογία θεωρείται παραδοσιακά ως η κατ' εξοχήν επιστήμη του πνεύματος. Σύμφωνα τώρα με την κλασική διάκριση του John Locke σε επιστήμες που ερευνούν εξωτερικά (φυσικά) φαινόμενα και εσωτερικά φαινόμενα (του πνεύματος), η ψυχολογία πρέπει να καταταχθεί στις εσωτερικές επιστήμες. Ωστόσο, μας λέει ο Windelband, αν εξετάσουμε λίγο προσεκτικότερα την επιστήμη της ψυχολογίας θα δούμε ότι από την μία το αντικείμενο της είναι το πνεύμα (εσωτερικό φαινόμενο), από την άλλη όμως η μέθοδος της είναι εκείνη των φυσικών επιστημών (εξωτερικά φαινόμενα). Από τότε που απορρίψαμε την ιδέα ότι υπάρχει κάποιου είδους «εσώτερη αντίληψη» η οποία μπορεί να παράσχει την μέθοδο για την ψυχολογία (ενδοσκόπηση) και ξεκινήσαμε να την ερευνούμε με όρους εμπειρικής παρατήρησης, η ψυχολογία βρέθηκε με το ένα πόδι να πατάει στις επιστήμες του πνεύματος και με το άλλο στις επιστήμες της φύσης. Πώς εξηγείται ετούτη η ταξινομητική αντίφαση;

Η σύγχρονη επιστήμη της ψυχολογίας, αν προσεγγισθεί με γνώμονα το αντικείμενό της, διαφέρει από την χημεία με τον ίδιο τρόπο που η χημεία διαφέρει από την βιολογία: πολύ απλά, έχουν διαφορετικό αντικείμενο. Όμως αν προσεγγισθεί με γνώμονα την μέθοδό της, ομοιάζει όπως η χημεία ομοιάζει στην βιολογία: και οι τρεις τους αναζητούν νόμους που διέπουν τα φαινόμενά τους· είναι και οι τρεις νομολογικές. Οι επιστήμες του πνεύματος από την άλλη «έχουν έναν εμφανώς διαφορετικό σκοπό: παρέχουν μια πλήρη και εξαντλητική περιγραφή μίας καθέκαστης περισσότερο ή λιγότερο εκτενούς διαδικασίας η οποία βρίσκεται εντός ενός μοναδικού, χρονικά προσδιορισμένου τομέα της

¹⁸ Wilhelm Windelband, «History and Natural Science» (1894), στο *The Neo-Kantian Reader*, ό.π., σ. 287–298.

πραγματικότητας»¹⁹. Οι επιστήμες συνεπώς, ισχυρίζεται ο Windelband, πρέπει να σταματήσουν να ταξινομούνται με οντολογικούς και περιεχομενικούς όρους (τι είναι δηλαδή αυτό που ερευνά η κάθε επιστήμη) και να ταξινομούνται με μεθοδολογικά κριτήρια (πώς ερευνάται το εκάστοτε επιστημονικό αντικείμενο).

Η καθαρά μεθοδολογική αρχή που διαφοροποιεί λοιπόν τις μεν επιστήμες από τις δε είναι ότι οι φυσικές αναζητούν γενικούς νόμους, ενώ οι ιστορικές επιστήμες - εντός των οποίων εμπίπτουν και οι επιστήμες του πνεύματος - ερευνούν συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα, είτε αυτά είναι γεγονότα με την αυστηρή σημασία του όρου, είτε ένα συνεκτικό πλέγμα πολλών γεγονότων, είτε πρόσωπα ή θεσμοί ή έθνη. Για άλλη μία φορά βρίσκουμε τους επιστημολογικούς όρους δυνατότητας της επιστήμης στην σχέση μεταξύ καθολικού κι επιμέρους· *αυτήν την φορά όμως από την σκοπιά του επιμέρους*. Οι επιστήμες του επιμέρους λοιπόν, ακριβέστερα του καθεκάστου, θα ονομαστούν από τον Windelband *ιδιογραφικές*. Αυτή η διάκριση μεταξύ νομολογικών και ιδιογραφικών επιστημών που απουσιάζει από το Μαρβούργο είναι μία πρωτοποριακή καινοτομία που κομίζει η ΝΔ Σχολή και πάνω στην οποία θα οικοδομήσει την δική της υπερβατολογική επιστημολογία.

Είναι μία πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση που κάνει ο Windelband που αξίζει να αναφερθεί ώστε να διευκρινιστεί τι σημαίνει ταξινόμηση με μεθοδολογικά κριτήρια αντί για οντολογικά. Ας πάρουμε λέει την γλωσσολογία. Η γλωσσολογία μπορεί περιέργως να είναι και νομολογική και ιδιογραφική. Πως γίνεται αυτό; Αν ερευνούμε την γλώσσα προκειμένου να βρούμε τους νόμους που την διέπουν - όπως ας πούμε έκανε ο Saussure στις αρχές του 20ού αιώνα - κάνουμε νομολογική γλωσσολογία. Αν εξετάζουμε την ιστορική πορεία της αρχαίας ελληνικής μεταξύ ομηρικής και κλασικής Ελλάδας ή από τότε μέχρι σήμερα, κάνουμε ιδιογραφική γλωσσολογία. Διότι στην πρώτη περίπτωση προσπαθούμε να κάνουμε υπαγωγή των επιμέρους γλωσσικών φαινομένων σε καθολικούς γλωσσικούς νόμους, ενώ στην δεύτερη μελετούμε την μοναδικότητα μιας *ιστορικής ατομικότητας*: της ελληνικής γλώσσας μίας συγκεκριμένης περιόδου ή πολλών περιόδων. Αυτό που για την μεθοδολογική προσέγγιση της ταξινόμησης εμφανίζεται απλό και ευδιάκριτο (γλωσσολογία ως νομολογική και ως ιδιογραφική) θα εμφανιστεί στην οντολογική προσέγγιση ως αίνιγμα (ίδιο αντικείμενο, διαφορετική επιστήμη) .

Ας βυθιστούμε λίγο βαθύτερα στις ιδιαιτερότητες των ιδιογραφικών επιστημών εξετάζοντας τις σχέσεις τους με τα δεδομένα τους. Ενώ λοιπόν οι νομολογικές επιστήμες αναζητούν νόμους μες στα δεδομένα, «η ιστορία αναζητά δομικές μορφές. Στις φυσικές επιστήμες η σκέψη κινείται διά της επικύρωσης των επιμέρους στην κατανόηση των γενικών σχέσεων· στις ιστορικές επιστήμες [η σκέψη]

19 Ό.π, σελ. 291

αφοσιώνεται στην πιστή περιγραφή των επιμέρους»²⁰. Με αυτήν την έννοια το δεδομένο αποκτά αξία για τον φυσικό επιστήμονα στον βαθμό που μπορεί να υπαχθεί σε μία γενική έννοια, σε έναν νόμο, στον βαθμό δηλαδή που μπορεί να λειτουργήσει ως η επιμέρους περίπτωση ενός καθολικού. Ο ιστορικός εν αντιθέσει καλείται να «εμφυσήσει νέα ζωή σε κάποια δομή του παρελθόντος με τέτοιο τρόπο ώστε όλα της τα συγκεκριμένα και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά να αποκτήσουν μία ιδεατή πραγματικότητα ή συγχρονικότητα»²¹.

Η σχέση της κάθε είδους επιστήμης με τα δεδομένα της συνεπάγεται και μία αντίστοιχη σχέση με την αφαίρεση. Αν η φυσική επιστήμη λειτουργεί με καθολικευτικές αφαιρέσεις, η ιστορία τείνει να προτιμά την εποπτικότητα (Anschaulichkeit). Όμως αυτού του είδους η εποπτικότητα δεν είναι αισθησιοκρατική ή υλιστική, προειδοποιεί ο Windelband, αλλά πάντα εννοιολογικά διαμεσολαβημένη. Αυτό το είδος αφαίρεσης κι εννοιολόγησης το οποίο έχει ο Windelband στον νου του δεν θέλει να αφαιρέσει από την πολυσχιδία κι ενδεχομενικότητα του αισθητού ώστε να αναδείξει τον γενικό νόμο από πίσω, αλλά να *αναδείξει τον πλούτο της πολυσχιδίας του ιστορικού ατόμου που πραγματεύεται*.

Θα μπορούσαμε ενδεχομένως να φέρουμε ένα παράδειγμα εδώ: όταν ένας ιστορικός παραθέτει σε μία βιογραφία του Johann Georg Hamann το ψευδώνυμο «Μάγος του Βορρά», αυτές οι δύο αφηρημένες έννοιες δεν λειτουργούν προφανώς ως μηχανισμοί αφαίρεσης της ιδιαιτερότητας του Hamann, ώστε να τον υπαγάγουν σε ένα γενικό νόμο περί μάγων του βορρά που εξηγεί τον Hamann ως μεμονωμένη περίπτωση βόρειου μάγου· αντίθετα επιστρατεύουν τη αφαίρεση ώστε να *εξυπηρετήσουν την ανάδειξη της μοναδικότητας και ιδιαιτερότητας του Hamann*. Εδώ το αφηρημένο *εξυπηρετεί* το συγκεκριμένο και η εννοιολόγηση εξυπηρετεί την εποπτικότητα. Όταν διαβάζω «Μάγος του Βορρά» η συνείδησή μου δεν κινείται προς ένα αφηρημένο-καθολικό, αλλά προς ένα απολύτως αισθητηριακά αντιληπτό και συγκεκριμένο ον.

Καλά έως εδώ με την σχέση των ιδιογραφικών επιστημών με τις αφηρημένες έννοιες, όμως τι είναι αυτό που θα καθορίσει αν ο ιστορικός θα συμπεριλάβει την φράση «Μάγος του Βορρά» στην βιογραφία του Hamann; Εδώ ο Windelband θέτει το πρόβλημα της επιλογής ανάμεσα στην άπειρη πολυσχιδία των εμπειρικών δεδομένων. Ο εμπειριστής ιστορικός κινδυνεύει να πνιγεί στον ωκεανό ιστορικών δεδομένων που διαθέτει. Η απάντηση σε αυτό το πρόβλημα βρίσκεται στον τελεολογικό χαρακτήρα της έννοιας του δεδομένου στην βιντελμπαντιανή επιστημολογία της ιστορίας. Κάθε δεδομένο επιλέγεται με γνώμονα έναν σκοπό ο οποίος τίθεται από την ιστορική έρευνα. Θέλει ένας βιογράφος να γράψει για την ζωή του Hamann; Από την στιγμή που ο Hamann συγκροτείται σε

20 Ό.π σελ. 293

21 Ό.π

ιστορική ατομικότητα, ταυτόχρονα συγκροτείται και σε επιστημολογική *ολότητα* που κατευθύνει την επιλογή των επιμέρους δεδομένων. Η αφήγηση της ζωής του Hamann γίνεται πλέον ο σκοπός της έρευνας, εκείνο το επιστημικό όλον που προσανατολίζει την επιλογή των επιμέρους δεδομένων και στο οποίο κάθε επιμέρους στιγμή της έρευνας πρέπει να στοχεύει. Η επιλογή των δεδομένων απέκτησε έτσι μία ρυθμιστική αρχή: ο σκοπός της αφήγησης της ζωής του Hamann είναι εκείνη ρυθμιστική αρχή που διαμεσολαβεί κάθε μέρος της επιστημονικής διαδικασίας επιλογής δεδομένων και την ενοποιεί σε ένα συνεκτικό όλον.

Ετούτη η τελεολογική αρχή επιλογής των δεδομένων δεν είναι κάποια υποκειμενική κι αυθαίρετη προτίμηση του Windelband. Χωρίς αυτήν η συγκρότηση της πολυσχιδίας των εμπειρικών δεδομένων σε αντικείμενο (σε ιστορική ατομικότητα) καθίσταται *ανέφικτη*. Επομένως η τελεολογική ενοποίηση των δεδομένων της εμπειρίας σε ένσκηπη ιστορική έρευνα είναι *όρος δυνατότητας του ίδιου του αντικειμένου της επιστήμης της ιστορίας*· ή, για να το θέσουμε με ορολογία που μάθαμε από το Μαρβούργο, η ρυθμιστική αυτή αρχή *είναι μία διαδικασία εξαντικειμενίκευσης*. Είναι ο τρόπος που το αντικείμενο *οφείλει* να σχετισθεί με τον εαυτό του προκειμένου να συγκροτηθεί ως τέτοιο. Το δεδομένο μετασχηματίζεται από κάτι το εμπειρικά ακατέργαστο σε ιστορικό δεδομένο χάρη σε αυτή την εξαντικειμενικευτική διαδικασία αυτοσχετισμού. Η διαφορά είναι εδώ ότι το δεδομένο αυτοσχετίζεται όχι με όρους καθολικού-επιμέρους αλλά *όλου-μέρους και σκοπού-μέσου*, κι έτσι εξασφαλίζεται η συστηματική συνεκτικότητα της επιστημονικής ιστορικής έρευνας.

Ο Windelband κλείνει την τόσο σημαντική αυτή ομιλία με μερικούς στοχασμούς πάνω στην αξία της ίδιας της καθεκαστότητας. Η ιδέα ενός σωσία ολόιδιου με μας, λέει, μας προκαλεί τρόπο στον μεταχριστιανικό μας κόσμο. Ένα ζήτημα μεταξύ των οποίων οι Πατέρες της Εκκλησίας συγκρούστηκαν με τον Ελληνισμό είναι η *αξία της καθεκαστότητας*. Για την χριστιανική θρησκεία έκαστο εγώ, κάθε μεμονωμένο, ενικό άτομο με τις προσωπικές του αμαρτίες και την δική του προσωπική σωτηρία συνιστά απόλυτη αυταξία στα μάτια του Θεού, όπως σε μία γραμμική κι εσχατολογική φιλοσοφία της ιστορίας σαν την χριστιανική κάθε ιστορική στιγμή νοείται ως ενική και ανεπανάληπτη. Αν για τον αρχαίο Έλληνα η αιώνια επιστροφή του ίδιου καταργεί την καθεκαστότητα τόσο του ατόμου όσο και της ιστορικής στιγμής, για τον χριστιανό η ίδια η καθεκαστότητα ως καθεκαστότητα είναι αξία.

Εδώ ο Windelband με αυτούς τους στοχασμούς έχει αγγίξει φιλοσοφική φλέβα σε ό,τι αφορά την επιστημολογία της ιστορίας. Η ίδια η ιστορία ως επιστήμη έχει για όρο δυνατότητάς της την *αξία* της μοναδικότητας. Η υπερβατολογική έρευνα της ιστορίας ανακάλυψε ότι αυτή ως επιστήμη έχει για όρο δυνατότητάς της μία αξία. Ετούτη η ανακάλυψη ανοίγει έναν σωρό από ερωτήματα, μερικά εκ των οποίων είναι: Ποιος είναι ο ρόλος της αξίας στην επιστημονική ερεύνα; Γίνεται μία επιστήμη που είναι

αξιακά διαμεσολαβημένη να είναι αντικειμενική; Ποια πρέπει να είναι η επιστημολογική στάση του ιστορικού απέναντι στις αξίες του; Ποια είναι η αξία της της επιστήμης; Αν η ίδια η επιστήμη είναι αξία, τι σημαίνει αυτό για εκείνη;

Όμως πριν περάσουμε στον Heinrich Rickert ο οποίος κληρονομεί την προβληματική της αξίας από τον Windelband και την εξελίσσει σε αξιολογία (Wertphilosophie), ας κλείσουμε την σύντομη ανασυγκρότηση του Windelband με το πως μεταβαίνει από την στενή πραγμάτευση της μεθοδολογίας των Kulturwissenschaften σε μία διευρυμένη υπερβατολογική φιλοσοφία του πολιτισμού/κουλτούρας. Το «Φιλοσοφία του πολιτισμού και υπερβατολογικός ιδεαλισμός»²² ξεκινάει με το πρόβλημα της σχέσης ιστορικότητας και κανονιστικότητας. Το πρόβλημα με τις διάφορες μορφές πολιτισμού όπως το δίκαιο ή η τέχνη είναι ότι προϋποθέτουν κάποιο είδος *κανονιστικότητας* προκειμένου να καταστούν εφικτές (χωρίς έννοια ωραίου δεν υπάρχει τέχνη και χωρίς έννοια δικαιοσύνης δεν υπάρχει δίκαιο). Αν τώρα το ζήτημα της κανονιστικότητας του πολιτισμού διαμεσολαβηθεί από την συνείδηση της ιστορικότητας του εμφανίζονται ορισμένα προβλήματα σε ό,τι αφορά την θεμελίωση της εγκυρότητας των νορμών.

Αυτό που διδάσκει η ιστορικότητα τον δογματικό ορθολογισμό είναι ότι ετούτη η κανονιστικότητα δεν μπορεί να είναι απριорική, άχρονη και μεταφυσική. Από την άλλη ο εμπειρισμός είναι ανίκανος να θεμελιώσει *a posteriori* οποιοδήποτε είδος κανονιστικότητας, διότι διδάσκεται από την ιστορία και τους άλλους πολιτισμούς την παροδικότητα και ενδεχομενικότητα των εμπειρικά δοσμένων ρυθμιστικών κανόνων μαζί και της γνώσης. Το πρόβλημα της εγκυρότητας των πολιτισμικών ρυθμιστικών κανόνων έρχεται φυσικά να επιλύσει ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός της ΝΔ Σχολής· ας δούμε πώς.

Στον Kant η υπερβατολογική ενότητα του Υποκειμένου διαμεσολαβεί την συγκρότηση του Αντικειμένου και με αυτόν τον τρόπο κάτι από την *δική του* αυτενέργεια (αυθορμησία) βρίσκεται στην εμπειρία ως αποτέλεσμα ετούτης της διαμεσολάβησης. Βέβαια αυτό δημιουργεί το πρόβλημα του υποκειμενισμού στον εν λόγω καντιανό ιδεαλισμό. Εμείς θα προσπεράσουμε αυτήν την συζήτηση και θα πάμε απευθείας σε εκείνη την λύση του προβλήματος που θα μας επιτρέψει να ανασυγκροτήσουμε την φιλοσοφία του πολιτισμού του Windelband.

Δεν είναι το υποκείμενο εκείνο που συγκροτεί την εμπειρία· αν η εμπειρία μπορεί να καταστεί εφικτή μόνο υπό ορισμένους όρους δυνατότητας, τότε είναι ο Λόγος εκείνος που την συγκροτεί με τέτοιο τρόπο ώστε να την καταστήσει εφικτή. Με αυτήν την έννοια η εμπειρία καθίσταται εφικτή όχι

22 Wilhelm Windelband, «Philosophy of Culture and Transcendental Idealism» (1910), στο *The Neo-Kantian Reader*, ό.π., σελ. 317-323.

λόγω της διαμεσολάβησής της από το υποκείμενο, αλλά λόγω της διαμεσολάβησης της από τον ίδιο τον Λόγο· επομένως αποϋποκειμενοποιείται η διαδικασίας συγκρότησης της εμπειρίας. Οι αναγκαίοι όροι εμφάνισης της εμπειρίας είναι *εμμενείς στην* εμπειρία όπως η συγκροτητική της σχέση με τον Λόγο· οι όροι είναι κατά μία έννοια οι κανόνες της. Η εμπειρία καθίσταται εφικτή λοιπόν για το υποκείμενο όχι επειδή αυτό είναι η αιτία της συγκρότησής της, αλλά επειδή το υποκείμενο *είναι έλλογο*, επειδή το υποκείμενο μετέχει στον Λόγο.

Αν ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός αντιπαραθέτει την αυτενέργεια του Λόγου στην παθητικότητα του εμπειρισμού στην σφαίρα της θεωρητικής φιλοσοφίας, στην πρακτική φιλοσοφία πάει ετούτη την αυτενέργεια ένα ακόμη βήμα παρακάτω. Διαβάζουμε στον Windelband ότι η *καθαρή βούληση* που είναι ο τόπος του πρακτικού Λόγου έχει γι' αντικείμενό του μονάχα την *δική του πράξη*. Η αυθορμησία του Λόγου στην θεωρητική φιλοσοφία του Kant περιορίζεται από την ετερογένειά του προς την πολυσχιδία της εμπειρίας. Ο Λόγος περιορίζεται σε νομοθέτη μίας «πρώτης ύλης» που είναι άλλη από τον ίδιο. Στην πρακτική φιλοσοφία, όμως, η καθαρή βούληση γνωρίζει στην κατηγορική προσταγή *μονάχα τον εαυτό της*, ο Λόγος - ως καθαρή βούληση - βιώνει στον ηθικό νόμο την αυτονομία και τον αυτοκαθορισμό του.²³

Μάλιστα, η *δοσμένη* ύπαρξη του πρακτικού Λόγου και η αυτόνομη φύση του είναι αυτή που έρχεται να επιλύσει το αγνωστικιστικό αδιέξοδο του θεωρητικού Λόγου: αν ο θεωρητικός Λόγος δεν μπορεί να θεμελιώσει την ελευθερία του ηθικού υποκειμένου ή την ενότητα του υποκειμένου με το αντικείμενό του, ο πρακτικός Λόγος έρχεται να τα θεμελιώσει ως όρους δυνατότητάς του, να τα θέσει ως αιτήματα του Λόγου που οφείλουν να ισχύουν αν ο πρακτικός Λόγος θέλει να είναι εφικτός. Χωρίς ελευθερία και σχέση υποκειμένου-κόσμου ο πρακτικός Λόγος είναι ανέφικτος. Και εφόσον ο πρακτικός Λόγος λαμβάνεται ως δοσμένος, τα αιτήματα βρίσκουν την υπερβατολογική θεμελίωσή τους. Εν ολίγοις, ο πρακτικός Λόγος έρχεται να θεμελιώσει υπερβατολογικά ό,τι ο θεωρητικός Λόγος οφείλει να αναγνωρίσει *ως όριό του*, ως εκτός της δικαιοδοσίας του· η ενότητα του Λόγου λοιπόν (ελευθερία, αθανασία της ψυχής, Θεός) επιτυγχάνεται όχι από τον θεωρητικό Λόγο, αλλά επειδή τίθεται από τον πρακτικό Λόγο ως όρος δυνατότητας του.

Ο Windelband τώρα παίρνει την λεγόμενη καντιανή πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου που μόλις σκιαγραφήσαμε για να θεμελιώσει την δική του υπερβατολογική φιλοσοφία του πολιτισμού. Αν είναι η *κανονιστικότητα του πρακτικού* Λόγου (ηθικός νόμος) αυτή που θεμελιώνει υπερβατολογικά την *ενότητα* του Λόγου, τότε ο Windelband ισχυρίζεται ότι η ενότητα του πολιτισμού θεμελιώνεται από την κανονιστικότητα *εν γένει*. Πρέπει να σκεφτόμαστε ως όρο δυνατότητας της ενότητας Λόγου όχι

²³ Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2004, σελ. 56

μόνο την κανονιστικότητα του πρακτικού Λόγου αλλά και την κανονιστικότητα των επιμέρους μορφών νοήματος: τόσο η αλήθεια όσο και τον δέον και η δικαιοσύνη, τόσο το ωραίο, όσο και του ιερό θα ήταν ανέφικτα χωρίς την κανονιστικότητα. Κατ' επέκταση τόσο η επιστήμη, όσο και η ηθική, το δίκαιο, η τέχνη και η θρησκεία θα ήταν ανέφικτες χωρίς την κανονιστικότητα αυτή καθ' εαυτή. Επομένως και στον βαθμό που γενικεύσαμε την κανονιστικότητα ως όρο δυνατότητας του πολιτισμού εν γένει πρέπει να καταλήξουμε ότι και κάθε ορθολογική γνώση του πολιτισμού εν γένει πρέπει να δεχθεί για μεθοδολογικό της όρο δυνατότητάς μία (ρυθμιστική) τελεολογική κανονιστικότητα που συγκροτεί την επιστημολογική ενότητα του αντικειμένου και την θεμελιώνει την εγκυρότητα της μεθόδου της.

Εδώ φυσικά ο Windelband δεν ενδιαφέρεται να κάνει μια εμπειρική/ιστορική περιγραφή της κανονιστικότητας των επιμέρους πολιτισμικών μορφών, αλλά να αναδείξει την κανονιστικότητα ως *όρο δυνατότητας του πολιτισμού εν γένει και κατ' επέκταση της μεθόδου επιστημονικής του γνώσης*. Συνεπώς η μέθοδος των ιδιογραφικών Kulturwissenschaften δεν μπορεί να καθοδηγείται από μια εμπειριστική περιγραφή δοσμένων πολιτισμικών ρυθμιστικών κανόνων, ούτε να αναζητά αναγωγικούς γενικούς νόμους, αλλά να διερευνά τα πολιτισμικά της αντικείμενα υπό το ρυθμιστικό πρίσμα της κανονιστικότητας που καθιστά το νόημά τους εφικτό και την γνώση του έγκυρη. Την τελεολογία και την κανονιστική δεσμευτικότητα που προηγουμένως είδαμε να θεμελιώνουν *την μέθοδο* των ιδιογραφικών επιστημών ως επιστημολογικοί όροι δυνατότητάς τους (αρχή της επιλογής & αξία της μοναδικότητας) τώρα τις βλέπουμε ως υπερβατολογικό όρο δυνατότητας *του ίδιου του πολιτισμού* ως νοηματικού φαινομένου και ως θεμελίωση του μεθοδολογικού θεμελίου.

v) Heinrich Rickert

Ο Windelband είναι ο εισηγητής της προγραμματικής διάκρισης των επιστημών σε νομολογικές και ιδιογραφικές, αλλά ο Heinrich Rickert φέρνει το πρόγραμμα του Windelband σε πλήρωση. Ο Rickert είναι ο τελευταίος νεοκαντιανός με τον οποίο θα ασχοληθούμε. Είναι εκείνος που κληρονομεί την προβληματική περί ιδιογραφικών επιστημών, που την επεξεργάζεται, την εμβαθύνει και την εκλεπτύνει τόσο σε επιστημολογικό όσο και σε μεθοδολογικό επίπεδο· είναι επίσης εκείνος στον οποίο απευθύνει την κριτική του ο Lukács και αυτό βέβαια όπως είπαμε δεν είναι τυχαίο. Αν λοιπόν θέλουμε να προσεγγίσουμε την ΝΔ Σχολή με το αναλυτικό βάθος και την λεπτότητα που της αναλογεί και της αξίζει, όσο και να προετοιμάσουμε το έδαφος για την κριτική του Lukács συγκεκριμένα στον Rickert όσο και στον νεοκαντιανισμό εν γένει, οφείλουμε να προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε την θέση του Rickert με την ίδια λεπτότητα που ο ίδιος πραγματεύεται την διαδικασία εννοιολόγησης (τον σχηματισμό ή την συγκρότηση των εννοιών: Begriffsbildung) στην ιστορία. Θα ακολουθήσουμε λοιπόν εκ του σύνεγγυς την συλλογιστική του όπως αυτή εκδιπλώνεται στα επιλεγμένα αποσπάσματα του Sebastian Luft από *Τα όρια της εννοιολογικής συγκρότησης στην επιστήμη. Λογική εισαγωγή στις ιστορικές επιστήμες*²⁴.

Ο Rickert λοιπόν ξεκινάει το κεφάλαιο περί εννοιολόγησης υιοθετώντας την θετικιστική μεθοδολογία της ιστορικής έρευνας του Johann Gustav Droysen, ώστε διά της ανάδειξης των ορίων του θετικισμού του Droysen να στήσει το δικό του υπερβατολογικό επιχείρημα. Αυτή λοιπόν η θετικιστική μέθοδος ιστορικής έρευνας διακρίνεται σε τέσσερα μέρη²⁵: την γνώση των πηγών (*ευρετική*), την αξιολόγηση των πηγών (*κριτική*), την κατανόηση της σημασίας και της συνάφειας των γεγονότων (*σύλληψη*) και τέλος την γνωσιακά ορθή αναπαραγωγή των εγνωσμένων στην συνάφεια τους δεδομένων που ο Droysen ονομάζει (*ανα*)*παράσταση*. Η ευρετική λοιπόν ασχολείται με συλλογή όλων όσων μπορούν να αποτελέσουν ιστορικά τεκμήρια: έγγραφα, κατάστιχα, μαρτυρίες, αντικείμενα, κ.ο.κ, και η κριτική συνίσταται σε εκείνη την διαδικασία που θα αποφανθεί αν λόγου χάριν το έγγραφο που κρατάει ο ιστορικός στα χέρια του είναι γνήσιο ή πλαστό, αν είναι της σχετικής εποχής ή άλλης, κ.ο.κ.

²⁴ Heinrich Rickert, «The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences» (1902), στο *The Neo-Kantian Reader*, Ό.π., σελ. 332-375.

²⁵ Ό.π, σελ. 334

Σε ό,τι αφορά την ευρετική και την κριτική, η ιστορική επιστήμη είναι στενά συνυφασμένη με τις φυσικές επιστήμες: Είναι έννοιες των φυσικών επιστημών αυτές που θα επιτρέψουν στον ιστορικό -ας μας συγχωρεθεί η απλοϊκότητα των παραδειγμάτων - να γνωρίσει αν αυτό που κρατάει στα χέρια του είναι από χαλκό ή κασσίτερο ή αν χρονολογείται στον 5ο ή 6ο αιώνα π.Χ.· είναι η φυσική επιστήμη που θα καθοδηγήσει την αρχαιολογική διαδικασία εκσκαφής ή την διαδικασία ανάσχυσης ενός ιστορικού τεκμηρίου από τα βάθη του πελάγους. Όσο είμαστε ακόμα στην φάση της εύρεσης και της κριτικής έχουμε μπροστά μας αισθητηριακά δεδομένα που είναι πράγματι εννοιολογικά διαμεσολαβημένα από τις φυσικές επιστήμες. Τα αισθητηριακά μας αυτά δεδομένα είναι που ο Rickert ονομάζει *πηγαϊκό υλικό* (Quellenmaterial). Αυτό όμως που καθιστά το πηγαικό υλικό *γεγονικό υλικό*, (Tatsachenmaterial) δηλαδή *ιστορικό τεκμήριο ή έχον ιστορική σημασία*, θα δούμε, δεν μπορεί να εντοπισθεί με εμπειριστικούς όρους. Ας δούμε γιατί.

Αν λοιπόν εγώ κάνοντας βουτιά στην θάλασσα ανακαλύψω ένα ασυνήθιστο νόμισμα ή βρω σε μία γωνιά ενός εγκαταλελειμμένου κτηρίου ένα σκονισμένο και μετά βίας αναγνώσιμο ημερολόγιο γραμμένο στην καθαρεύουσα, αμέσως θα υποψιαστώ ότι μπορεί να βρίσκεται μπροστά μου *γεγονικό υλικό*, δηλαδή κάτι που μπορεί να φανεί χρήσιμο σε κάποιον ιστορικό και ότι ενδεχομένως έχει νόημα να συμπεριληφθεί στην έρευνά του. Όμως τι είναι αυτό που μου επιτρέπει εμένα να συλλάβω αυτά τα δύο αντικείμενα ως δυνάμει ιστορικά τεκμήρια; Διότι θα μπορούσα να συλλέξω επίσης ένα βότσαλο από τα ίδια βάθη ή ένα κομμάτι ξύλο από το ίδιο εγκαταλελειμμένο κτήριο. Επομένως, υπάρχει κάτι που *μεσολαβεί* μεταξύ εμού και του βυθού ή του κτηρίου - ή για να το πούμε στην καντιανή διάλεκτο μεταξύ εμού και της άπειρης πολυσχιδιάς της εμπειρίας - και που με καθοδηγεί ώστε να *επιλέξω* αυτό το αντικείμενο και να *αγνοήσω* όλα τα υπόλοιπα. Έχουμε επιστρέψει στην αρχή της επιλογής του Windelband (αρχή σημαντικότητας), αλλά αυτήν την φορά δεν θα κάνουμε μία προγραμματική επισκόπηση, αλλά θα δούμε σε βάθος την λογική δομή της.

Ο Rickert υποβάλλει μια βοηθητική υπόθεση που από την μία φέρει μία αντι-θετικιστική αιχμή και από την άλλη εισάγει το υπερβατολογικό ερώτημα. Αν υποθέσουμε ότι κάπως καταφέρναμε να έχουμε την απόλυτη και τέλεια πρόσβαση και κατοχή όλων των δυνατών πηγαικών υλικών, τι είναι αυτό που θα μας επέτρεπε να αποφασίσουμε ποια απ' όλα αυτά να επιλέξουμε για την ιστορική μας έρευνα; Ποιο κριτήριο λοιπόν θα μου επιτρέψει να διακρίνω ανάμεσα στην κυριολεκτικά άπειρη πολυσχιδιά του πηγαικού μου υλικού για να συμπεριλάβω ως γεγονός υλικό στην έρευνα μου, ας πούμε, ένα απόσπασμα από την επιστολή που έγραψε ο Goethe στον Schiller και όχι από εκείνη που έγραψε στην ξαδέρφη του; Κι αν εν τέλει επιλέξω να κάνω κάτι που ίσως να ξάφνιαζε κάποιον, όπως το συμπεριλάβω το γράμμα που έστειλε στην ξαδέρφη του παραλείποντας αυτό προς τον Schiller, τι είναι

αυτό που θα καθοδηγούσε και δικαιολογούσε την μάλλον ασυνήθιστη επιλογή μου; Η απόλυτη πληρότητα και διαθεσιμότητα όλων των δυνατών εμπειρικών δεδομένων που μπορώ να έχω για τον Goethe από μόνες τους δεν μπορούν να απαντήσουν στο φαινομενικά απλό ερώτημα για το ποια γράμματα του Goethe πρέπει να εννοηθούν ως ιστορικό τεκμήριο που αξίζει να συμπεριληφθούν στην ιστορική μου έρευνα και ποια όχι.

Τόσες σελίδες υπερβατολογικής φιλοσοφίας σίγουρα έχουν προϊδεάσει τον αναγνώστη για το πού το πάει ο Rickert. Η συλλογή του πηγαϊκού υλικού και η κριτική της εγκυρότητάς του είναι κάτι το οποίο πράγματι μπορεί και οφείλει να διεξαχθεί από την εμπειρική έρευνα· η ευρετική και η κριτική είναι επομένως για τον Rickert εμπειρική υπόθεση με την οποία δεν βρίσκει περαιτέρω λόγο να ασχοληθεί. Όμως ποια είναι η αρχή της επιλογής μέσα από την άπειρη πολυσχιδία (τόσο εκτατική όσο και εντατική) του πλέον εξασφαλισμένου, διαθέσιμου και έγκυρου πηγαϊκού υλικού που η ευρετική και η κριτική μας παραδίδουν είναι ερώτημα υπερβατολογικής φύσεως. Διότι ακόμη και η τόσο αφετηριακή για την έρευνα έννοια του γεγονικου υλικού, ετούτη η πρωταρχική επιλογή ανάμεσα στην πολλαπλότητα του πηγαϊκού υλικού χωρίς την οποία η ιστορική έρευνα καθίσταται ανέφικτη, απ' ό,τι φαίνεται έχει κάποιον όρο δυνατότητας. Αν μας επιτρέπεται η νατορπική έκφραση, έχουμε μπροστά στα μάτια μας την απαρχή μίας διαδικασίας εξαντικειμενίκευσης.

Ο Rickert θέλει εδώ να εκλεπτύνει αυτό που ο Windelband περιγράφει ως εποπτικότητα (Anschaulichkeit), δηλαδή εκείνο το είδος αφάιρεσης το οποίο παράγει έννοιες που εξυπηρετούν το καθέκαστο (συγκεκριμένο, ενικό, ατομικό και αισθητηριακά αντιληπτό) και όχι την περίπτωση ενός αφηρημένου και καθολικού. Είδαμε πως η έννοια του ιστορικού ατόμου αποτελεί επιστημολογικό όρο δυνατότητας των ιστορικών επιστημών. Όμως δεν έχουμε δει ακόμη ποια είναι η διαδικασία κατά την οποία η ρυθμιστική τελεολογική αρχή της επιλογής συγκροτεί το ιστορικό άτομο. Εδώ ο Rickert ορθώς θα περιπλέξει το ζήτημα της σχέσης ατομικού/καθολικού στις επιστήμες, ώστε να αναπτύξει καθώς το ξεδιαλύνει την θεωρία του για την διαδικασία εννοιολόγησης (Begriffsbildung).

Ας το πάρουμε από την αρχή. Υπάρχει, λέει, μια θεμελιώδης διαφορά μεταξύ φυσικών και ιστορικών επιστημών: οι μεν δεν εκφέρουν υπαρκτικές κρίσεις, ενώ οι δε το κάνουν. Ο φυσικός επιστήμονας δεν χρειάζεται να βεβαιώσει ότι «υπάρχει ο Ήλιος» ή ότι «υπάρχει το οξυγόνο» ή το φως. Η ύπαρξη και η επαναληψιμότητά τους θεωρείται δεδομένη. Όμως στην ιστορική επιστήμη αφενός η έρευνα εκκινεί από μία κρίση περί ύπαρξης (π.χ ο Ιούλιος Καίσαρας ήταν υπαρκτό πρόσωπο και πράγματι διέβη τον Ρουβίκωνα), αφετέρου η ίδια η ύπαρξη ενός γεγονότος ή προσώπου μπορεί να είναι αντικείμενο επιστημονικού debate, όπως για παράδειγμα το ερώτημα αν ο Ιησούς Χριστός ή ο Σωκράτης ήταν

υπαρκτά, ιστορικά πρόσωπα. Η *ύπαρξη* του αντικειμένου της ιστορικής επιστήμης είναι ένας όρος δυνατότητάς της που δεν είναι και τόσο δεδομένος.

Δεν μπορούν όμως να χρησιμοποιηθούν έννοιες όπως αυτές νοούνται από την φυσική επιστήμη προκειμένου να εξασφαλισθεί η ύπαρξη κι επομένως η εγκυρότητα των (ατομικών) αντικειμένων της ιστορικής επιστήμης. Διότι όπως είδαμε οι έννοιες αυτές είναι γενικευτικές και καθολικευτικές, προσπαθούν να συλλάβουν το επαναλήψιμο και ουσιώδες που διέπει *κάθε* περίπτωση των επιμέρους φαινομένων. Δεν υπάρχει συνεπώς κάποια γενικευτικού τύπου έννοια των φυσικών επιστημών που να μπορεί να μας εγγυηθεί την ύπαρξη του Ιούλιου Καίσαρα· κι αυτό είναι πρόβλημα. Παράλληλα, αυτή η εξατομικευτική κι εποπτική διαδικασία εννοιολόγησης στην ιστορία δεν έχει θεωρητικοποιηθεί και κωδικοποιηθεί σε λογική θεωρία ακόμα· δεν έχουμε λογική θεωρία *εξατομικευτικών* και κατ' επέκταση υπαρκτικών εννοιών. «Έννοιες» στην (νεο)καντιανή παράδοση αποκαλούνται μόνο οι αφαιρετικές από την εμπειρία γενικεύσεις και οι καντιανές κατηγορίες. Επομένως, αν και αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος εννοιολόγησης διεξάγεται *de facto* και στην πράξη από την ιστορική επιστήμη, η επιστημολογική διαδικασία παραμένει σκοτεινή και πρέπει για τον Rickert να διερευνηθεί στην ιδιαιτερότητά της και να ενταχθεί στην λογική, αν θέλουμε να εξασφαλίσουμε την εγκυρότητα της ιστορίας ως επιστήμης.

Προτείνει λοιπόν να συμπεριλάβουμε στην λογική αυτήν την ακόμη άγνωστη δεύτερη διαδικασία εννοιολόγησης. Ποια είναι αυτή η δεύτερη διαδικασία εννοιολόγησης; Εδώ ο Rickert πιάνει το νήμα από εκεί που το άφησε ο Windelband και αναπτύσσει την θεωρία του περί της συγκρότησης εννοιών (Begriffsbildung) στην ιστορία. Το ιδιαίτερο είδος εννοιών που έχει στον νου του μας λέει ότι θυμίζουν τις Ιδέες του Λόγου του Kant. Ομοίως με τις ιδέες του Kant - κι ας θυμηθούμε εδώ τον Windelband - οι «ιδέες» ή ιστορικές έννοιες του Rickert έχουν έναν ρυθμιστικό χαρακτήρα: ως αρχή της επιλογής προσανατολίζουν την ιστορική έρευνα υποδεικνύοντας στον μελετητή τι πρέπει να θεωρήσει σημαντικό και τι όχι.

Αντίθετα όμως με τον Kant, στον οποίο οι ιδέες υπερβαίνουν την δυνατή εμπειρία και θεμελιώνουν την ενότητα του Λόγου και την δυνατότητα συστηματοποίησης της εμπειρίας, στον Rickert οι ιστορικές έννοιες είναι *εμμενείς στην ιστορία και τον πολιτισμό και προσανατολίζουν την έρευνα των επιμέρους αντικειμένων της εμπειρίας*: συγκροτούν τις ιστορικές ατομικότητες. Οι εξατομικευτικές αυτές έννοιες είναι αναγκαίος και δεσμευτικός όρος δυνατότητας των ιστορικών επιστημών, όμως η συγκρότησή τους δεν είναι τόσο απλή υπόθεση όσο την είδαμε στον προγραμματικό Windelband. Ας ρίξουμε λοιπόν μία ενδελεχέστερη ματιά και ας δούμε τώρα την σχέση

των γενικών εννοιών που ξέραμε ανέκαθεν με αυτές τις καινούργιες ατομικές ή εξατομικευτικές έννοιες που αφορούν το καθέκαστον, το οποίο παραδοσιακά δεν ανήκει στην έννοια.

Η συγκρότηση εξατομικευτικών εννοιών δεν είναι αυτάρκης διαδικασία. Διότι για να μιλήσω για παράδειγμα για τον Hamann και να τον αποκαλέσω «Μάγο του Βορρά» πρέπει να χρησιμοποιήσω έννοιες (μάγος, βορράς) που είναι γενικές. Γι' αυτόν τον λόγο ο Rickert προτείνει να ταξινομούμε τις επιστήμες όχι με γνώμονα τα εννοιολογικά μέσα που χρησιμοποιούν, διότι η ιστορική επιστήμη χρησιμοποιεί και γενικές και εξατομικευτικές έννοιες, αλλά την στόχευση της κάθε επιστήμης. Είναι πράγματι αναπόφευκτο όχι μόνο στην επιστήμη αλλά και στην γλώσσα εν γένει να χρησιμοποιούμε γενικές έννοιες· μία εξατομικευτική εννοιολόγηση πάντα θα εξαρτάται και θα διέρχεται απ' αυτές. Ο Rickert θα φροντίσει να αποσαφηνίσει την διαφοροποίηση των ιστορικών επιστημών σε ό,τι αφορά τις δικές της γενικές έννοιες. Αυτές εδώ οι γενικές έννοιες νοούνται ως μια «πρώτη γενικότητα»²⁶, ένα πρωτογενές εννοιακό υλικό, το οποίο υφίσταται μια περεταίρω εννοιολογική επεξεργασία.

Όταν λοιπόν αυτές οι πρωτογενείς έννοιες συνδυάζονται με τέτοιο τρόπο ώστε «το επακόλουθο σύμπλεγμα των γενικών στοιχείων να έχουν ως όλον ένα περιεχόμενο που προκύπτει μόνο σε ένα μοναδικό και συγκεκριμένο αντικείμενο» μπορούμε να πούμε ότι έχουμε πλέον ένα διαφορετικό επιστημονικό αντικείμενο και διαφορετικό είδος εννοιών. Διότι το αντικείμενο των φυσικών επιστημών όπως μάθαμε καλά από τη Σχολή του Μαρβούργου μπορεί να είναι μόνο ένας νόμος: ο σκοπός του (η στόχευσή του) είναι να υπαγάγει ένα σύνολο από επιμέρους φαινόμενα στην αφηρημένη γενικότητά του νόμου. Αντίστοιχα, οι έννοιές τους αποκλείουν το ενικό, το ενδεχομενικό, το επουσιώδες προκειμένου να συγκροτηθούν σε κάτι που αναφέρεται σε κάτι, πάλι, αφηρημένο, γενικό και επαναλήψιμο. Επομένως, ακόμα κι αν και τα δύο είδη επιστημών χρησιμοποιούν γενικές έννοιες, το κάθε είδος επιστήμης το κάνει με διαφορετικό τρόπο και για διαφορετικό σκοπό· οι μεν στοχεύουν στην γενικότητα του νόμου και κινούνται διά της αφαίρεσης του καθεκάστου για χάρη ενός ενοποιητικού γενικού. Οι δε στοχεύουν στην ανάδειξη της μοναδικότητας του ιστορικού ατόμου και κινούνται διά μίας διαδικασίας εννοιολόγησης που επανεπεξεργάζεται και συνδυάζει τις γενικές έννοιες με τέτοιο τρόπο ώστε να συγκροτήσει το καθέκαστον σε (εξατομικευμένο) όλον πλούσιο σε περιεχόμενα.

Όμως ποια είναι αυτή η λογική αρχή της επανεπεξεργασίας και του συνδυασμού; Τι είναι αυτό που καθιστά εφικτό τον συνδυασμό των - όπως τα αποκαλεί ο Rickert - εννοιακών «στοιχείων» σε ιστορικό άτομο; Εδώ τίθεται το γνώριμο πρόβλημα της ενοποίησης της άπειρης πολυσχιδίας του εμπειρικού - εν προκειμένω του ιστορικού - σε μία συνεκτική (εννοιακή) οντότητα. Ποια είναι λοιπόν

αυτή η αρχή, που μου επιτρέπει να ορίσω τον Ιούλιο Καίσαρα, την ελληνική γλώσσα μεταξύ ομηρικής και κλασικής Ελλάδας, την έφοδο στην Βασιλίλη αλλά και την Γαλλική Επανάσταση εν γένει ως πολυετές γεγονός, τα εργοστασιακά τσιγάρα ή την τυπογραφία, τον Παναθηναϊκό ή το σκάκι και την νομισματική πολιτική του Ηνωμένου Βασιλείου στην διάρκεια του ευρωπαϊκού μεσοπολέμου ως ιστορικά άτομα, ως επιστημονικά αντικείμενα της ιστορίας; Έχουμε ήδη δει το ζήτημα της επιλογής και την τελεολογική απάντηση στο ερώτημα, όμως πράγματι, δεν ξέρουμε ακόμη ποια ακριβώς είναι επιστημολογική διαδικασία κατά την οποία η άπειρη πολυσχιδία ενοποιείται σε ένα συνεκτικό και ατομικό όλον ονόματι λ.χ Γαλλική Επανάσταση. Αν λοιπόν μέχρι τώρα γνωρίζαμε τον προορισμό, και μόλις είδαμε το «μέσο μετακίνησης» (εξατομικευτική έννοια), ήρθε τώρα η ώρα να δούμε και την διαδρομή.

Ο Rickert για να κάνει το πρώτο βήμα παίρνει την ίδια την έννοια που μας αφορά - εκείνη του ατόμου - και μας ζητάει να την δούμε λίγο εγγύτερα. Το άτομο στην ελληνική γλώσσα αυτοσυστήνεται σε ό,τι αφορά την δεύτερη (ή καλύτερα πρώτη) σημασία του: είναι εκείνο το ον το οποίο δεν γίνεται να τμηθεί άλλο. Το άτμητο και αδιαίρετο του ατόμου υπονοεί μία ενότητα που διεγείρει το ενδιαφέρον του Rickert. Αμέσως όμως παρατηρεί πως η ατομικότητα - με την έννοια του καθεκάστου - δεν μπορεί να εξαντληθεί στην έννοια του αδιαίρετου (φυσικού) ατόμου (atom), διότι το άτομο ως Atom στερείται ατομικότητας. Επομένως έχουμε την εξής οξυδερκή παρατήρηση από τον Rickert: Η έννοια του ατόμου έχει δύο σημασίες: από την μία αδιαίρετο (Atom) χωρίς ατομικότητα, από την άλλη άτομο (Individuum)²⁷ το οποίο διαθέτει ατομικότητα όμως είναι σύνθετο. Βέβαια και το Individuum είναι αυτό που δεν μπορεί να διαιρεθεί, όμως ο Rickert το παίρνει στην σύγχρονη χρήση του που αναφέρεται στον άνθρωπο ως άτομο.

Αυτήν την (αντιφατική θα επισημαίναμε) δισημία της έννοιας του ατόμου ο Rickert δεν την θεωρεί τυχαία· η ίδια η έννοια του ατόμου μας υποδηλώνει ότι κάτι μπορεί να είναι ένα ενοποιημένο και συνεκτικό όλο (Individuum) ενώ συντίθεται από μια πολυσχιδία μερών και μάλιστα όχι παρά το γεγονός ότι αποτελεί μοναδικότητα, αλλά χάριν της μοναδικότητάς του. Το άτομο (Individuum) αν και είναι σύνθετη οντότητα το θεωρούμε (νοηματικά) αδιαίρετο ακριβώς εξαιτίας της μοναδικότητάς του. Αυτή η ενότητα-δια-της-πολλαπλότητας είναι ο υπερβατολογικός όρος δυνατότητας του ιστορικού ατόμου. Και η μοναδικότητά του Individuum δεν προκύπτει παρά την συνθετότητά του, αλλά εξαιτίας αυτής.

²⁷ Για την ακρίβεια και το Individuum ετυμολογικά είναι επίσης αυτό που δεν μπορεί να διαιρεθεί (dividere), όμως ο Rickert το χρησιμοποιεί εδώ με την σύγχρονη χρήση του που αναφέρεται στον άνθρωπο ως άτομο.

Είδαμε ότι μία σύνθετη πολλαπλότητα ενοποιείται σε αδιαίρετο άτομο εξαιτίας της μοναδικότητάς του· όμως υπάρχουν δύο είδη μοναδικότητας. Για να διευκρινίσει την διάκρισή των δύο ειδών μοναδικότητας με την χρήση ενός παραδείγματος, ο Rickert θα συγκρίνει δύο φυσικά σώματα. Το ένα σώμα είναι μία μάζα άνθρακα και το δεύτερο το διάσημο διαμάντι Koh-i-noor. Και η μάζα από άνθρακα και το διάσημο διαμάντι διαθέτουν μία μοναδικότητα: πρόκειται για μια συγκεκριμένη μάζα άνθρακα, η οποία διαφοροποιείται απ' όλες τις υπόλοιπες μάζες άνθρακα χάρη στον μοναδικό συνδυασμό των ιδιοτήτων της. Μπορεί για παράδειγμα αυτή η μάζα άνθρακα να είναι η μοναδική στον κόσμο μάζα άνθρακα που είναι 4,52 κιλά, εξορύχθηκε στην Αγγλία το 1902 και τώρα βρίσκεται στην Χαϊδελβέργη, που να έχει το συγκεκριμένο απροσδιόριστο σχήμα και 5,265% θειάφι. Όπως και το διαμάντι Koh-i-noor που διαθέτει το δικό του όνομα, έτσι και η συγκεκριμένη μάζα άνθρακα είναι ατομικότητα σε αναφορά με την καθεκαστότητα και *μοναδικότητά* της. Όμως αν εξετάσουμε την ίδια μάζα άνθρακα σε σχέση με το διαμάντι Koh-i-noor με όρους *αδιαιρετότητας*, τότε το πράγμα αλλάζει μας λέει ο Rickert.

Τόσο η μάζα άνθρακα όσο και το διαμάντι Koh-i-noor είναι οντολογικά εφικτό να διαιρεθούν. Και κανένας δεν θα είχε θέμα να διαιρέσει και να διαλύσει αυτήν την αδιάφορη μάζα άνθρακα παρά την μοναδικότητά της με την πρώτη έννοια· όμως δεν μπορεί να λεχθεί το ίδιο για ένα από τα μεγαλύτερα διαμάντια στον κόσμο. Το διαμάντι Koh-i-noor *οφείλει να μην διαιρεθεί* - σε αντίθεση με την μάζα άνθρακα - *εξαιτίας της μοναδικότητάς του*. Ακριβώς *επειδή* είναι μοναδικό, η διατήρησή του καθίσταται ένα δέον. Με αυτήν την δεύτερη έννοια το εν λόγω διαμάντι είναι μοναδικό όχι επειδή νοείται ως απολύτως διαφοροποιημένο και συγκεκριμένο από όλα τα υπόλοιπα (όπως η μάζα άνθρακα), αλλά επειδή νοείται ως αναντικατάστατο. Η μη-αντικαταστησιμότητά του είναι αυτή που θεμελιώνει το δέον της μη διαίρεσής του και το καθιστά μοναδικό με μία δεύτερη δεοντολογική έννοια.

Με την βοήθεια ετούτου του διαυγούς παραδείγματος, ο Rickert κάνει μία διάκριση όλων των υλικών αντικειμένων αυτού του κόσμου σε δύο κατηγορίες: η πρώτη και συντριπτικά μεγαλύτερη αντιστοιχεί στο παράδειγμα της μάζας άνθρακα. Αυτά τα αντικείμενα νοούνται ως μεμονωμένες περιπτώσεις γενικών εννοιών και η ενότητά τους ως άτομα εξαντλείται στην υπαγωγή τους σε γενικές έννοιες. Η δεύτερη κατηγορία αντιστοιχεί στο διαμάντι Koh-i-noor και αναφέρεται σε εκείνα τα αντικείμενα που ενοποιούνται σε άτομα όχι επειδή η έννοιά τους επιστρατεύει γενικές έννοιες αλλά *επειδή αποτελεί δέον η μη-διαίρεσή τους*. Μάλιστα, δεν είναι καν το *σύνολο* των ιδιοτήτων ενός μοναδικού αντικειμένου που το καθιστούν αναντικατάστατο και αδιαίρετο. Το διαμάντι μας καθίσταται μοναδικό και αναντικατάστατο λόγω του μεγέθους του και όχι όλων των υπόλοιπων ιδιοτήτων που μοιράζεται με άλλα διαμάντια.

Επομένως, για να συνοψίσουμε, είναι (συνήθως) μία επιμέρους ιδιότητα που καθιστά ένα αντικείμενο αναντικατάστατο κι ως εκ τούτου δεοντικά αδιαίρετο. Αυτή του η αδιαιρετότητα είναι που το καθιστά μοναδικό με την δεύτερη έννοια και το ξεχωρίζει απ' όλα τα υπόλοιπα μοναδικά με την πρώτη έννοια αντικείμενα. Σε αυτή την διαδικασία συνίσταται η αρχή που αναζητούσαμε: το πρώτο είδος μοναδικότητας εξατομικεύει την άπειρη πολυσχιδία του εμπειρικού σε καθέκαστα άτομα, και το δεύτερο είδος την επανεξατομικεύει με τέτοιο τρόπο ώστε να την διαχωρίσει και ξεχωρίσει ανάμεσα στην πολυσχιδία των μοναδικοτήτων και να την καταστήσει ένα καθέκαστο ον με αξία. Ετούτη η μοναδικότητα συγκροτείται από το *δέον της μη-διαίρεσης*: η κανονιστικότητα είναι όρος δυνατότητάς της.

Αν τώρα κάνουμε δύο βήματα πίσω και κοιτάξουμε πάλι το δάσος, βλέπουμε ότι ο πολυπόθητος όρος δυνατότητας της ιστορικής επιστήμης, το ενοποιημένο και συνεκτικό άτομο, ανακάλυψε για δικό του όρο δυνατότητας την ενότητα-δια-της-πολλαπλότητας, και όρος δυνατότητας αυτής της πολυσχιδούς ενότητας φανερώθηκε να είναι η καθεκαστότητά του. Όμως όπως είδαμε δεν είναι κάθε καθεκαστότητα όρος δυνατότητας του ιστορικού ατόμου, αλλά συγκεκριμένα εκείνες οι *δεοντικά αδιαίρετες καθεκαστότητες που αποτελούν αξία*. Και όρος δυνατότητας της μοναδικότητας ως αξίας είναι η μη-αντικαταστησιμότητα. Η υπερβατολογική μέθοδος λοιπόν κινείται από όρο δυνατότητας σε όρο δυνατότητας και ανασκάπτει όλο και περισσότερες στρώσεις λογικών προϋποθέσεων.

Όμως ο Rickert δεν θα ήτανε καθόλου ευχαριστημένος από μία τέτοια προκαταρκτική έρευνα, γιατί ένα πράγμα είναι διάκριση της καθεκαστότητας της μάζας άνθρακα από την μοναδικότητα του Koh-i-noor που ελπίζουμε ότι ανασυγκροτήσαμε επαρκώς, και άλλο πράγμα το ιστορικό άτομο ως συνεκτικά ενοποιημένη μοναδικότητα αξία να ερευνηθεί *από την επιστήμη της ιστορίας*. Όμως είμαστε πράγματι σε πολύ καλή θέση να αναστοχαστούμε μαζί με τον Rickert το πρώτο μας βήμα και να το πάμε λίγο παραπέρα. Ο Rickert θεωρεί ότι η αρχή που καθιστά ένα αντικείμενο (δεύτερη) καθεκαστότητα, δηλαδή η σχέση του προς μία αξία, μπορεί να εφαρμοσθεί σε κάθε αντικείμενο. Είναι μια γενική αρχή κι επομένως ως γενική αρχή είναι επαρκής για να αποτελέσει δυνάμει την βάση για μια (καθολική) θεωρία της εννοιολόγησης στην ιστορία. Ο αναστοχασμός πάνω σε αυτήν την γενική αρχή οδηγεί τον Rickert να μιλήσει για *προοπτική*: αυτή η προοπτική θα γεφυρώσει την αρχή περί καθεκαστότητας εν γένει με την επιστήμης της ιστορίας συγκεκριμένα.

Ο άνθρωπος, λέει, ενεργεί και ως γενικευτικό ον στον βαθμό που φέρεται στα αντικείμενα ως περιπτώσεις μιας γενικής έννοιας (πίνω νερό) αλλά και ως εξατομικευτικό ον στον βαθμό που αποδίδει αξία στα αντικείμενα. Χαριτολογώντας και λίγο, θα μπορούσε αυτή η μάζα άνθρακα από την Αγγλία να

είναι αναντικατάστατη για εμένα προσωπικά, διότι μου την χάρισε ένας ανθρακωρύχος καλός μου φίλος πριν σκοτωθεί στο ορυχείο και είναι το μόνο υλικό πράγμα που έχω για να μου τον θυμίζει. Το εν λόγω παράδειγμα δεν επιλέχθηκε μόνο για χιουμοριστικούς λόγους: ήθελε να επιρρώσει τον ισχυρισμό του Rickert ότι πράγματι όλα τα αντικείμενα μπορούν δυνάμει να γίνουν μοναδικά (αναντικατάστατα) για έναν άνθρωπο. Όταν λοιπόν ο άνθρωπος θα χρησιμοποιήσει το κάρβουνο ως απλώς κάρβουνο για να ζεσταθεί και όταν θα φυλάξει με επιμέλεια μία μάζα άνθρακα σε μία όμορφη γυάλινη θήκη υιοθετεί στην αντίστοιχη περίπτωση μια διαφορετική προοπτική ως προς το αντικείμενό του. Η δεύτερη προοπτική, εκείνη της σημαντικής κι αναντικατάστατης για εμένα μάζας άνθρακα είναι για τον Rickert η αξιακή προοπτική.

Αυτή η αξιακή προοπτική τώρα, όπως ήδη είδαμε, ως γενική αρχή διέπει και ρυθμίζει την *επιλογή* ανάμεσα στα αντικείμενα. Ας πάμε τώρα ένα βήμα παρακάτω κι ας αναρωτηθούμε: τι είναι αυτό που καθορίζει εάν ο άνθρωπος θα λάβει γενικευτική ή εξατομικευτική στάση απέναντι στα πράγματα; Ας κινηθούμε διά των παραδειγμάτων: τι είναι αυτό που καθορίζει αν θα αντιμετωπίσω το κάρβουνο ως καθέκαστη περίπτωση (καύσιμου) άνθρακα εν γένει και εκείνο που θα καθορίσει αν θα προφυλάξω την μάζα άνθρακα από την Αγγλία; Ο Rickert θα απαντούσε σε μία πρώτη φάση ότι είναι το γεγονός ότι *βούλωμαι* (κρυώνω, θέλω να ζεσταθώ) και ότι *αξιολογώ* (το κάρβουνο είναι καύσιμο) και *παίρνω* στάση απέναντι στα πράγματα (καίω το κάρβουνο).

Ομοίως, φυλάσσω την μάζα άνθρακα γιατί *θέλω* να την διατηρήσω, *θέλω* να την έχω και να την *κοιτάω*. Ας θυμηθούμε την πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου στην καντιανή παράδοση. Εδώ παίρνει μία πιο επεξεργασμένη μορφή: πίσω από την εξατομίκευση κρύβεται η αξιακή σχέση και πίσω απ' αυτήν η αξιακή προοπτική. Πίσω λοιπόν από την αξιακή προοπτική κρύβεται η *πρακτική ζωή*: βούληση, επομένως, *σκοποί και τελεολογία*. Θέλω και *σκοπεύω* να κοιτάζω την αγγλική μάζα άνθρακα του αδικοχαμένου ανθρακωρύχου φίλου μου. Είναι λοιπόν η τελεολογία της *πρακτικής ζωής* αυτή που αποτελεί όρο δυνατότητας για την αρχή της επιλογής ανάμεσα στην πολυσχιδία της εμπειρίας και την εννοιολογική διαδικασία εξατομίκευσης της πολυσχιδίας σε καθέκαστο συνεκτικό όλο-μονάδα. Όμως ετούτο το τελεολογικά συγκροτημένο καθέκαστον παραμένει ακόμη το συγκεκριμένο και μοναδικό καθέκαστον της *πρακτικής ζωής*: είναι η αγαπημένη μάζα άνθρακα που κοιτάζω. Όμως πλέον είμαστε σε θέση να γεφυρώσουμε την πρακτική ζωή με την θεωρητική και να δούμε πως το άτομο της πρακτικής ζωής γίνεται το *ιστορικό* άτομο της επιστημονικής ιστορίας.

Είναι πράγματι η ομοιότητα της ιστορικής επιστήμης με την πρακτική ζωή εκείνη που την προικίζει με την εξατομικευτική διαδικασία εννοιολόγησης, όμως, θα μας πει ο Rickert, εκείνη διαφέρει από την πρακτική ζωή με δύο θεμελιώδεις τρόπους. Ας χρησιμοποιήσουμε τα δικά του λόγια που

καταφέρνουν να συμπυκνώσουν με εντυπωσιακή ευκρίνεια την διαφορά. Ο πρώτος, λέει, είναι ότι «σε αντίθεση με τον βουλευτικό άνθρωπο, ο ιστορικός ως επιστήμονας δεν είναι πρακτικός αλλά θεωρητικός. Επομένως ο τρόπος που δραστηριοποιείται είναι αναπαραστατικός και όχι κριτικός. Με άλλα λόγια, μοιράζεται τις προοπτικές της θεώρησης ενός πράγματος με τον πρακτικό άνθρωπο, *όμως όχι* την ίδια την δραστηριότητα του βούλεσθαι και αξιολογείν· αυτά τα δύο *απουσιάζουν*. Τούτο εδώ μπορεί να διατυπωθεί και με τον ακόλουθο τρόπο: η Ιστορία δεν είναι μια αξιολογούσα επιστήμη αλλά μία *αξιακά σχετιζόμενη* (ή σχετιζόμενη-με-αξίες/*wertbeziehende*) επιστήμη»²⁸. Ο Rickert δεν κρίνει προς το παρόν σκόπιμη την περαιτέρω διευκρίνιση της διάκρισης μεταξύ αξιακής σχέσης (*Wertbeziehung*) και αξιολόγησης, αλλά για να διασφαλίσουμε την πληρότητα της συλλογιστικής πορείας ας κάνουμε μία προκαταρκτική σύνοψη.

Στην αξιολόγηση η κρίση ενός κρίνοντος υποκειμένου εφαρμόζει ένα αξιολογικό κριτήριο ή αξία για να αποφανθεί περί της σχέσεως του υπό κρίσιν αντικειμένου με την αξία που αποτελεί αξιολογικό κριτήριο για αυτήν. Αν για παράδειγμα διερωτηθώ αν το κάρβουνο που έχω στο υπόγειό μου μου καίγεται καλά (ώστε να με ζεστάνει), η αξία της καυσιμότητας και της θερμότητας εφαρμόζεται ως κριτήριο αξιολόγησης του υπο κρίσιν αντικειμένου μου. Εγώ που βούλομαι να ζεσταθώ *θέλω* να καίγεται εκπέμποντας θερμότητα, ώστε να πράξω αναλόγως και να το κάψω. Ποια είναι η σχέση του κάρβουνου με την αξία της καυσιμότητας και της θερμότητας; Είναι σχέση υπαγωγής με την έννοια ότι το κάρβουνο πράγματι υπάγεται στις γενικές έννοιες της καυσιμότητας και της θερμότητας; Αν απαντήσω καταφατικά (το κάρβουνο καίγεται και θερμαίνει) ή αποφατικά (δεν καίγεται ή δεν θερμαίνει) στο ερώτημα ολοκληρώνεται η αξιολόγηση και εκφέρεται η αξιολογική κρίση.

Στην αξιακή σχέση τύπου Rickert έχουμε κάτι διαφορετικό. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος με παρατηρεί να περιεργάζομαι έναν κουβά με κάρβουνο, να το μυρίζω, να φέρνω σιγά ένα αναμμένο σπέρτο κοντά του με προσοχή. Αυτός ο άνθρωπος δεν πρόκειται να κάψει το κάρβουνο, ούτε τον ενδιαφέρει με την πρακτική έννοια αν καίγεται και αν ζεσταίνει, επομένως δεν έχει βουλευτική και πρακτική σχέση μαζί του. Όμως αντιλαμβάνεται τι είναι αυτό που κάνω εγώ. Αν τώρα αυτός ο άνθρωπος θέλει να πάει σε έναν φίλο του και να του διηγηθεί τι είδε θα πρέπει να το κάνει με όρους αξιακής σχέσης.

Δεν είναι εφικτό ούτε να κατανοήσει ούτε σε δεύτερη φάση να αφηγηθεί κανείς την δική μου δραστηριότητα ή να εξηγήσει τις πράξεις μου χωρίς να αναφέρει την αξιακή-σχέση που την συγκροτεί ως κάτι που βγάζει νόημα. Η αξιακή σχέση είναι η σχέση του κάρβουνου με την καυσιμότητα και την θερμότητα. Αυτός που με παρατηρούσε όμως δεν χρειάζεται να *εκφέρει κρίση* για το αν το κάρβουνο

πράγματι καίγεται και ζεσταίνει (αξιολόγηση)· αυτό που πρέπει να κάνει είναι να χρησιμοποιήσει τις αξίες της καυσιμότητας και της θερμότητας στην σχέση τους με το κάρβουνο ως ρυθμιστικές αρχές που θα του επιτρέψουν να κατανοήσει, να αφηγηθεί και να εξηγήσει τι είναι αυτό που είδε. Χωρίς αυτόν τον όρο δυνατότητας, την αξιακή σχέση, οι δικές πράξεις μου να περιεργάζομαι και να μυρίζω τον κουβά δεν θα έβγαζαν νόημα.

Επομένως ο ιστορικός κάνει αξιακά σχετιζόμενη επιστήμη, όχι αξιολογική επιστήμη. Όμως θα μπορούσε κάποιος να γράψει μία σύντομη πραγματεία για εμένα που περιεργάζομαι έναν κουβά με κάρβουνο και να την δημοσιεύσει σε ένα περιοδικό ιστορίας; Μάλλον όχι. Δεν μπορούν όλα τα αξιακά-σχετιζόμενα (ιστορικά) άτομα να αποτελέσουν επιστήμη. Και εδώ εισέρχεται η δεύτερη διαφοροποίηση της επιστημονικής ιστορίας από την πρακτική ζωή: τα περιεχόμενα που θέλει να αναπαραστήσει η επιστήμη της ιστορίας οφείλουν όντως να είναι εξατομικευμένα, όμως οι αρχές επιλογής ανάμεσα στα διάφορα δυνάμει άτομα πρέπει να είναι γενικά έγκυρες. Ειδάλλως, καθετί που ο καθένας κρίνει άξιο να ερευνηθεί θα μπορούσε να γίνει έγκυρο αντικείμενο της ιστορίας. Το βιβλίο για την ιστορία της στέψης του Καρλομάγνου θα στέκεται δίπλα σε εκείνο το βιβλίο που αφηγείται πώς ο γείτονάς μου αγόρασε το περίεργο καπέλο του. Η γενικότητα λοιπόν των αρχών που ρυθμίζουν τι εν τέλει θα αναπαρασταθεί είναι η δεύτερη θεμελιώδης διάκριση και ειδοποιός διαφορά της επιστημονικής ιστορίας. Η αξία λοιπόν σε σχέση με την οποία θα συγκροτηθεί το ιστορικό άτομο και αντικείμενο της επιστήμης οφείλει να είναι γενική. Όμως και αυτή η γενικότητα έχει με την σειρά της έναν δικό της όρο δυνατότητας.

Ας πάρουμε το παράδειγμα που παίρνει κι ο Rickert, τον Goethe. Ο Goethe θεωρείται έγκυρο αντικείμενο της επιστημονικής ιστορίας - ως έχων γενική αξία - και αυτό επιβεβαιώνεται και εμπειρικά από το γεγονός ότι μάλλον έχουν ήδη γραφτεί πολλές βιογραφίες γι' αυτόν. Όμως τι είναι αυτό που καθιστά τον Goethe γενική αξία; Είναι μία ιδιότητα που μοιράζεται με άλλους ανθρώπους, όπως το γεγονός ότι είναι μία μοναδικότητα με τον τρόπο που όλοι οι άνθρωποι - ακόμη και η αγγλική μάζα άνθρακα - είναι; Αυτό θα σήμαινε ότι επιστημονικό αντικείμενο μπορεί να είναι οποιοδήποτε πρόσωπο και οποιαδήποτε μάζα άνθρακα. Αυτό που καθιστά τον Goethe γενική αξία είναι, παραδόξως, η ατομικότητά του· είναι οι τρόποι κατά τους οποίους διαφέρει απ' όλους τους υπόλοιπους ανθρώπους. Η ιδιότητά του ως γενική αξία λοιπόν διέρχεται - γι' άλλη μία φορά - από την μοναδικότητά του, την αδιαιρετότητα και την αναντικαταστασιμότητά του, όπως την είδαμε και στην περίπτωση του διαμαντιού Koh-i-noor. Αυτή του λοιπόν η μοναδικότητα είναι ο όρος δυνατότητας της γενικότητας της αξίας του κι επομένως αυτό που τον καθιστά έγκυρο αντικείμενο της ιστορίας, σε αντίθεση με κάποιον γείτονα που αγοράζει ένα περίεργο καπέλο. Ακριβώς επειδή το να αγοράζει κανείς ένα περίεργο

καπέλο είναι τόσο γενικευμένο και αντικαταστάσιμο, και ακριβώς επειδή στερείται μοναδικότητας με αυτήν την έννοια, δεν μπορεί να ενοποιηθεί σε ιστορικό άτομο με γενική αξία.

Ο Rickert βρίσκει σε αυτό το σημείο την ευκαιρία να αναδείξει έναν από τους λόγους που θεωρεί ότι η επιστημολογία τείνει να είναι προκατειλημμένη υπέρ του καθόλου και εναντίον του καθεκάστου. Θα είχαμε άδικο αν ισχυριζόμασταν ότι εδώ πρόκειται για μία έμμεση αιχμή ενάντια στην σχολή του Μαρβούργου; Λοιπόν, ενώ η «πρώτη γενικότητα» είναι το πρωτογενές εννοιακό υλικό το οποίο εξυπηρετεί την ανάδειξη της καθεκαστότητας και της εποπτικότητας (όπως οι γενικές έννοιες μάγος και βορράς για τον Hamann), ο Rickert εισηγείται εδώ μία «δεύτερη γενικότητα»: αυτήν της γενικής αξίας που καθιστά ένα άτομο έγκυρο επιστημονικό αντικείμενο.

Όπως και με την πρώτη γενικότητα, είναι σε αυτό ακριβώς το σημείο που η προκατάληψη των φυσικών επιστημών αποικίζει τις ιστορικές. Διότι η γενικότητα της αξίας ως πούμε του Goethe περνιέται για αξία της γενικότητας ή εν ολίγοις δίνει την εντύπωση στην επιστημολογική σκέψη ότι η ιστορική επιστήμη ασχολείται με το γενικό. Όμως είδαμε πως στην πραγματικότητα είναι η ατομικότητα και η *μοναδικότητα* ενός αντικειμένου (Goethe), η διαφορετικότητά του από όλα τ' άλλα που το προικίζει με γενική αξία. Η γενική αξία εδώ δεν κυριαρχεί, αλλά για άλλη μία φορά υπηρετεί την μοναδικότητα, το συγκεκριμένο. Ας θυμηθούμε την ρικερτιανή διάκριση των επιστημών με γνώμονα όχι τα μέσα που χρησιμοποιούν - καθώς η ιστορία χρησιμοποιεί την γενικότητα, αλλά την *στόχευσή τους*: η γενικότητα της αξίας εδώ αποτελεί όρο δυνατότητας για μία επιστήμη που στοχεύει στην ανάδειξη του ατομικού και ιδιαίτερου (Goethe) και όχι του γενικού. Η γενική αξία υπηρετεί την ατομικότητα ως αξία. Επομένως εδώ αυτή η δεύτερη γενικότητα μόνο κάποια - αν μας επιτρέπεται η έκφραση - «γενικοκρατία» της επιστήμης δεν επαληθεύει ή επιρρώνει· αντιθέτως, η γενικότητα είναι απλώς επιστημολογική *προϋπόθεση ή μέσο* μίας επιστήμης που στοχεύει στην μελέτη του καθεκάστου και άρα στην ανάδειξη της μοναδικότητάς του ως «ατομικού».

Ας επιστρέψουμε τώρα στην αξιακή σχέση και την σχέση της με την αξιολόγηση αυτήν την φορά λίγο βαθύτερα εξετάζοντάς την ως *φορμαλιστικό* όρο δυνατότητας. Όπως είδαμε ο Goethe αποτελεί έγκυρο επιστημονικό αντικείμενο της ιστορίας καθώς διαθέτει γενική αξία χάριν της μοναδικότητάς του. Όμως θα ήταν λάθος να πιστεύαμε ότι ο Goethe αποτελεί επιστημονικό αντικείμενο επειδή υπάρχει ένα consensus γύρω από την *σπουδαιότητα* του ως ανθρώπου της τέχνης και των γραμμάτων· διότι και ο Adolf Hitler αποτελεί έγκυρο επιστημονικό αντικείμενο της ιστορίας. Εδώ η αξιακή σχέση και η γενική αξία *συναντιόνται*: δεν γράφεται ιστορία για τον Goethe επειδή είναι «καλός» άνθρωπος των γραμμάτων αλλά επειδή *σχετίζεται* με ορισμένες γενικές αξίες (όπως για

παράδειγμα το ωραίο και η τέχνη). Η αξιακή-σχέση δεν έχει αξιολογικό πρόσημο ή περιεχόμενο: είναι αφηρημένη-μορφική.

Αν τώρα γράφεται ιστορία και για τον Hitler δεν γίνεται επειδή είναι «καλός» ή «κακός» αλλά επειδή η ζωή του και η πολιτική του πρακτική επίσης σχετίζονται με γενικές αξίες όπως η δικαιοσύνη, η ανθρωπιά ή η μοίρα μίας Ηπείρου. Για τον ίδιο λόγο που δεν έχει σημασία αν το κάρβουνο εν τέλει κάηκε ή ζέστανε, δεν έχει σημασία αν ο Goethe είναι καλός καλλιτέχνης ή ο Hitler καλός πολιτικός ηγέτης· αυτό που έχει σημασία είναι ότι και οι δύο *σχετίζονται ανεξαρτήτως αξιολογικού πρόσημου* με γενικές αξίες που μοιραζόμαστε όλοι μας όπως η ομορφιά, η δικαιοσύνη και η ανθρωπιά. Και είναι η αφηρημένη σχέση τους προς αυτές τις αξίες, δηλαδή η αξιακή *σχέση*, η «αξιοσχεσία», αυτή η επιστημολογική προοπτική που καθιστά εφικτή και έγκυρη την κατανόηση της ζωής και της πρακτικής τους. Όταν μιλάμε λοιπόν για «καθαρά θεωρητική σχέση αντικειμένων με αξίες» εννοούμε έναν τελεολογικό αξιακό ορίζοντα που συγκροτεί μία ιστορική ατομικότητα την οποία όμως δεν αξιολογεί. Και αν η αξιακή-σχέση δεν ήταν φορμαλιστική, αν ήταν περιεχομενική, δηλαδή δεν ήταν αξιακή σχέση αλλά αξία, δεν θα μπορούσε να γραφτεί επιστημονική ιστορία για ένα Ολοκαύτωμα ή έναν Hitler.

Ας φέρουμε τώρα ένα μεγαλύτερης (θεωρητικής) κλίμακας παράδειγμα που θα περιλαμβάνει και θα αποσαφηνίζει τις σχέσεις ενός πρακτικού-βουλευτικού ανθρώπου κι ενός ιστορικού επιστήμονα με την αξιακή σχέση, την αξιολόγηση και την γενικότητα της αξίας. Θα τροποποιήσουμε ελαφρώς και θα διανθίσουμε ένα παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Rickert: έστω ότι έχουμε δύο πολιτικούς δύο αντιτιθέμενων κομμάτων, ας πούμε ενός οικονομικά φιλελεύθερου και κοινωνικά συντηρητικού κόμματος κι ενός οικονομικά κεϋνσιανού και κοινωνικά φιλελεύθερου κόμματος. Αν τώρα κληθούν αυτοί οι δύο πολιτικοί να συζητήσουν σε μία τηλεοπτική εκπομπή, πώς θα αποφευχθεί να κάνει ο καθένας έναν παράλληλο μονόλογο;

Ο παρουσιαστής θα φροντίσει να τους ρωτήσει επί συγκεκριμένων θεμάτων, ας πούμε επί ορισμένων νομοσχεδίων περί φορολογίας και ΛΟΑΤΚΙ δικαιωμάτων που ψηφίζονται την επόμενη βδομάδα. Και στα δύο θέματα μπορεί οι πολιτικοί να διαφωνήσουν, δηλαδή να αξιολογήσουν με διαφορετικό πρόσημο το κάθε νομοσχέδιο (αξιακά περιεχόμενα). Ο οικονομικά φιλελεύθερος θα θέλει να μειώσει την φορολογία στα ανώτατα φορολογικά κλιμάκια για να ενθαρρύνει τις επενδύσεις, αλλά δεν θα θέλει να επιτρέψει τον γάμο των ομοφύλων διότι αισθάνεται πως απειλείται η κοινωνική συνοχή του ελληνικού έθνους ή επειδή θεωρεί ότι η ομοφυλοφιλία είναι ασύμβατη με την χριστιανική θρησκεία. Όμως ακόμη κι αν ο πολιτικός του αντίπαλος διαφωνήσει σημείο προς σημείο και αξιολογήσει εντελώς διαφορετικά κάθε περιεχόμενο των νομοσχεδίων, εκείνος ο όρος δυνατότητας που καθιστά την συζήτηση *εφικτή* είναι ότι και οι δύο τους, μαζί και ο παρουσιαστής και μέσω αυτού

και ο τηλεθεατής, ενδιαφέρονται για την φορολογία και τα δικαιώματα περί σεξουαλικού προσανατολισμού. Μπορεί οι τηλεθεατές να είναι διχασμένοι κατά το ήμισυ ως προς τις αξιολογήσεις τους ή ακόμη και ο καθένας να έχει την δική του γνώμη ώστε κανένας να μην συμφωνεί με κανέναν, όμως *όλοι τους* ενδιαφέρονται να παρακολουθήσουν την συζήτηση και *όλοι μιλάνε για το ίδιο πράγμα*. Η φορολογία ως λογοθετική μορφή γενικού ενδιαφέροντος είναι αυτή που καθιστά την συζήτηση εφικτή.

Επομένως, η φορολογία και τα δικαιώματα σεξουαλικού προσανατολισμού είναι δύο γενικευμένες αξιακές-σχέσεις οι οποίες συγκροτούν και ρυθμίζουν τον ορίζοντα της συζήτησης για πρακτικά-πολιτικά υποκείμενα που αξιολογούν. Η αξιακή-σχέση έρχεται πριν την αξιολόγηση και είναι *φορμαλιστική*: προκειμένου να υπάρξει η οποιαδήποτε συζήτηση πάνω στην φορολογία, πόσο δε μάλλον αξιολογική κρίση πάνω στην αναλογική ή προοδευτική φορολόγηση, είναι η φορολογία εν γένει (αφηρημένα-φορμαλιστικά) ως κάτι σημαντικό που αξίζει να συζητηθεί, δηλαδή ως *αξιακή σχέση*, εκείνη που μορφοποιεί την πολυσχιδία ιδεών και λόγων σε συνεκτικό και ενιαίο θέμα και επιτρέπει στους συνομιλητές να διαφωνήσουν για το ίδιο πράγμα και να το αξιολογήσουν θετικά ή αρνητικά το νέο νομοσχέδιο.

Ας υποθέσουμε τώρα ότι ένας ιστορικός θέλει να γράψει την ιστορία της ελληνικής φορολογίας στον 21ο αιώνα. Εδώ δεν έχουμε πρακτική-βουλευτική αλλά *θεωρητική* σχέση: δεν έχει σημασία αν ο ιστορικός είναι υπέρ της προοδευτικής ή της αναλογικής φορολογίας. Ακόμη κι αν έχει συναισθηματικά φορτισμένες πεποιθήσεις για την φορολογία και ξοδεύει ατελείωτες ώρες να τσακώνεται στα κοινωνικά δίκτυα γι' αυτήν, το πως αξιολογεί ο ιστορικός το νομοσχέδιο που συζητήθηκε στην τηλεόραση δεν αποτελεί μέρος των όρων δυνατότητας της επιστημονικής ιστορικής έρευνάς. Εν ολίγοις, θεωρητική σχέση σημαίνει αξιακή-σχέση χωρίς αξιολόγηση.

Δεν έχει επίσης σημασία αν η φορολογία είναι το αγαπημένο επιστημονικό ενδιαφέρον του εν λόγω ιστορικού. Διότι αυτό που θα καθορίσει αν κάτι είναι επιστημονικό αντικείμενο της ιστορίας είναι αν το ενδιαφέρον γι' αυτό το αντικείμενο είναι γενικευμένο, ασχέτως με το αν είναι το αγαπημένο θέμα του ιστορικού ή όχι. Για να συνοψίσουμε λοιπόν, για τον ιστορικό η αξιακή-σχέση είναι μαζί με την γενικότητα της αξιακής-σχέσης αναγκαίοι όροι δυνατότητας της ιστορικής του έρευνάς· αυτοί είναι οι όροι δυνατότητας συγκρότησης της εμπειρικής πολυσχιδίας σε έγκυρο ιστορικό άτομο. Η αξιολόγηση που λογικά έρχεται πάντα δεύτερη της αξιακής-σχέσης μπορεί μεν να υπάρχει *αρκεί να αναγνωρίζεται ως τέτοια*. Διότι ο ιστορικός είναι φυσικά και πρακτικός-βουλευτικός άνθρωπος, δεν μπορεί να ξεφύγει απ' αυτό. Όμως αυτό που τον κάνει επιστήμονα ιστορικό δεν είναι η αξιολόγηση που κάνει ως πρακτικός άνθρωπος, αλλά η αξιακή προοπτική της θεωρητικής αξιακής-σχέσης.

Εδώ τίθεται ένα θα λέγαμε μετα-υπερβατολογικό ερώτημα: είδαμε πως η γενική αξιακή-σχέση είναι μεθοδολογικός όρος δυνατότητας του ιστορικού ατόμου και κατ' επέκταση της επιστημονικής ιστορίας. Όμως θα μπορούσε κανείς εύλογα να αναρωτηθεί: «καλά όλα αυτά, αλλά γιατί μας ενδιαφέρει εξ αρχής να κάνουμε επιστημονική ιστορία;» Ένας πονηρεμένος συνομιλητής ίσως να προσπαθούσε με αυτήν την ερώτηση να κλονίσει την αξιολογική ουδετερότητα της ιστορίας που προσπαθεί να θεμελιώσει ο Rickert. Διότι ένας συνεπής νεοκαντιανός της ΝΔ Σχολής θα όφειλε να απαντήσει ότι κάνουμε επιστημονική ιστορία επειδή η ιστορική επιστήμη είναι αξία καθ' εαυτή ή σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο ότι η αξία της αλήθειας είναι που ξεχωρίζει κάθε είδος επιστήμης από τις υπόλοιπες γνωστικές διαδικασίες και την νομιμοποιεί επιστημολογικά και κοινωνικά.

Όμως αυτός ο πονηρεμένος συνομιλητής μάλλον εν τέλει θα ενίσχυε παρά θα κλόνιζε το επιχείρημα της ΝΔ Σχολής, διότι μία τέτοια ερώτηση επιβεβαιώνει την φιλοσοφική θέση του Windelband ότι *η κανονιστικότητα ως τέτοια* είναι όρος δυνατότητας κάθε πολιτισμικής μορφής. Πράγματι κάποιος θα μπορούσε να μην θεωρεί αξία την αλήθεια ή την επιστήμη, όμως κάτι τέτοιο θα επιβεβαίωνε ότι σκαλίζοντας τους όρους δυνατότητας της επιστήμης εν γένει βρίσκουμε αξίες και κανονιστικότητα από πίσω. Και φυσικά το ότι η ιστορία έχει για όρο δυνατότητάς της την αξία της *αλήθειας δεν αναιρεί το γεγονός ότι η ιστορική επιστήμη δεν συγκροτείται στην βάση της αξιολόγησης· μάλλον υποστηρίζει άθελά του ότι η αξία της αλήθειας είναι καθολική.*

Οφείλουμε βέβαια να επισημαίνουμε την ευελιξία και ελαστικότητα του Rickert ως προς την αξιολόγηση στην ιστοριογραφία. Ξεκαθαρίζει ρητά ότι μέλημα του δεν είναι να κάνει τους ιστορικούς να πάψουν να εκφέρουν αξιολογικές κρίσεις στις ιστορικές μελέτες τους. Μέλημά του είναι να θεμελιώσει εκείνη την *λογική δομή χωρίς την οποία η επιστημονική ιστορία είναι ανέφικτη*, όχι να πάρει θέση υπέρ ή κατά της αξιολόγησης στην ιστορία. Στον βαθμό που είναι σαφής η εννοιολογική διάκριση μεταξύ αξιακής-σχέσης και αξιολόγησης, ώστε να μπορούμε να τις διακρίνουμε όταν τις συναντούμε και να ξέρουμε τι έχουμε μπροστά μας, εμπίπτει στην ευχέρεια του ιστορικού να αποφασίσει αν θέλει να αξιολογεί ή όχι στις μελέτες του. Μάλιστα, λέει ο Rickert, υπάρχουν εποχές που ζητούν και ευνοούν αξιολογικά φορτισμένες ή στρατευμένες μελέτες και άλλες εποχές όπου προκρίνεται μία αξιολογική ουδετερότητα. Όμως ανεξαρτήτως εποχής και προτιμήσεων των ιστορικών κι αναγνωστών η λογική δομή της αξιακής-σχέσης που θεμελιώνει την ιστορία ως επιστήμη *μένει πάντα η ίδια, είναι καθολική και δεσμευτική.*

Ας θυμηθούμε την τελεολογική αρχή επιλογής των δεδομένων του Windhelband. Πλέον ευελπιστούμε ότι μπορούμε να πούμε όχι μόνο τι είναι και τι κάνει, αλλά και πώς λειτουργεί. Απηχώντας τον Windelband ο Rickert ονομάζει την ενότητα του ιστορικού ατόμου που βασίζεται στην

αξιακή σχέση μία «τελεολογική ενότητα». Και, για να μην αφήσει χώρο για τυχόν παρερμηνείες, ο Rickert φροντίζει να αποσαφηνίσει την διάκριση του *ρυθμιστικού χαρακτήρα* της τελεολογικής ενότητας στην διαδικασία εννοιολόγησης τόσο από την επιμέρους μεταφυσική (αιτιακή) τελεολογία τύπου Αριστοτέλη, όσο και από την φιλοσοφικοϊστορική τελεολογία στην ιστορία εν συνόλω. Την διακρίνει επίσης από αυτό που ονομάζει «ορθολογιστική τελεολογία»²⁹ δηλαδή την ιδέα ότι η ένσκηνη δραστηριότητα των ανθρώπων παίζει τον ρόλο της στην ιστορία.

Ας ολοκληρώσουμε τώρα την υπερβατολογική κίνηση ακολουθώντας την στην αναγκαιότητα της. Όταν ένας ιστορικός *αναπαριστά* ό,τι επέλεξε και επεξεργάστηκε από τα πρωτογενή του δεδομένα, δεν δηλώνει ρητά την τελεολογική αρχή πίσω από την επιλογή και την αναπαράσταση, αυτή θεωρείται δεδομένη. Εκτός βέβαια αν επιλέξει να αναπαραστήσει κάτι που με μία πρώτη ματιά μοιάζει άσχετο και περιττό· τότε μόνο θα κάνει την ρητή εμφάνισή της η τελεολογική ρυθμιστική αρχή που κρύβεται πίσω από την επιλογή και την αναπαράσταση. Αυτό μοιάζει βέβαια μία απλή και μεθοδολογική παρατήρηση, μέχρι να αρχίσουμε να ανασκάπτουμε τους όρους δυνατότητάς της.

Είδαμε ότι η έγκυρη ιστορική αναπαράσταση προϋποθέτει μία ρυθμιστική τελεολογία, η οποία με την σειρά της για να κατευθυνθεί προς κάποιον νοηματικό ορίζοντα προϋποθέτει αξιακές-σχέσεις. Τι γίνεται όμως αν αυτές οι αξιακές-σχέσεις είναι μόνο μερικά δεσμευτικές; Με άλλα λόγια τι συμβαίνει αν η αξιακή-σχέση που προσανατολίζει την τελεολογική ενότητα του ιστορικού ατόμου είναι ιστορικά ενδεχομενική ή ενδεχομενική ανάμεσα σε υποκείμενα ή πολιτισμούς; Τότε για το ίδιο ιστορικό γεγονός ή ιστορικό πρόσωπο ή ιστορική ατομικότητα κάποιοι ιστορικοί θα έγραφαν και άλλοι δεν θα έγραφαν. Γιατί για τους μεν θα υπάρχει γενικευμένη αξιακή σχέση εκεί που για τους άλλους δεν υπάρχει.

Αυτό πράγματι συμβαίνει και ανέκαθεν συνέβαινε. Ένας ιστορικός μίας εποχής ή κοινωνίας μπορεί να γράφει οικονομική ιστορία, ένας άλλος θρησκευτική ιστορία και ένας τρίτος φυλετική-άρια. Τι είναι αυτό που επιτρέπει στους ιστορικούς να επικοινωνούν και την ιστορική επιστήμη εν γένει να μην εγκλωβίζεται στην ενδεχομενικότητα μίας μερικής «γενικότητας» των αξιακών σχέσεων που έρχονται και παρέρχονται; Ενιαία επιστήμη χωρίς ενιαίο-παρά-την-πολυφωνία-του αντικείμενο δεν μπορεί να υπάρξει. Προκειμένου λοιπόν το αντικείμενο της ιστορίας και η διαδικασία εννοιολόγησης στην ιστορία να μην εκπέσει σε αυθαίρετη προτίμηση και η ιστοριογραφία σε υποκειμενιστικό προοπτικισμό ή ιστορισμό πρέπει να βρεθεί μία αναγκαία δεσμευτικότητα που να του εξασφαλίζει την καθολικότητα της ενότητάς της μέσα στην ιστορία και ανάμεσα στους πολιτισμούς.

Η καθολική δεσμευτικότητα ή δεσμευτική καθολικότητα των αξιών είναι λοιπόν όρος δυνατότητας της ιστορικής επιστήμης εν γένει. Διότι χωρίς καθολικά δεσμευτικές αξίες η ιστορία θα

άλλαζε συνεχώς αντικείμενα μαζί με τα χρόνια και τους τόπους, και όπου ο ένας κάνει πολεμική ιστορία και γράφει για άρματα μάχης και πολυβόλα, ο άλλος θα μιλάει για διπλωματία και μυστικές υπηρεσίες, και εκεί που αυτός που κάνει ιστορία της τέχνης θα μιλάει για γαστρονομία, ο άλλος θα μιλάει για γλυπτική· και ποιος μας εγγυάται ότι ο δύο αιώνες μετά κανένας δεν θα ξαναγράψει ποτέ για τίποτα απ' όλα αυτά;

Όπως ο Kant και η Σχολή του Μαρβούργου, παίρνουν την μαθηματικο-φυσική επιστήμη ως *δοσμένη*, η ΝΔ Σχολή παίρνει για *δοσμένη* μία πραγματική ιστορική επιστήμη που *ασκείται de facto*. Και εφόσον παίρνει την εγκυρότητα της ιστορικής επιστήμης ως *δοσμένη* και η ιστορική επιστήμη προϋποθέτει καθολικές αξίες για να είναι έγκυρη, *δεν μπορεί παρά να καταλήξει με λογική αναγκαιότητα στην θέση ότι πρέπει να ισχύουν καθολικά έγκυρες αξίες*. Εν ολίγοις, ή πρέπει να απορρίψουμε την επιστημονικότητα της ιστορίας εν γένει και να δεχθούμε έναν ριζικό σχετικισμό ή, εφόσον θεωρούμε ότι η ιστοριογραφία δικαίως αξιώνει να είναι επιστήμη και παίρνουμε την επιστημονικότητά της ως *δοσμένη*, πρέπει να δεχθούμε ότι η επιστημονική ιστορία έχει για όρο δυνατότητάς της καθολικές αξίες. Ανακαλύψαμε λοιπόν ότι στο τέλος της υπερβατολογικής μας διαδρομής βρίσκονταν οι καθολικές αξίες.

Μαζί με την επανεπεξεργασία γενικών εννοιών ώστε να εξυπηρετήσουν μία καθεκαστότητα (εποπτικότητα) και τις γενικές και καθολικά ισχύουσες αξίες που, ως αξιακές σχέσεις, προσανατολίζουν την επιλογή και την αναπαράσταση στην ιστορία, έχουμε και μία τρίτη μεθοδολογική γενικότητα, την οποία εισηγείται τώρα ο Rickert. Αυτή είναι η έννοια του *ιστορικού πλέγματος ή κόμβου* (Nexus). Αν η συγκρότηση του ιστορικού ατόμου είναι η πρωταρχική διαδικασία εννοιολόγησης κι εξαντικειμενίκευσης στην ιστορία, σε μία δεύτερη φάση ο ιστορικός, εφόσον έχει μορφοποιήσει την άπειρη πολυσχιδία απομονώνοντας στοιχεία της, καλείται τώρα να αναιρέσει ετούτη την απομόνωση και να την διαπλέξει με άλλα ιστορικά φαινόμενα. Διότι είναι προφανές ότι οποιοδήποτε ιστορικό άτομο κι αν σκεφτούμε, είτε αυτό είναι η ομηρική γλώσσα, είτε η 7ετία της δικτατορίας των συνταγματαρχών, είτε ο Hamann είτε η στιγμή της προσεδάφησης στην Σελήνη, όλα εντάσσονται σε ένα ιστορικό πλέγμα σχέσεων, ανθρώπων, γεγονότων και αντικειμένων. Τίποτα απ' όλα αυτά δεν συνέβη εν κενώ. Οπότε εδώ, στην έννοια του ιστορικού πλέγματος, επιστρέφουμε από την ατομικότητα σε μία *τρίτη γενικότητα*.

Ο Rickert φροντίζει, όπως τον έχουμε συνηθίσει, να διευκρινίσει πως ετούτη εδώ η τρίτη γενικότητα του ιστορικού πλέγματος δεν είναι γενικότητα του φυσικο-επιστημονικού είδους· ότι μάλιστα διαφέρει ριζικά από αυτήν. Διότι αυτό που έχουμε στην φυσικο-επιστημονική γενική έννοια είναι *υπαγωγή* των καθεκάστων στην καθολικότητα της έννοιας ως *περιπτώσεις* της. Στο ιστορικό

πλέγμα έχουμε μία εντελώς διαφορετική λογική διαδικασία. Εδώ έχουμε ένα *όλον το οποίο αποτελείται από μέρη* και όχι μια γενικότητα με ειδικές περιπτώσεις. Αυτό το ιστορικό όλον στο οποίο ανήκει το υπο μελέτη ιστορικό άτομο (όπως η Επανάσταση του 1848 στην Γαλλία ή ο Johann Hamann) συνίσταται σε μία *ομαδοποίηση μερών*, της οποίας τα μέρη συγκεντρώνονται σε μία γενική έννοια.

Όμως αυτή η γενική έννοια είναι διαφορετικής φύσεως. Για παράδειγμα, το ιστορικό άτομο Hamann ως μέρος μπορεί να ομαδοποιηθεί μαζί με τον Novalis και τους αδερφούς Schlegel στο ιστορικό όλον «πρώιμος Ρομαντισμός» όπως η Γαλλική Επανάσταση του 1848 μπορεί να ομαδοποιηθεί μαζί με γερμανικές εξεγέρσεις της ίδιας χρονιάς στο ιστορικό όλον «Άνοιξη των Λαών». Αυτό το εννοιακό όλον που διαφέρει από την φυσικο-επιστημονική γενικότητα ο Rickert το αποκαλεί *τάξη* ή *κλάση*. Όταν λοιπόν αναφερόμαστε στον πρώιμο Ρομαντισμό ως μία συγκεκριμένη τάξη/κλάση ή όλον ή πλέγμα που αποτελείται από μέρη και μερικά από αυτά είναι ο Hamann, ο Novalis και οι αδερφοί Schlegel, ο Rickert λέει ότι μπορεί να *μοιάζει* σαν να κάνουμε υπαγωγή μίας μεμονωμένης περίπτωσης σε μία γενική έννοια, αλλά στην πραγματικότητα αυτό που κάνουμε είναι να αναφερόμαστε σε μία *πολλαπλότητα ατόμων που ομαδοποιούνται*.

Κοιτώντας λίγο πιο προσεκτικά ανακαλύπτουμε ότι η λογική διεργασία πίσω από αυτήν την διαφοροποίηση μεταξύ γενικής έννοιας και συγκεκριμένης τάξης/κλάσης σχετίζεται με την *κατάταξη σύμφωνα με την ομοιότητα ή την διαφοροποίηση*: είναι αυτό που μας κάνει να μιλάμε για Hamann και Schlegel η *ομοιότητά τους* ως φιλοσόφων; Τότε κάνουμε υπαγωγή των δύο περιπτώσεων στην γενική έννοια του φιλοσόφου. Όμως αν πραγματευόμαστε τον Hamann και τον Schlegel με αναφορά στην *διαφορετικότητά τους* ως φιλόσοφοι, δηλαδή με αναφορά στην μοναδικότητά τους, *τότε μιλάμε για δύο καθέκαστα τα οποία εντάσσονται ως μέρη σε ένα όλον που είναι κι αυτό ένα ευρύτερο καθέκαστο*: τον πρώιμο Ρομαντισμό. Επομένως, στην περίπτωση της υπαγωγής σε γενική έννοια σκεφτόμαστε με αναφορά στην ομοιότητα μίας περίπτωσης με μία άλλη, ενώ στην περίπτωση της ομαδοποίησης σε τάξη μιλάμε για τα ατομικά ως *συστατικά μέρη ενός όλου*, όπου τόσο το συστατικό μέρος, όσο και το όλον νοούνται ως *άτομα* με την έννοια της μοναδικότητας που έχουμε δει μέχρι τώρα. Ως ατομικότητες λοιπόν συναποτελούν ένα πλέγμα, που είναι κι αυτό ιστορικό άτομο (πρώιμος Ρομαντισμός).

Το ιστορικό πλέγμα του Rickert συνεπώς πολύ απέχει από την φυσικο-επιστημονική διαδικασία εξαντικειμενίκευσης της Σχολής του Μαρβούργου. Για άλλη μια φορά προκρίνεται η ειδοποιός διαφορά των ιστορικών επιστημών απέναντι στις φυσικές. Τέλος, σε ό,τι αφορά την μεθοδολογία ο Rickert εισηγείται την έννοια της «ιστορικής ανάπτυξης» για να ενσωματώσει την αιτιότητα και την χρονικότητα στην θεωρία του περί εννοιολόγησης. Η αιτιότητα είναι για τον Rickert και συγχρονική και διαχρονική· νοείται και με όρους «πλάτους» και «μήκους». Και αυτή η νέα προσθήκη περί αιτιότητας

οδηγεί τον Rickert να εισηγηθεί επιπλέον αυτό που ονομάζει «πρωτεύοντα» και «δευτερεύοντα» ιστορικά άτομα. Τα πρωτεύοντα είναι αυτά που σχετίζονται άμεσα με τις καθοριστικές αξίες που προσανατολίζουν την έρευνα και δευτερεύοντα αυτά που σχετίζονται έμμεσα με αυτές διαμέσου της διαμεσολάβησης του αιτιακού πλέγματος. Η ξαδέλφη του Goethe επομένως μπορεί να αποτελεί με κάποιο τρόπο δευτερεύον ιστορικό άτομο για το λογοτεχνικό κίνημα Sturm und Drang, αν υποθέσουμε ότι με κάποιον τρόπο σχετίστηκε αιτιακά με την συγγραφή των Παθών του Νεαρού Βέρθερου (κάνανε μία σημαντική συζήτηση). Αντίστοιχα, αν η καθοριστική αξία της ιστορικής μελέτης περί του Sturm und Drang είναι κάποιου είδους αισθητική αξία όπως η πρόκριση του υποκειμενικού συναισθήματος στην τέχνη, είναι περιττό να πούμε πως ο Goethe και το επιστολογραφικό του μυθιστόρημα είναι πρωτεύοντα ιστορικά άτομα, καθώς σχετίζονται άμεσα με την αξία που προσανατολίζει την ιστορική έρευνα.

Με αυτήν τη διάκριση σε πρωτεύοντα και δευτερεύοντα ιστορικά άτομα κλείνει η πραγμάτευση του κεφαλαίου *Συγκρότηση εννοιών στην ιστορία* από το έργο *Τα όρια της εννοιολογικής συγκρότησης στην φυσική επιστήμη*. Ακολουθούν επιστημολογικές παρατηρήσεις για την διαδικασία εννοιολόγησης γενικών και ατομικών εννοιών και τον ρόλο φυσικο-επιστημονικών εννοιακών συστατικών στην ιστορία. Κρίνουμε σκόπιμο να τις παραλείψουμε διότι πρόκειται για ένα ζήτημα που έχουμε καλύψει στην συζήτησή μας περί πρώτης γενικότητας στην εννοιολόγηση (βλ. ο μάγος κι ο βορράς στον Hamann ως γενικές έννοιες που εξυπηρετούν ιστορική εννοιολόγηση). Θα παραλείψουμε επίσης μία ακόμη κριτική στον ψυχολογισμό, αυτήν την φορά από την σκοπιά αυτού που είδαμε επιγραμματικά προηγουμένως ως ορθολογιστική τελεολογία. Εδώ ο Rickert ασκεί κριτική σε μία ερμηνευτική και κατανοούσα (verstehende) μεθοδολογία τύπου Dilthey που αναζητά να αναπαραστήσει την βιωμένη εμπειρία (Erlebnis) και το νόημα. Ασκεί κριτική και σε μία αντίστοιχη επιστημολογία που ιστοριοποιεί σε τέτοιο βαθμό τους όρους δυνατότητας της γνώσης, ώστε να μην αναγνωρίζει την καθολική και υπερ-ιστορική εγκυρότητα των ρικερτιανών, υπερβατολογικών όρων δυνατότητας της ιστορικής επιστήμης (των καθολικών αξιών).

Ας ολοκληρώσουμε την ανασυγκρότηση του τελευταίου και σημαντικότερου για τους σκοπούς μας νεοκαντιανού με μία ακόμη αναφορά στον ιδρυτή της σχολής Wilhelm Windelband. Στο *Φιλοσοφία του πολιτισμού και υπερβατολογικός ιδεαλισμός* (1910) είδαμε τον Windelband 8 χρόνια μετά το κείμενο του Rickert (1902) που διαβάσαμε να προσπαθεί να θεμελιώσει μια υπερβατολογική φιλοσοφία του πολιτισμού/κουλτούρας στην πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου. Εκεί είδαμε πως κάθε σφαίρα του πολιτισμού (τέχνη, κράτος και δίκαιο, θρησκεία) έχει για όρο δυνατότητάς της μία κανονιστικότητα που την συγκροτεί με όρους ρυθμιστικής τελεολογίας: η τέχνη στοχεύει στο ωραίο, το

δίκαιο στην δικαιοσύνη, η θρησκεία στο ιερό ή θείο. Ας συνθέσουμε την ευρύτητα και αδρότητα της βιντελμπαντιανής προσέγγισης με την εντατικότητα και την λεπτότητα της ρικερτιανής.

Θα δούμε ότι οι ιστορικές ή ιδιογραφικές επιστήμες δεν είναι μόνο κανονιστικά και τελεολογικά συγκροτημένες, αλλά θα δούμε ότι ακριβώς χάρη σε αυτήν τους την επιστημολογική ιδιαιτερότητα και η ίδια η διαδικασία εννοιολόγησης διαφέρει. Είδαμε πως η διαδικασία εξαντικειμενίκευσης του ιστορικού ατόμου είναι μία τελεολογική με την ρυθμιστική έννοια λογική διεργασία που ενοποιεί την ιστορική πολυσχιδία σε κανονιστικά αδιαίρετη καθεκαστότητα, η οποία αξίζει να διερευνηθεί ιστορικά λόγω της αναφοράς της σε μία γενικευμένη αξιακή σχέση. Επομένως, οι προγραμματικές και οξυδερκείς θέσεις του Windelband περί διάκρισης των επιστημών σε νομοθετικές και ιδιογραφικές, η εισαγωγή της αρχής της επιλογής, και η ρυθμιστική τελεολογία που συγκροτεί μία εμπειρική πολυσχιδία δεδομένων σε ιστορικό καθέκαστον που όμως είναι ταυτόχρονα και όλον με μέρη, βρίσκουν στον Heinrich Rickert την υπερβατολογική τους θεμελίωση σε λεπτές διεισδυτικές λογικές διεργασίες που βρίσκονται από πίσω και αποτελούν τους όρους δυνατότητάς τους. Αν λοιπόν ο Windelband μας διδάσκει τι είναι οι ιστορικές επιστήμες, ο Rickert μας δίδαξε πως γίνεται αυτές να είναι αυτό που είναι. Και η απάντηση σε αυτό το «πως;» βρίσκεται σε ευθεία αντίθεση με την καθολικευτική διαδικασία εννοιολόγησης των φυσικών επιστημών: βρίσκεται στην εξατομικευτική διαδικασία εννοιολόγησης και την ιδιάζουσα λογική της.

Σε αυτό λοιπόν το ομολογουμένως εντυπωσιακό υπερβατολογικό ταξίδι στους όρους δυνατότητας των φυσικών επιστημών (Μαρβούργο) και των ιστορικών επιστημών (ΝΔ Σχολή) και το φιλοσοφικό οικοδόμημα ετούτου του νεοκαντιανισμού ο György Lukács θα βρει την πιο ανεπτυγμένη και εκλεπτυσμένη φιλοσοφική μορφή του φαινομένου της *πραγματοποίησης*. Δεν θα της ασκήσει μόνο εμμενή κριτική αναδεικνύοντας διαλεκτικά τις αντινομίες του νεοκαντιανισμού, αλλά και υπερβατική κριτική ανάγοντάς τον στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής. Σκοπός μας τώρα είναι ανασυγκροτήσουμε όχι μόνο τις δύο αυτές κριτικές, αλλά - για να χρησιμοποιήσουμε μια (νεο)καντιανή έκφραση - και τους θεωρητικούς όρους δυνατότητάς της. Επομένως αν θέλουμε να ανασκάψουμε τις θεωρητικές προϋποθέσεις για την έννοια της πραγματοποίησης πρέπει να κινηθούμε προς τον φετιχισμό του εμπορεύματος και από εκεί πίσω στην μαρξική θεωρία της εμπορευματικής μορφής και της αξιακής έκφρασης.

Κεφάλαιο 2ο

Κοινωνική Ολότητα και Πραγμοποίηση στον Lukács

ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός του Kant ως σύμπτωμα πραγματοποιημένης συνείδησης

Ας βάλουμε τώρα προς το παρόν σε παρένθεση ό,τι μάθαμε για τον νεοκαντιανισμό, ώστε να στήσουμε το μαρξιστικό επιχείρημα από την αρχή μέχρι το τέλος. Ως αφετηρία της πραγμάτευσης του φαινομένου της πραγμοποίησης, ο Lukács επιλέγει το εμπόρευμα, και συγκεκριμένα την «εμπορευματική δομή». Σε αυτήν εντοπίζει το «αρχέτυπο όλων των μορφών αντικειμενικότητας και [...] υποκειμενικότητας»³⁰ στην αστική κοινωνία. Εδώ η μαρξική οικονομική ανάλυση τίθεται ρητά ως προϋποτιθέμενη, μαζί με τον φετιχισμό του εμπορεύματος, όπως εκείνος αναπτύσσεται στο *Κεφάλαιο*.

Σκοπός λοιπόν αυτού του κεφαλαίου είναι να παράσχει τις θεωρητικές προϋποθέσεις που καθιστούν την λουκατσιανή κριτική εφικτή και θεμελιωμένη· να εξασφαλίσουμε ό,τι χρειάζεται ώστε να μην μοιάζει αυθαίρετη. Αυτό βέβαια, όπως ήδη επισημάναμε σημαίνει ότι θα ανατρέξουμε στην θεωρία της αξίας του Karl Marx και συγκεκριμένα στο πως η αξιακή μορφή και η αξιακή έκφραση εξηγούν γιατί οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων *δεν μπορούν παρά* να φανερωθούν διαστρεβλωμένα ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων. Αυτή η θεμελιώδης κοινωνικο-οντολογική και φαινομενολογική συνθήκη είναι που καθιστά το φαινόμενο της πραγμοποίησης του Lukács εφικτό.

Αν λοιπόν σημείο εκκίνησής μας είναι η μαρξική θεωρία της εμπορευματικής μορφής, σημείο κατάληξης μας θα είναι η λουκατσιανή κριτική της φιλοσοφίας του Immanuel Kant ως πραγματοποιημένη συνείδηση. Θα κάνουμε σε αυτό το κεφάλαιο για τον Kant ό,τι υποσχεθήκαμε ότι θα κάνουμε στο τέλος και για τον νεοκαντιανισμό: αναγωγή των πιο λεπτών εκφάνσεων μίας αφηρημένης φιλοσοφίας στις πολύ συγκεκριμένες και ιστορικές σχέσεις παραγωγής. Αν η προσπάθειά μας είναι επιτυχημένη, στο τέλος του κεφαλαίου θα μπορούμε πλέον να ισχυριστούμε ότι έχουμε κάνει αποφασιστικά βήματα προς την εγκαθίδρυση το προβλήματος του μεθοδολογισμού: εφόσον η θεωρία της πραγμοποίησης αποδειχθεί γνωσιολογικός όρος δυνατότητας *εξήγησης* της καντιανής γνωσιολογίας, και εφόσον η θεωρία της πραγμοποίησης είναι κοινωνική θεωρία, η γνώση του αντικειμένου (πραγμοποίηση) θα

³⁰ Γκέοργκ Λούκατς, *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σελ. 65-66. [Μεταφραστής; Από ποιο βιβλίο;]

πρέπει να τοποθετηθεί λογικά πριν την γνωσιολογία και μάλιστα με τρόπο που μπορεί να αναγάγει το ψεύδος της γνωσιολογίας στο ίδιο το Αντικείμενο ως αναγκαίος και ψευδής όρος φανέρωσής του. Αν πολύ απλά ο Lukács καταφέρει να βάλει την γνώση πριν την γνωσιολογία ώστε να εξηγήσει την δεύτερη από την πρώτη, τότε καταφέρει ένα ισχυρό χτύπημα στην αντίληψη ότι η γνωσιολογία προηγείται λογικά της γνώσης. Ας ξεκινήσουμε λοιπόν!

Α) Η Διαλεκτική του Εμπορεύματος

Το πρώτο κεφάλαιο του *Κεφαλαίου* ξεκινά με το εμπόρευμα, καθώς το εμπόρευμα είναι το αισθητηριακά άμεσα δοσμένο, και ο πλούτος μιας κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας εμφανίζεται άμεσα ως «ένας τεράστιος σωρός εμπορευμάτων»³¹. Κάθε εμπόρευμα, προκειμένου να είναι εμπόρευμα, πρέπει να ικανοποιεί μια κάποια οποιαδήποτε ανθρώπινη ανάγκη. Η ιδιότητα ενός εμπορεύματος να ικανοποιεί μια ανάγκη είναι αυτό που το καθιστά *αξία χρήσης*. Η αξία χρήσης τώρα του εμπορεύματος προκύπτει από τις ποιότητες του (βρώσιμο ή ανθεκτικό, υγρό ή στερεό, σιδερένιο ή ξύλινο κ.ο.κ).³²

Η αξία χρήσης έχει φυσικά και ποσοτική διάσταση: έχω πέντε μολύβια, όμως αυτό είναι αδιάφορο για τους σκοπούς μας. Η έμφαση πρέπει να δοθεί στο ότι η αξία χρήσης αναφέρεται στο υλικό περιεχόμενο ενός εμπορεύματος, και *όχι στην κοινωνική του μορφή*: η αξία χρήσης του μολυβιού μου θα μείνει ανεπηρέαστη απ' το αν παράχθηκε υπό δουλοκτητικές ή κεφαλαιοκρατικές σχέσεις παραγωγής. Όμως αν ο γραφίτης ή ο άργιλος του μολυβιού διαφέρει σημαντικά από εκείνον του δεύτερού μου μολυβιού, η αξία χρήσης του μολυβιού θα διαφέρει αναλόγως. Κατά την διάρκεια της ανασυγκρότησης της εμπορευματικής μορφής θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πώς το εμπόρευμα συγκροτείται ως μια αντιφατική ενότητα μεταξύ του υλικού-περιεχομενικού στοιχείου (αξία χρήσης) και του μορφικού-αφηρημένου (ανταλλακτική αξία). Θα προσπαθούμε επίσης να δείξουμε πώς το εμπόρευμα δεν είναι υφιστάμενη ουσία, αλλά μπορεί να είναι εμπόρευμα μόνο εντός ενός συνόλου κοινωνικών σχέσεων· να δείξουμε δηλαδή την σχεσιακή του οντολογία.

Ας προχωρήσουμε τώρα στην ανταλλακτική αξία. Ετούτη εδώ διαβάζουμε ότι εμφανίζεται ως ποσοτική σχέση, ως σχέσης αναλογίας ενός εμπορεύματος με ένα άλλο και ότι αυτή η σχέση φαίνεται να είναι τυχαία και σχετική, με την έννοια ότι δεν είναι εγγενής ιδιότητα των εν λόγω εμπορευμάτων. Ύστερα, όλα τα εμπορεύματα, ως ανταλλακτικές αξίες, μπορούν να ανταλλαχθούν με όλα τα άλλα εμπορεύματα. Αυτό που θα έπρεπε να μας κάνει εντύπωση εδώ πέρα είναι το πως τόσο ανόμοια μεταξύ τους προϊόντα, όπως η γόμα και ο υπολογιστής, το μέταλλο και τα μακαρόνια μπορούν να ανταλλαχθούν μεταξύ τους. Προκειμένου να μπορεί να γίνει μία τέτοια ανταλλαγή, πρέπει να υπάρχει ένα είδος *μετρησιμότητας*, που τους επιτρέπει να εξομοιωθούν σε κάποια βάση, ώστε να

31 Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο* (Πρώτος Τόμος), ΚΨΜ, Αθήνα 2016, σελ. 19.

32 Ο.π.

ανταλλαχθούν· αλλιώς - για να χρησιμοποιήσουμε μια λαϊκή φράση - θα «συγκρίναμε μήλα με πορτοκάλια».

Προκειμένου να εξομοιωθούν δύο ανόμοια προϊόντα ως ανταλλακτικές αξίες, πρέπει να αφαιρεθεί η χρηστική τους αξία, παρόλο που η χρηστική αξία είναι απαραίτητη προϋπόθεση ώστε να καταστούν εμπορεύματα· αν και προϋποτίθεται, ταυτόχρονα πρέπει και να αναιρεθεί η υλικότητα τους, τα περιεχόμενα τους ή συγκεκριμένες τους ποιότητες, εξού και η αντιφατικότητα του εμπορεύματος. Ως αξία χρήσης το εμπόρευμα είναι ένα σύνολο από υλικές ποιότητες, και ως ανταλλακτική αξία είναι μία (αφηρημένη) ποσότητα που αφαιρεί από τις ποιότητες ώστε να καταστεί ποσότητα. Το εμπόρευμα συγκροτείται διαλεκτικά από αυτήν την *πραγματική* αντιφατική ενότητα που προκύπτει από μία *πραγματική κοινωνική διεργασία*. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με αφαίρεση της νόησης. Η αφαίρεση που συγκροτεί διαλεκτικά το εμπόρευμα ως ενότητα χρηστικής και ανταλλακτικής αξίας είναι μια πραγματική αφαίρεση *εντός του ίδιου του αντικειμένου*, είναι η οντολογική συνθήκη του εμπορεύματος η οποία συλλαμβάνεται από την νόηση αλλά δεν παράγεται απ' αυτήν.

Το ερώτημα όμως περί ανταλλαξιμότητας δεν απαντήθηκε ακόμη. Ο Marx απαντάει ότι εφόσον δεν μπορούμε να βρούμε στην αξία χρήσης την εξομοιωτική αρχή που συγκροτεί την ανταλλακτική αξία, εφόσον δηλαδή δεν μπορούμε να την βρούμε μέσα στο εμπόρευμα ως υλικότητα, πρέπει να την αναζητήσουμε έξω του σε κάτι τρίτο. Και αυτό το τρίτο είναι ότι κάθε εμπόρευμα αποτελεί προϊόν *εργασίας*. Όμως εφόσον πρέπει να αφαιρέσουμε από την χρηστικότητα του εμπορεύματος για να έχουμε εξομοίωση της ανομοιότητας και κατ' επέκταση ανταλλαξιμότητα, δεν ψάχνουμε για οποιαδήποτε εργασία. Διότι όπως οι συγκεκριμένες χρηστικές αξίες είναι ανόμοιες, έτσι είναι και οι συγκεκριμένες χρήσιμες εργασίες. Πρέπει λοιπόν να αφαιρέσουμε και από την χρηστικότητα της επιμέρους εργασίας που παράγει το εμπόρευμα.

Δεν είναι λοιπόν η συγκεκριμένη, χρηστική εργασία που παράγει είτε μολύβια (κατασκευή μολυβιών) ή πορτοκάλια (γεωργία) αυτή που καθιστά τα δύο εμπορεύματα ανταλλάξιμα, αλλά η αφηρημένη εργασία. Διότι όπως είδαμε και για την ανταλλακτική αξία πίσω από την γένεση μίας αφηρημένης ποσότητας δεν μπορεί να βρίσκεται μια συγκεκριμένη ποιοτική εργασία. Επομένως, αυτή η αφηρημένη ποσότητα που παρασταίνει η ανταλλακτική αξία, το θεμέλιο της, είναι η αφηρημένη εργασία που ξοδεύτηκε για την παραγωγή του εμπορεύματος: σε αυτήν την αφαιρετική διαδικασία αξιογένεσης συνίσταται η αξία του. Και το μέγεθος της αξίας του αντιστοιχεί στην ποσότητα αφηρημένης εργασίας που ξοδεύτηκε γι' αυτό· με την σειρά της η ποσότητα αφηρημένης εργασίας μετράται με όρους χρονικής διάρκειας. Είναι λοιπόν η αφηρημένη εργασία που κρύβεται πίσω από

εκείνη την αφαιρετική διεργασία που αφαιρεί από την χρηστική αξία ώστε να καταστήσει τα συγκεκριμένα υλικά προϊόντα αφηρημένες κι ανταλλάξιμες ποσότητες.

Και εδώ τίθεται ένα ερώτημα: αν ένας σκηνικός άνθρωπος παίρνει παραπάνω χρόνο εργασίας για να παράξει ένα εμπόρευμα, αυτό αυξάνει άραγε την αξία του; Αυτό κάνει τον Marx να μεταβεί από τον την μεμονωμένη αφηρημένη εργασιακή δύναμη ως ομοιογενές μέτρο της αξίας στην μέση εργασιακή δύναμη της κοινωνίας· να ορίσει ως μέτρο της αξίας τον *κοινωνικά αναγκαίο εργάσιμο χρόνο* παραγωγής ενός εμπορεύματος. Επομένως η αφηρημένη εργασιακή δύναμη ως γένεση και μέτρο της αξίας δεν μπορεί να νοείται χωριστά κι αποκομμένα από την αφηρημένη εργασία *ολόκληρης* της κοινωνίας, διότι ειδάλλως η αξία θα ήταν ανάλογη της ατομικής σκηνικότητας. Το αξιακό μέγεθος ενός εμπορεύματος διαμεσολαβείται λοιπόν από το *σύνολο* των παραγωγικών σχέσεων.³³

Για τους σκοπούς μας και χάριν συντομίας, θα προσπεράσουμε την μετάβαση τον κοινωνικά αναγκαίο εργάσιμο χρόνο στην αναγκαιότητα καταμερισμού της εργασίας που απαιτεί μια ανταλλακτική οικονομία. Θα προσπεράσουμε και την πραγμάτευση της παραγωγής ως εκείνης της «αιώνιας φυσικής αναγκαιότητας» κατά την οποία ο άνθρωπος μεταβολίζει την φύση, κρατώντας απο εδώ μόνο το εξής σημαντικό που μέχρι τώρα έχουμε προϋποθέσει χωρίς διευκρίνιση: ότι η παραγωγή νοείται ως διαδικασία *μορφοποίησης υλικών υποστρωμάτων*. Έχουμε λοιπόν δύο αναβαθμούς μορφοποίησης: στην παραγωγή εν γένει μορφοποιείται το υλικό υπόστρωμα σε *προϊόν*, ενώ στην εμπορευματική παραγωγή συγκεκριμένα το μορφοποιημένο προϊόν μορφοποιείται *ξανά* από ένα σύνολο κοινωνικών σχέσεων - όπως η παραγωγή για ανταλλαγή και ο καταμερισμός της εργασίας - σε εμπόρευμα. Το εμπόρευμα είναι ο δεύτερος αναβαθμός του προϊόντος: προϊόντα έχουμε σε όλες τις κοινωνίες που παράγουν, εμπόρευμα έχουμε μόνο στις εμπορευματικές κοινωνίες.

Εφόσον κάναμε διασαφηνίσαμε την διάκριση μεταξύ προϊόντος (πρωτογενής μορφοποίηση της ύλης) και εμπορεύματος (δευτερογενής επαναμορφοποίηση του προϊόντος) θα προσπεράσουμε και τους αναβαθμούς της εργασιακής δύναμης (απλή και συνθετότερη ή πολλαπλασιασμένη εργασία) και τον τρόπο που οι δυνάμεις παραγωγής διαμεσολαβούν την αποδοτικότητα της εργασίας και κατά συνέπεια το αξιακό μέγεθος των εμπορευμάτων. Άλλωστε η έννοια του κοινωνικά αναγκαίου εργάσιμου χρόνου, ήδη περιέχει εν σπέρματι αυτήν την διαμεσολάβηση από τις παραγωγικές δυνάμεις.

Πριν προχωρήσουμε στην αξιακή μορφή ας πούμε δύο λόγια παραπάνω για την συγκεκριμένη-χρηστική εργασία και την αφηρημένη-αξιογενετική εργασία, διότι καθρεπτίζει την αντιφατική ενότητα εντός του ίδιου του εμπορεύματος από την πλευρά της εργασίας και βαθαίνει την διαλεκτική οντολογία της εμπορευματικής μορφής. Έχουμε ήδη δει πως ένα εμπόρευμα είναι χρηστική αξία ως

μορφοποιημένη ύλη με ορισμένες ποιότητες οι οποίες ικανοποιούν ανθρώπινες ανάγκες (απλώς προϊόν). Είδαμε επίσης ότι το εμπόρευμα ως ανταλλακτική αξία είναι μία μετρήσιμη, επομένως ομοιογενής, ποσότητα. Ως ποσότητα υπάρχει χάριν αφαίρεσης από τις ποιότητες και την υλικότητα του προϊόντος. Αυτή η αφαιρετική διαδικασία που συμβαίνει από την εργασία, συμβαίνει *και με την ίδια την εργασία*.

Ως ραπτική ή υφαντική, η εργασία είναι ποιοτικά προσδιορισμένη και συγκεκριμένη, είναι χρήσιμη εργασία. Η ραπτική κι η υφαντική παράγουν ρούχα (προϊόντα), ή για να πούμε το ίδιο πράγμα αλλιώς, η χρήσιμη εργασία παράγει αξίες χρήσεις. Μόνο αν αφαιρεθούν οι ποιότητες της εργασίας, μπορεί αυτή να ποσοτικοποιηθεί και να υπάρξει ως αφηρημένη ποσότητα εργασίας. Η κοινή ουσία των ανταλλακτικών αξιών είναι η αφηρημένη εργασία, *όμως και η ίδια η (χρηστική) εργασία πρέπει να υποστεί μια διαδικασία αφαίρεσης* στην εμπορευματική κοινωνία. Η αφηρημένη εργασία είναι όρος δυνατότητας των ανταλλακτικών σχέσεων και της ανταλλακτικής αξίας, όμως και ανταλλαγή είναι όρος δυνατότητας της αφηρημένης εργασίας· είναι δύο στιγμές της ίδιας, ενιαίας διαλεκτικής κίνησης. Αν η αφηρημένη εργασία παράγει ανταλλακτική σχέση, η ανταλλακτική σχέση παράγει αφηρημένη εργασία.

Κι όπως ήδη είδαμε και θα δούμε αναλυτικότερα στην συνέχεια, τόσο η ανταλλακτική αξία, όσο και η αφηρημένη εργασία *δεν είναι αυθύπαρκτες*. Μονάχα σε εννοιολογικό επίπεδο μπορούμε να τις διακρίνουμε από την χρηστική αξία και εργασία· σε οντολογικό επίπεδο είναι πάντα ενοποιημένες μαζί τους. Για την ακρίβεια μπορούν να υπάρξουν ως αφηρημένες μορφές *μόνο χάριν* της χρηστικής αξίας και της χρήσιμης εργασίας. Η εμπορευματική μορφή *έχει ανάγκη* την υλική υπόσταση του προϊόντος για να υπάρξει ως ανταλλακτική αξία.

Τώρα λοιπόν θα δούμε ακριβώς αυτό: πως καθ' εαυτές η ανταλλακτική αξία και η αφηρημένη εργασία είναι και *αόρατες* και πως η φανέρωσή τους διέρχεται *διά* της χρηστικής αξίας και της χρήσιμης εργασίας. Τόσο το είναι τους, όσο και η φανέρωσή τους διέρχεται μέσα *από το ενάντιό* τους, την χρηστική αξία και εργασία. Και αυτή τους η φαινομενολογία θέλουμε να υπογραμμίσουμε για ό,τι ακολουθεί ότι οφείλεται ακριβώς στο γεγονός ότι το εμπόρευμα είναι η *αντιφατική* ενότητα αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας ή συγκεκριμένου και αφηρημένου ή περιεχομενικού και μορφικού.

Κι επειδή το αληθές είναι το όλον, ας κρατήσουμε αυτήν την στιγμή στον νου μας για χάρη της τελευταίας στιγμής: αν η κριτική του Lukács στον αφηρημένο φορμαλισμό του νεοκαντιανισμού είναι ο γεννημένος οργανισμός μας, η πρώτη στιγμή της σύλληψης του, το ζυγωτό, είναι η διαλεκτική φύση του εμπορεύματος. Η διαλεκτική διαδικασία που αναιρεί την συγκεκριμένη και περιεχομενική υλικότητα της αξίας χρήσης και την αντιστρέφει σε αφηρημένη-φορμαλιστική ανταλλακτική, ώστε να αναιρεθεί με την σειρά της η αναίρεση και να συγκροτηθεί η εμπορευματική μορφή ως αντιφατική

ενότητα αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας είναι το ζυγωτό μας. Πράγματι, θεωρούμε ότι η συλλογιστική πορεία που θα ακολουθήσουμε από εδώ και στο εξής μέχρι το τέλος ομοιάζει με κάτι σαν εννοιολογική κυοφορία: η εμπορευματική μορφή που μόλις είδαμε θα αρχίζει να γίνεται όλο και πιο μεγάλη, σύνθετη, περίπλοκη και καθοριστική μέχρι να φτάσει να καθορίζει την ολότητα της κοινωνίας και να συγκροτήσει εξ ολοκλήρου την κεφαλαιοκρατική κοινωνία από την οικονομία μέχρι την φιλοσοφία.

Ας περάσουμε λοιπόν τώρα στην αξιακή μορφή συγκεκριμένα³⁴, η οποία είναι άλλωστε και το οντολογικό θεμέλιο του φαινομένου του φετιχισμού του εμπορεύματος. Είδαμε πως η ανταλλακτική αξία είναι κοινωνική σχέση, ότι είναι «κρυστάλλωση» κοινωνικής (συν)εργασίας. Κι εφόσον η κοινωνική σχέση που κρύβεται πίσω από την ανταλλακτική αξία είναι τόσο αφηρημένη, όσο και η ίδια η ανταλλακτική αξία, πρέπει τώρα να δούμε πως *ενσαρκώνονται* αυτές οι πραγματικές αφαιρέσεις που δεν διαθέτουν δική τους σάρκα· πως δηλαδή *εκφράζονται ή φανερώνονται* στην αισθητηριακή πραγματικότητα. Όταν λοιπόν λέω ότι μία γόμμα κοστίζει όσο δύο μολύβια, αυτό που λέω είναι ότι η *αξία* της γόμμας *εκφράζεται* στα μολύβια. Εδώ τα μολύβια αποτελούν το *ισοδύναμο* επί του οποίου εκφράζεται η *σχετική αξιακή μορφή* της γόμμας. Η σχέση λοιπόν της σχετικής αξιακής μορφής με ένα ισοδύναμο επί του οποίου εκφράζεται η αξία της ονομάζεται *αξιακή έκφραση*. Αυτό που θα δούμε τώρα είναι κάτι που θα ονομάζαμε διαλεκτικό *αναδιπλασιασμό*: η αξιακή έκφραση είναι θα δούμε μια διαλεκτική σχέση μεταξύ δύο εμπορευμάτων. Αλλά και το ίδιο το εμπόρευμα όπως είδαμε είναι μια διαλεκτική σχέση (χρηστικής και ανταλλακτικής αξίας). Επομένως έχουμε διαλεκτική σχέση δύο διαλεκτικών σχέσεων: διαλεκτικό «αναδιπλασιασμό». Ας ακολουθήσουμε τώρα αυτήν την κίνηση.

Η σχετική αξιακή μορφή και η μορφή ισοδυνάμου «αποτελούν αλληλοενεχόμενες, αμοιβαία εξαρτημένες, αδιαχώριστες στιγμές»³⁵ μίας σχέσης μεταξύ εμπορευμάτων. Η αξία του εμπορεύματος, οφείλει να εκφραστεί ως η ανταλλακτική του αξία αν θέλει να μπορεί να ανταλλαχθεί, όμως δεν μπορεί να εκφραστεί χωρίς ισοδύναμο. Επομένως, από την μία το ισοδύναμο λειτουργεί ως *μονάδα μέτρησης της αξίας*, πράγμα που σημαίνει ότι το *ισοδύναμο χρειάζεται μια σχετική αξιακή μορφή*, αν θέλει να αποτελέσει μονάδα μέτρησης γι' αυτήν. Από την άλλη, η σχετική αξιακή μορφή *δεν μπορεί να μετρηθεί*, δηλαδή να εμφανίσει την ανταλλακτική της αξία *χωρίς ισοδύναμο*, έναντι του οποίου θα μετρηθεί. Η μία στιγμή προϋποθέτει την άλλη, και μπορεί να εναλλαχθεί με αυτήν. Η γόμμα μπορεί να εκφράσει

34 Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο* (Πρώτος Τόμος), ΚΨΜ, Αθήνα 2016, σελ. 29.

35 Κεφάλαιο, σελ. 31

την σχετική αξιακή μορφή της στα μολύβια, όσο μπορεί να αποτελέσει την μορφή ισοδυνάμου έναντι της οποίας θα εκφραστεί η σχετική αξιακή μορφή των μολυβιών. Φυσικά, η αξιακή έκφραση διαμεσολαβείται από την ίδια την κοινωνική σχέση της εργασίας κι αναφέρεται σε αυτή, καθώς, στο τέλος της ημέρας, αυτό που καθιστά την αξιακή μορφή εφικτή είναι η αφηρημένη εργασία, και αυτό που εκφράζεται σε αυτήν είναι η κοινωνικά αναγκαίος χρόνος αφηρημένης εργασίας.

Αυτές οι δύο στιγμές δεν είναι μόνο αλληλοεπενεχόμενες κι αμοιβαία εξαρτημένες, αλλά ταυτόχρονα «αλληλοαποκλειόμενα ή αντιτιθέμενα άκρα»³⁶. Διότι προκειμένου να λειτουργήσει το μολύβι ως μορφή ισοδυνάμου, πρέπει να μην λειτουργεί ως σχετική αξιακή μορφή, κι αντίστροφα: αν η γόμμα θέλει να λειτουργήσει ως σχετική αξιακή μορφή, πρέπει να μην λειτουργεί ως μορφή ισοδυνάμου. Για άλλη μια φορά έχουμε μια ενότητα αντιθέτων, όπου η σχέση των όρων *προηγείται οντολογικά* από τους όρους *και τους συγκροτεί*. Η σχετική αξιακή μορφή και η μορφή ισοδυνάμων δεν προϋπάρχουν της σχέσης τους, ώστε να σχετιστούν σε δεύτερο (λογικό) χρόνο· όπως και η χρηστική κι ανταλλακτική αξία εντός του εμπορεύματος, έτσι κι αυτές μπορούν να υπάρξουν ως τέτοιες, ως δύο σχετιζόμενο όροι, μόνο διά της σχέσης τους.

Μάλιστα, σε αυτό το σημείο αξίζει να κοντοσταθούμε και να επισημάνουμε ότι πλέον - και είναι ακόμη νωρίς! - μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το *επιστημονικό μας αντικείμενο είναι σχέσεις σχέσεων*: η εργασία είναι φυσικά η κοινωνική σχέση που παράγει το εμπόρευμα, το εμπόρευμα είναι σχέση χρηστικής κι ανταλλακτικής αξίας, η αξιακή έκφραση είναι σχέση μεταξύ δύο εμπορευμάτων, η σχέση μεταξύ των εμπορευμάτων είναι φυσικά η ανταλλακτική σχέση, και η αξία ως κοινωνικά αναγκαίος χρόνος εργασίας, είναι σχέση ποσοτήτων αφηρημένης εργασίας που διαμεσολαβούνται από τις δυνάμεις παραγωγής και τον καταμερισμό της εργασίας. Αυτό που μπορεί να εμφανιζόταν άμεσα στην συνείδηση ως υλική υπόσταση, ως απλώς προϊόν, ύστερα απ' όλες αυτές τις αλληλοδιαμεσολαβήσεις και την ιχνηλάτηση τους από την συνείδηση «σχεσιοποιείται» και εμφανίζεται πλέον ως ένα όλον σχέσεων, όπου η κάθε σχέση διέρχεται όλων των υπολοίπων, τις προϋποθέτει και προϋποτίθεται η ίδια από αυτές.

Η αξιακή έκφραση, αυτή η σχέση μεταξύ εμπορευμάτων, είναι το μυστικό της ενσάρκωσης της αφηρημένης εργασίας, ήτοι της αξίας. Ας βυθιστούμε λίγο σε αυτό το μυστικό. Έχουμε μπροστά μας ένα πραγματικά κρίσιμο - όσο και τρομερά εντυπωσιακό! - φαινόμενο. Σχέσεις μεταξύ ανθρώπων (αξία/αφηρημένη εργασία) μπορούν να ενσαρκωθούν, να εκφραστούν, *μόνο μέσω σχέσεων μεταξύ πραγμάτων*. Το «πνεύμα» της αφηρημένης εργασίας ενσαρκώνεται μόνο όταν *εξαντικειμενικεύεται*. Η

36 Κεφάλαιο, ό.π., σελ. 31.

κοινωνική σχέση ονόματι εργασία, που είναι εμπηγμένη στο εμπόρευμα, δεν μπορεί να μετρηθεί ως τέτοια διότι, αφηρημένη καθώς είναι, είναι άυλη κι αόρατη, και δεν μπορεί παρά να εντοπιστεί σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, στην αξιακή έκφραση των εμπορευμάτων.

Για να έχουμε ανταλλακτική αξία κι άρα αξιακή έκφραση, πρέπει να αφαιρέσουμε από την υλικότητα και τις ποιότητες του εμπορεύματος. Όμως στην αξιακή έκφραση η γόμμα και το μολύβι αποκτούν μια ποιότητα. Η αφαίρεση των ποιοτήτων τους παράγει την ποιότητα της ανταλλαξιμότητας, *την ποιότητα να είναι ποσοτικοποιήσιμα* εντός της αξιακής σχέσης. Ταυτόχρονα, η αξιακή σχέση προϋποθέτει την υλικότητα του μολυβιού ως αξία χρήσης προκειμένου να εκφραστεί σε αυτό η αξία της γόmmas. Η χρηστική αξία του μολυβιού, το γεγονός ότι μου χρησιμεύει για να γράφω, γίνεται το σώμα υποδοχής της αξίας της γόmmas, *διότι για να αποτελέσει μορφή ισοδυνάμου για την γόμμα, το μολύβι πρέπει να απωθήσει την δική του σχετική αξιακή μορφή*. Αυτό το ιλιγγιώδες διαλεκτικό παιχνίδι μεταξύ μορφής και ύλης, ποσότητας και ποιότητας, σχετικής αξιακής μορφής και μορφής ισοδυνάμου, και στην τελική, αξίας (κοινωνική σχέση) κι αξιακής έκφρασης (σχέση πραγμάτων) φανερώνει το μυστικό της εμπορευματικής κοινωνίας: *οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων (συνεργασία), οφείλουν και δεν μπορούν παρά να εκφραστούν ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων (εμπορευματική ανταλλαγή και η αξιακή τους έκφραση)*. Είναι λοιπόν αντικειμενική κι αναγκαία ιδιότητα της εμπορευματικής μορφής οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων να εμφανίζονται ως σχέσεων μεταξύ πραγμάτων.

Μέχρι στιγμής έχουμε δει την αντικειμενική πλευρά· ας στραφούμε τώρα στην υποκειμενική πλευρά του νομίσματος. Στην αξιακή μορφή η αισθητηριακά άμεση χρήσιμη εργασία που παράγει το εμπόρευμα δεν εκφράζει παρά την αφηρημένη εργασία που είναι εμπηγμένη σε αυτό. Η αξία του εμπορεύματος προκύπτει από την αφηρημένη εργασία, όμως από την σκοπιά του υποκειμένου, αυτή εμφανίζεται διά του αντιθέτου της: της συγκεκριμένης, χρήσιμης εργασίας. Πώς γίνεται αυτό; Εφόσον στην αξιακή έκφραση η αξία χρήσης γίνεται το υλικό ισοδύναμο που υποδέχεται την αξία της σχετικής αξιακής μορφής, και εφόσον η χρηστική αξία προκύπτει από την χρήσιμη εργασία και όχι την αφηρημένη εργασία αλλά η αφηρημένη εργασία της ανταλλακτικής αξίας εκφράζεται διά της αξίας χρήσης, τότε η αφηρημένη εργασία φανερώνεται διά της χρήσιμης εργασίας. Η συγκεκριμένη κι αισθητηριακά προσβάσιμη χρήσιμη εργασία γίνεται ο υλικός φορέας μίας (αφηρημένης) αξίας που *δεν έχει δημιουργήσει η ίδια*.

Κι αν η ποσότητα αφηρημένης εργασίας φανερώνεται στις αισθήσεις *διά* της συγκεκριμένης εργασίας, αυτό σημαίνει ότι ταυτόχρονα και *συσκοτίζεται απο αυτή*: διότι φαίνεται ως εάν η αξία να οφείλεται στην συγκεκριμένη εργασία, ενώ οφείλεται στην αφηρημένη. Εδώ βλέπουμε για άλλη μία

φορά αυτό που είδαμε στην αξιακή έκφραση της εμπορευματική μορφής, αλλά αυτήν την φορά από την σκοπιά της εργασίας, δηλαδή την σκοπιά του υποκειμένου: η αφηρημένη εργασία μπορεί να φανερωθεί μόνο διά της συγκεκριμένης εργασίας και όπως θα δούμε λίγο αναλυτικότερα τώρα πρέπει να διαμεσολαβηθεί από σχέσεις πραγμάτων για να φανερωθεί.

Όταν ο παραγωγός τελειώσει με την χρήσιμη εργασία που διεξάγει στην ιδιωτικότητα του παραγωγικού του χώρου, και πάει το εμπόρευμα του στην αγορά να το ανταλλάξει, θα αντιληφθεί ένα αντεστραμμένο είδος κοινωνικότητας: τα εμπορεύματα συνέρχονται στην αγορά για να ανταλλαχθούν. Η κοινωνική λοιπόν σχέση στα μάτια του εμποροκατόχου είναι μία *κοινωνική σχέση μεταξύ πραγμάτων*. Ο εμποροκάτοχος αντιλαμβάνεται την κοινωνικότητα της εργασίας στην ανταλλακτική σχέση, όμως επειδή αυτός βγαίνει από την ιδιωτικότητα του όταν φέρνει το εμπόρευμά του στην αγορά για να το ανταλλάξει, πιστεύει πως η κοινωνικότητα της εργασίας *προκύπτει από τα εμπορεύματα*. Η ψευδαίσθηση του εμποροκατόχου, οι αντεστραμμένες κοινωνικές σχέσεις, δεν είναι κάποιο ενδεχομενικό σφάλμα των αισθήσεων του, είναι *εγγενής κι εμμενής ιδιότητα του αντικειμένου του και της αληθούς φανέρωσής του*, διότι η αντιστροφή ετούτη προκύπτει αναγκαία από το γεγονός ότι οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων φανερώνονται διά των σχέσεων μεταξύ πραγμάτων.

Έφτασε η στιγμή να ολοκληρώσουμε την διαλεκτική της αξιακής μορφής και των αντιστροφών της. Είδαμε ότι η σχετική αξιακή μορφή και η μορφή ισοδυνάμου οφείλουν να εναλλάσσονται μεταξύ τους εντός του ίδιου εμπορεύματος, ώστε να μπορεί το ένα εμπόρευμα να εκφράσει την αξία του άλλου· αυτή είναι η *απλή αξιακή μορφή*. Στην ανταλλαγή όμως όλα τα εμπορεύματα είναι ανταλλάξιμα με όλα, και η ουσία της αφηρημένης εργασίας είναι ακριβώς ότι καθιστά καθολική αυτήν ανταλλαξιμότητα. Το πρόβλημα με την απλή αξιακή έκφραση είναι ότι η αξιακή έκφραση της γόμμας στο μολύβι είναι μονάχα μια *μερική* έκφραση. Διότι εδώ μόνο στο μολύβι εκφράζεται η αξία της γόμμας, ενώ η ανταλλαγή απαιτεί καθολική αξιακή έκφραση, εάν είναι η γόμμα να μπορεί να ανταλλαχθεί και με ξύστρες, τετράδια, βιβλία, καφέδες, αμάξια, αεροπλάνα και μαγνητικούς τομογράφους. Οι ανάγκες της ανταλλαγής οδηγούν την μερικότητα της απλής αξιακής έκφρασης σε αναίρεση· την οδηγούν σε διεύρυνση. Και από εκεί σε γενίκευση.

Η εμμενής λογική της εμπορευματικής ανταλλαγής οδηγεί σε μια συνεχή μετάβαση του ενός εμπορεύματος στο άλλο με ταυτόχρονη μετάβαση του εμπορεύματος στην αντίθετη πλευρά του εαυτού του: το ένα λαμβάνει την μορφή ισοδυνάμου, ώστε το άλλο να μπορεί να μεταβεί στην σχετική αξιακή μορφή, τότε το πρώτο εμπόρευμα θα μεταβεί εσωτερικά στον ρόλο της σχετικής αξιακής μορφής, ώστε να μπορεί το επόμενο να λάβει την μορφή ισοδυνάμου κι ούτω καθεξής. Κάθε

εμπόρευμα θα κάνει διπλές μεταβάσεις εντός εαυτού και εντός άλλου διευρύνοντας την σχέση τους μέχρι να ενωθούν όλα σε μια γενικευμένη αλυσίδα αξιακής έκφρασης. Αυτή η αλυσίδα αξιακής έκφρασης που γενικεύει την αξιακή μορφή έχει ανάγκη από εκείνη την αξία χρήσης που θα πρέπει να παραμένει μονίμως αξία χρήσης αν είναι να μην μεταβαίνει σε σχετική αξιακή μορφή, ώστε να μπορέσει να επιτελέσει την γενική αξιακή έκφραση: κι ούτω γενηθήτω το γενικό ισοδύναμο.

Γνωρίζουμε ήδη ότι η χρηστική αξία της μορφής ισοδυνάμου είναι αδιάφορη: δεν έχει σημασία αν το ισοδύναμο είναι γόμμα, μολύβι, αλάτι, φιστίκια ή τσιγάρα. Καθένα απ' αυτά θα μπορούσε να παίζει τον ρόλο του γενικού ισοδυνάμου, αρκεί να απωθεί μονίμως εντός του την ανταλλακτική του αξία, ώστε να υποδέχεται μονίμως την αξιακή έκφραση των άλλων εμπορευμάτων. Από την στιγμή που ένα εμπόρευμα θα αναλάβει τον ρόλο του γενικού ισοδυνάμου, μπορούμε πλέον να μιλήσουμε για *χρήμα* ή για να το θέσουμε πιο πιστά στην μη-υποστασιακή του φύση, για χρηματική *μορφή*.³⁷

Η λογική της εμπορευματικής μορφής κι ανταλλαγής κατέληξε στην χρηματική μορφή κι εδώ θα σταματήσουμε την ανασυγκρότηση της λογικής του κεφαλαίου. Όμως ο Marx είναι διαλεκτικός υλιστής, οπότε προτού προχωρήσουμε στην κατ' εξοχήν πραγμάτευση του φετιχισμού του εμπορεύματος, πρέπει να διαπλέξουμε, έστω συνοπτικά, την λογική ανάπτυξη με την ιστορία. Ανταλλαγή και εμπορεύματα υπήρχαν στην ανθρώπινη ιστορία πριν εμφάνιση ενός γενικού ισοδυνάμου. Ο αντιπραγματισμός των πρώτων περιστασιακών και εύθραυστων ανταλλαγών αντιστοιχεί στην λογική της απλής αξιακής μορφής. Όταν η ανταλλαγή διεξάγεται κυρίως εκτός της κοινότητας επειδή εντός της η παραγωγή γίνεται με όρους αξιών χρήσης, η εμφάνιση γενικού ισοδυνάμου δεν είναι εφικτή. Αν τα μέλη μίας κοινότητας παραγωγών αντάλλαζαν εμπορεύματα μεταξύ τους σε μια συστηματική, όμως αυστηρά τοπική βάση, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για αναδυόμενη και διευρυνόμενη αξιακή μορφή.

Και καθώς η ανταλλαγή διευκολύνεται, κι καταμερισμός της εργασίας βαθαίνει κι επεκτείνεται, καθώς η παραγωγή για ανταλλαγή κάνει την εμφάνιση της, και οι παραγωγικές δυνάμεις διαμεσολαβούνται από τον αυξανόμενο καταμερισμό της εργασίας, οι ανταλλακτικές σχέσεις κρυσταλλώνουν και θεσμοποιούνται, όταν διαμεσολαβούνται από την κρατική παρέμβαση και προστατεύονται και γιγαντώνονται, οπότε οι ανάγκες της εποχής καλούν για γενικό ισοδύναμο. Και μόνο όταν ο χρυσός έρχεται να αναλάβει τον ρόλο του καθολικού ισοδυνάμου κυριαρχώντας επί των αξιών χρήσης που τον ανταγωνίζονται γι' αυτόν τον ρόλο, όταν καταφέρει να παγιώσει την συστηματική ανταλλαγή μεταξύ μεμονωμένων εμποροκατόχων, ομάδων, κρατών και αυτοκρατοριών,

37 Ό. π., σελ. 50.

μπορούμε να πούμε ότι έχουμε φτάσει και στην *ιστορική* ανάπτυξη της λογικής της εμπορευματικής μορφής σε χρηματική μορφή.

Ο σπόρος της χρηματικής μορφής βρίσκεται ήδη στο εμπόρευμα και τον αντιπραγματισμό, όμως γίνεται αμπελώνας που συνενώνεται και συνενώνει όλες τις γωνίες της γης στην οποία φυτρώνει μόνο όταν φτάσει να ορίσει τον χρυσό ως το καθολικό ισοδύναμο. Η χρηματική μορφή εμπεριέχεται και προωθείται μέσα στα σπλάχνα της εμπορευματικής μορφής μέχρι στο τέλος της λογικό-ιστορικής διαδικασίας να γεννήσει την ίδια την κεφαλαιοκρατική κοινωνία. Η χρηματική μορφή είναι μια καθολικευτική μορφή. Ας το κρατήσουμε αυτό υπόψη μας ως διαλεκτικό-υλιστική βάση για όταν ο Lukács μιλήσει για καθολίκευση του φετιχισμού του εμπορεύματος στην υπόλοιπη κοινωνία και καθολίκευση του ορθολογισμού στην φιλοσοφία. Το ζυγωτό μας έχει κάνει έχει ήδη τα πρώτα του αναπτυξιακά βήματα.

Β) Η Αλήθεια του Φετιχισμού του Εμπορεύματος

Αν θέλουμε να καταλάβουμε πως ένα αντικείμενο καθημερινής χρήσης όπως ένα μολύβι καταφέρνει και αποκτάει θεολογικές ιδιότητες σαν το τοτέμ μιας πρωτόγονης φυλής, πρέπει να διέλθουμε από την διαμεσολάβηση ενός κοινότοπου χρήσιμου προϊόντος όπως το μολύβι από την σχεσιακή οντολογία της εμπορευματικής μορφής.

Ως αξία χρήσης το μολύβι μου είναι απλό αντικείμενο που δίνεται άμεσα στις αισθήσεις μου, όμως όταν διαμεσολαβηθεί από την εμπορευματική μορφή μετατρέπεται, όπως λέει ο Marx, «σε ένα αισθητά υπεραισθητό πράγμα»³⁸. Το μολύβι μου δίνεται με πλήρη διαφάνεια αν το προσεγγίσω ως αξία χρήσης. Γνωρίζω την λειτουργία του και πως ικανοποιεί μια ανάγκη, καταλαβαίνω τις ποιότητες της ύλης του, ακόμα την μορφοποιημένη από την χρηστική εργασία υλικότητά του. Αν πάω σε έναν μάστορα μολυβιών θα μου εξηγήσει ή δείξει τις συγκεκριμένες επιμέρους χρήσιμες εργασίες που το συναρμολογούν, όπως και την τελεολογική διαδικασία της συναρμολόγησής του. Ως αξία χρήσης το μολύβι δίνεται ξεκάθαρα στις αισθήσεις μου ως μορφοποιημένη ύλη και η χρηστική εργασία μου δίνεται εξίσου καθαρά ως μια μορφοποιητική δραστηριότητα, συγκεκριμένη κι αισθητηριακά προσβάσιμη. Εάν λοιπόν η μυστικοποίηση του εμπορεύματος δεν οφείλεται στην αξία χρήσης, τι είναι αυτό στην εμπορευματική μορφή που το σφραγίζει μ' ένα μυστικό;

Η απάντηση στο ερώτημα έχει ήδη δοθεί, το μόνο που μένει είναι να την ψαρέψουμε από την θάλασσα των σχέσεων που μετασχηματίζουν το προϊόν σε εμπόρευμα. Η ανταλλακτική σχέση εντός της οποίας το προϊόν γίνεται εμπόρευμα, εντός της οποίας αποκτάει την *μορφή* του, είπαμε προϋποθέτει μια διαδικασία εξομοίωσης ανόμοιων πραγμάτων, μια πραγματική διαδικασία αφαίρεσης των ποιοτήτων, η αναίρεση των οποίων θα γίνει *aufgehoben* σε μια νέα ποιότητα: εκείνη της ποσοτικοποιησιμότητας και κατ' επέκταση της μετρησιμότητάς τους.

Εκείνη η αφηρημένη ποσότητα η οποία θα στηρίξει στην εξομοιωτική πλάτη της την ανταλλαγή, είναι η δεύτερη όψη της πραγματικής διαδικασίας αφαίρεσης: η αφαίρεση των ποιοτήτων της χρήσιμης εργασίας. Η αφηρημένη εργασία ως θεμέλιο της ανταλλακτικής σχέσης είναι η ίδια *κοινωνική σχέση*, διότι μόνο διά της ανταλλακτικής σχέσης μπορεί να αφαιρεθούν από την χρήσιμη εργασία οι ποιότητες της ώστε να καταστεί αφηρημένη. Κι ανάποδα, η ιδιωτική-χρήσιμη εργασία

38 Ο. π., σελ. 52.

κοινωνικοποιείται όταν τις αφαιρούνται οι ποιότητες της λόγω της διαμεσολάβησής της από την ανταλλακτική σχέση.

Και αυτή η πραγματική, διπλή, διαδικασία αφαίρεσης και κοινωνικοποίησης είναι *εξαντικεμενικευτική*: το αντικείμενο που συγκροτείται απ' αυτήν την διαλεκτική δεν είναι κάποιο υλικό αντικείμενο άμεσα αισθητό· είναι η εμπορευματική μορφή. Η εμπορευματική μορφή είναι μια μορφή αντικειμενικότητας που όπως είδαμε δεν έχει δική της σάρκα. Ας αναδυθούμε τώρα από τα βάθη της εξαντικεμενικευτικής θάλασσας των σχέσεων στα οποία έπρεπε να βουτήξουμε για να ψαρέψουμε την εμπορευματική μορφή και την οντολογική δυνατότητα ένα αντικείμενο να είναι μορφή που δανείζεται απ' αλλού την ύλη του, στον καθαρό αέρα της ευθύτητας στην διατύπωση του Marx:

Πόθεν πηγάει λοιπόν ο αινιγματικός χαρακτήρας του εργασιακού προϊόντος απο την στιγμή που αυτό αποκτά εμπορευματική μορφή; Προφανώς από την ίδια αυτή μορφή.

Ορίστε λοιπόν το μυστικό του φετίχ: είναι η μορφή του εμπορεύματος. Τώρα το μόνο που έμεινε είναι να (ξανα)διανύσουμε και την διαδικασία μυστικοποίησης, αυτή την φορά όχι από την σκοπιά της οντολογίας του εμπορεύματος, αλλά από εκείνη της φαινομενολογίας του, ως διαλεκτική του φετίχ. Μια διαλεκτική ουσίας και φαινομένου, η οποία είναι αναγκασμένη να *φανερώνει καθώς μυστικοποιεί και να μυστικοποιεί καθώς φανερώνει*. Έχουμε ήδη δει τι είναι (οντολογία) η αξιακή έκφραση μιας σχετικής αξιακής μορφής στην μορφή ισοδυνάμου· τώρα ας πάρουμε την σκοπιά της φαινομενολογίας της. Εδώ έχουμε έναν ακόμη διαλεκτικό αναδιπλασιασμό: το (ήδη διαλεκτικό) εμπόρευμα όταν σχετίζεται διαλεκτικά στην αξιακή έκφραση με ένα άλλο εμπόρευμα αναδιπλασιάζεται σε μία τρίτη διαλεκτική κίνηση: την φανέρωση διά της μυστικοποίησης και την μυστικοποίηση διά της φανέρωσης.

Ας επιστρέψουμε λίγο πίσω στην αξιακή έκφραση: αυτό που μάθαμε από την αξιακή έκφραση είναι ότι η αξία - η ποσότητα αφηρημένης εργασίας - *οφείλει* να «δανειστεί» την υλικότητα της χρηστικής αξίας αν θέλει να κάνει την εμφάνιση της. Αν το μολύβι μου ενεργήσει ως ανταλλακτική αξία, ως μετρήσιμη ποσότητα αφηρημένης εργασίας, δεν μπορεί να αποτελέσει μορφή ισοδυνάμου, επομένως αν η γόμμα μου θέλει να *φανερώσει την αξία της*, πρέπει να δανειστεί απο το μολύβι το πολύ αισθητηριακό και υλικό γεγονός ότι χρησιμοποιούμε το μολύβι για να γράφουμε. Αν το μολύβι «αποφάσιζε» να ενεργήσει ως αφηρημένο αξιακό μέγεθος, θα έπρεπε να απωθήσει την χρηστική υλικότητα του, ώστε να φέρει την γόμμα στην θέση της μορφής ισοδυνάμου. Η γόμμα και το μολύβι δεν δεσμεύονται απλώς σε μία οντολογική, αλλά και σε μία *φαινομενολογική σχέση*: προκειμένου να *φανερωθεί* η αξία του μολυβιού, η γόμμα πρέπει να φορέσει την υλικότητά της, και προκειμένου να

φανερωθεί η αξία της γόμματος, το μολύβι πρέπει να *κρύψει* την αξία του, για να φορέσει την υλικότητά του. Αυτό το εναλλάξιμο κι εναλλασσόμενο ντύσιμο και γδύσιμο της γόμματος και του μολυβιού είναι ο αναγκαίος τρόπος αξιακής έκφρασης, είναι εν ολίγοις *ο αναγκαίος τρόπος φανέρωσης της αξιακής μορφής*. Πόθεν είπαμε η μυστικοποίηση του εμπορεύματος; Εκ της μορφής του. Και πόθεν λοιπόν η μυστικοποίηση της εμπορευματικής μορφής;

Μα εκ της φανερώσεώς της!

Η ουσία λοιπόν του αξιακού φαινομένου είναι να φανερώνεται διά του κρυψίματος της ουσίας του. Η φανέρωση της αξιακής μορφής του εμπορεύματος διέρχεται από την αξιακή του έκφραση σε ένα άλλο εμπόρευμα· και αυτή η φανέρωση της αξιακής μορφής μπορεί να γίνει μόνο αν *αποκρυφθεί* η ουσία της: *πρέπει να αποκρυφθεί το γεγονός ότι η αξιακή μορφή είναι σχέση μεταξύ ανθρώπων κι όχι σχέση μεταξύ πραγμάτων*. Η εργασιακή σχέση μεταξύ ανθρώπων μπορεί να φανερωθεί μόνο *ως σχέση μεταξύ πραγμάτων*, και η φανέρωση των σχέσεων μεταξύ πραγμάτων μπορεί να γίνει μόνο *ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων*, πράγμα που σημαίνει ότι είναι *εγγενής κι εμμενής ιδιότητα των σχέσεων μεταξύ ανθρώπων στην εμπορευματική κοινωνία να φανερώνονται ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων*.

Αυτή είναι λοιπόν ουσία όχι μόνο του εμπορεύματος, αλλά και του μυστικού του φετιχισμού του: να μυστικοποιείται η εμπορευματική μορφή καθώς φανερώνεται, διότι για να φανερωθεί, πρέπει να μυστικοποιηθεί η σχέση μεταξύ των ανθρώπων που είναι η αλήθεια της. Η φανέρωση της αξίας διέρχεται από την μυστικοποίηση της και η μυστικοποίηση της αξίας είναι ο μοναδικός τρόπος που μπορεί η αξία να φανερωθεί.

Στον φετιχισμό του εμπορεύματος έχουμε μια διπλή αντιστροφή που προαναγγέλλει την λουκασιανή θεωρία της πραγμοποίησης: τα εμπορεύματα, δηλαδή τα πράγματα, εμφανίζονται ως κοινωνικοί δρώντες που συνέρχονται στην αγορά, ενώ οι άνθρωποι πραγματοποιούνται ως λειτουργικοί φορείς διά των οποίων διεξάγεται η κοινωνική σχέση της ανταλλαγής.

Μία σύντομη επιστροφή τώρα στην ιστορία: η εμπορευματική μορφή όπως έχουμε δει είναι ιστορική, επομένως τόσο το μυστικό, όσο και η αλήθειας της προσιδιάζουν μόνο σε πλήρως ανεπτυγμένες εμπορευματικές κοινωνίες. Σε προνεωτερικούς τρόπους παραγωγής, οι σχέσεις παραγωγής δεν συσκοτίζονται από την αξιακή μορφή: στην δουλοκτησία ο δούλος συνειδητοποιεί τις κοινωνικές σχέσεις πίσω απο το προϊόν της εργασίας του: ο ίδιος είναι ιδιοκτησία του δουλοκτήτη του. Η ιδιοκτησιακή σχέση του με τον αφέντη του είναι διαφανής στην εργασιακή του δραστηριότητα και το

προϊόν της. Το ίδιο συμβαίνει φυσικά και με τις κοινωνικές σχέσεις του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής. Και στις δύο περιπτώσεις οι σχέσεις κυριαρχίας είναι φανερές άμεσα ως σχέσεις μεταξύ προσώπων ακόμα κι αν αυτές οι σχέσεις εμφανίζονται (ιδεολογικά) ως φυσικοποιημένες.

Τέλος μία σύντομη αναφορά στην φημισμένη θεολογική αναλογία. Στον κόσμο της θρησκείας τα προϊόντα της ανθρώπινης συνείδησης και δραστηριότητας, όπως μια (θαυματουργή) εικόνα της Παναγίας, αυτονομούνται από την γένεση τους ξεχνώντας την καταβολή τους και ανερχόμενα πάνω απ' τα κεφάλια των δημιουργών τους κατεβαίνουν πίσω σε αυτά με την μορφή αυτοτελών πραγμάτων, των οποίων οι ιδιότητες οφείλονται στα *ίδια αυτά τα πράγματα*: όταν αυτό συμβεί, έχουμε ένα θρησκευτικό φετίχ, ένα θρησκευτικό ξόανο. Φετίχ ονομάζουμε εκείνο το ανθρώπινο αντικείμενο στο οποίο αποδίδονται θεολογικές ιδιότητες, ενώ στην πραγματικότητα είναι ιδιότητες της δημιουργικότητας της ανθρώπινης φαντασίας και των κοινωνικών σχέσεων.³⁹

39 Ό.π, σελ. 59.

Γ) Από τον Τρόπο Παραγωγής στην Κοινωνική Ολότητα

Το εμπόρευμα ως μορφή όπως είδαμε προηγείται της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας. Ο Lukács φροντίζει εξ αρχής να ιστοριοποιήσει το φαινόμενο της πραγματοποίησης με τον ίδιο τρόπο που και ο Marx ιστοριοποιεί τον φετιχισμό του εμπορεύματος. Το περιορίζει λοιπόν σε νεωτερικές κοινωνίες, στις οποίες η εμπορευματική παραγωγή και κυκλοφορία δεν είναι περιστασιακή, αλλά ο κυρίαρχος, ο καθολικός τρόπος μεταβολισμού της φύσης. Μόνο υπό συνθήκες καθολικότητας της εμπορευματικής παραγωγής και κυκλοφορίας, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι «η κυκλοφορία των εμπορευμάτων και οι δομικές της συνέπειες επηρεάζουν ολόκληρη την εξωτερική και εσωτερική ζωή της κοινωνίας».⁴⁰

Αυτό που ενδιαφέρει τον Lukács εδώ είναι να αποσαφηνίσει την *ποιοτική μεταβολή* που συμβαίνει όταν η εμπορευματική μορφή και ανταλλαγή ξεφεύγει από το περιθώριο στο οποίο ευρίσκετο στην προνεωτερική κοινωνία, εφόσον την έχει πλέον διαλύσει· όταν δηλαδή μεγεθύνεται ποσοτικά τόσο πολύ, ώστε να γίνει η καθολική μορφή παραγωγής και αναπαραγωγής. Μία ιστορική ιδιαιτερότητα της ανεπτυγμένης κεφαλαιοκρατίας είναι ότι είναι η πρώτη φορά στην ιστορία, όπου χάριν της καθολικότητας της εμπορευματικής παραγωγής και κυκλοφορίας, μπορούμε να έχουμε το φαινόμενο του φετιχισμού του εμπορεύματος και της πραγματοποίησης.

Εφόσον έχει κάνει μια σύντομη ανασυγκρότηση του φετιχισμού του εμπορεύματος με αναφορά σε πρωτογενή αποσπάσματα του *Κεφαλαίου*, ο Lukács προχωράει σε μία εμβάθυνση των αντικειμενικών και υποκειμενικών συνεπειών της μαρξικής θεώρησης. Έχουμε ήδη δει την διαδικασία κατά την οποία σχέσεις μεταξύ ανθρώπων εμφανίζονται ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, την πραγματική διαδικασία αφαίρεσης που εξομοιώνει ανόμοια προϊόντα και ανόμοιες εργασίες, ώστε να τις καταστήσει ανταλλάξιμες. Ο Lukács προχωράει ένα βήμα παραπέρα ισχυριζόμενος ότι ο φετιχισμός του εμπορεύματος επιτείνεται και επεκτείνεται πέρα από την μυστικοποίηση των παραγωγικών σχέσεων και διαχέεται στην ολότητα του κοινωνικού είναι. Για να το θέσουμε κάπως ακριβέστερα, δεν πρέπει να δούμε την πραγματοποίηση ως μια διαδικασία απορρόφης: δεν απορρέει πραγματοποίηση από την εμπορευματική μορφή στις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνικής ζωής. Δεν έχουμε κάποιο είδους «ιμπεριαλισμού» που «φυτεύει» εξωτερικά (μηχανιστικά) έναν νόμο ή μία αιτιότητα αλλά μάλλον μία εσωτερική αυτόνομοθέτηση μιας ολότητας που παράγει τις μορφές της με την *ενιαία* δομική - και «δομίζουσα» - λογική της.

40 Γκέοργκ Λούκατς, *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, ό.π., σελ. 67.

Η «πορεία ανάπτυξης της εργασιακής διαδικασίας»⁴¹ μέχρι την σύγχρονή του μηχανοποιημένη βιομηχανία ακολουθεί έναν «σταθερά αυξανόμενο εξορθολογισμό»⁴², ο οποίος, περιλαμβάνει την διάσπαση και τον κατακερματισμό της άλλοτε οργανικής ενότητας της παραγωγής του προϊόντος σε μεμονωμένες και επαναλαμβανόμενες κινήσεις, που καθορίζονται από την λειτουργία της μηχανής. Ακόμα και η ίδια η προσωπικότητα του εργάτη υφίσταται, λέει, την μοίρα της εργασιακής του διαδικασίας, όταν η ίδια διασπάται, καταμερίζεται και τυποποιείται, ώστε να αξιοποιηθεί κατά την παραγωγική διαδικασία. Και ό,τι μένει από τον ίδιο, την συγκεκριμένη δημιουργικότητα και την αυτενέργεια του, δεν μπορεί παρά να εμφανιστεί ως λάθος, ως *παρέκκλιση* από την αφηρημένη και προκαθορισμένη νομοτέλεια και λειτουργικότητα της μηχανής που του επιβάλλεται με αναγκαιότητα τόσο σιδηρά όσο τα μέταλλα και τ' ατσάλι της μηχανής. Μπορεί να φαίνεται ότι ο εργάτης δουλεύει την μηχανή, αλλά ίσως θα ήταν αληθέστερο να λέγαμε ότι η μηχανή δουλεύει εκείνον.

Όμως στόχευση του Lukács εδώ δεν είναι να κάνει απλώς μια κριτική της μηχανοποίησης της εργασίας στην τεϋλορική εποχή· άλλωστε κάτι τέτοιο από μόνο του θα ήταν κοινότοπο. Αυτό που τον ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι απ' την μία να αναδείξει την γενική *αρχή* που διέπει αυτήν την ιστορική διαδικασία εξορθολογισμού και μηχανοποίησης της εργασίας: την αρχή της *υπολογισιμότητας*. Η αρχή της υπολογισιμότητας, που στο τέλος της ημέρας εντοπίζεται στις ανάγκες του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, θα αποτελέσει την αιχμή που διανοίγει τον δρόμο για την κριτική σε αφηρημένες και φορμαλιστικές γνωσιολογίες των νεοκαντιανών. Απ' την άλλη όμως, εκκινώντας από τις εν λόγω δυνάμεις και σχέσεις παραγωγής θέλει να ξεφύγει από την στενή οικονομική ανάλυση και να δείξει πως συγκροτείται τόσο το υποκείμενό τους, όσο και το υπόλοιπο αντικείμενο. Ας δούμε πρώτα το υποκείμενο λίγο αναλυτικότερα.⁴³

Οι ανάγκες του εξορθολογισμού της παραγωγής με την έννοια της αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας, οι οποίες φυσικά διέρχονται από υπολογισμό, απαιτούν εξειδίκευση. Η εξειδίκευση αυτή συνεπάγεται τον κατακερματισμό της προνεωτερικής οργανικής ενότητας της εργασίας. Η οργανική ενότητα του τελικού προϊόντος, που ενοποιούσε τις επιμέρους εργασίες και κατ' επέκταση τους επιμέρους συνεργαζόμενους, οφείλει να διασπαστεί. Οφείλει να υπαχθεί στην υπολογιστική αρχή της μεγιστοποίησης της παραγωγικότητας της εργασίας και της ελαχιστοποίησης του κόστους παραγωγής και στην διαμεσολάβηση της από τον μηχανισμό της αγοράς. Όμως αυτή η

41 Ό. π., σελ. 74.

42 Ό. π., σελ. 75.

43 Ό. π., σελ. 76.

διάσπαση της οργανικής ενότητας της εργασίας έχει βαθύτατες συνέπειες για την συγκρότηση του υποκειμένου.

Όταν η συνείδηση έρχεται αντιμέτωπη με ένα αντικείμενο πάντοτε-ήδη κατακερματισμένο, όταν έργο της είναι να το συστηματοποιεί με τέτοιον τρόπο ώστε με τους υπολογισμούς της να αυξάνει ή να ρίχνει ορισμένες ποσοτικές μεταβλητές, τούτη η συνείδηση γίνεται θύμα της δραστηριότητάς της: Βλέπει μόνο επιμέρους υποσυστήματα και χάνει από το βλέμμα του τόσο την ολότητα την ίδια, όσο και την σχέση μεταξύ των μερών και του όλου. Βλέπει επίσης μόνο ποσότητες και όχι ποιότητες, χάνει το υλικό-συγκεκριμένο για χάρη του μορφικού-τυπικού και εκπίπτει σε απλό εργαλείο υπολογισμού και βελτιστοποίησης.

Από την άλλη, το υποκείμενο αυτού του είδους της εργασιακής διαδικασίας που σχεδιάζεται από μία τέτοια υπολογιστική συνείδηση, δηλαδή το υποκείμενο μίας εργαλειακά εξορθολογισμένης εργασιακής διαδικασίας, ήδη είδαμε ότι μετασχηματίζει το υποκείμενο σε ένα απλό κομμάτι της μηχανής. Και η μηχανοποίηση αυτή του υποκειμένου, είναι αυτή που με την σειρά της συνεπάγεται μια *ενατενιστική στάση και νοοτροπία* απέναντι στο αντικείμενό της. Η φύση μιας μηχανοποιημένης εργασιακής διαδικασίας συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι η συνείδηση μένει αμέτοχη κατά την εργασιακή διαδικασία. Εκτελεί το προαποφασισμένο, δεν αποφασίζει, ούτε κρίνει. Δεν ενεργεί με την πλήρη έννοια του όρου.

Έχουμε λοιπόν μια διπλή κίνηση σε ό,τι αφορά την συγκρότηση του υποκειμένου: από την μία η συνείδηση στην ενεργητικότητά της ακρωτηριάζεται σε εργαλείο υπολογισμού και βελτιστοποίησης (μηχανικός), από την άλλη - και χάρη στην ενεργητικότητα της εργαλειοποιημένης συνείδησης - παθητικοποιείται ως ένα απλό εξάρτημα μίας μηχανής και καταλήγει ενατενιστική (εργάτης). Τόσο η συνείδηση του μηχανικού όσο και του εργάτη πραγματοποιούνται. Η ενεργητική συνείδηση του μηχανικού δεν είναι λιγότερο ενατενιστική απ' εκείνη του εργάτη: μαθημένη μόνο να υπολογίζει και να προσαρμόζεται σε μία πραγματικότητα πάντοτε-ήδη δοσμένη, το μόνο που ξέρει είναι να συμμορφώνεται με κανόνες που της εμφανίζονται όχι απλώς ως αναμφισβήτητοι, αλλά ως αναμφισβητήσιμοι. Όχι απλώς δεν τους αμφισβητεί, δεν συνειδητοποιεί καν ότι δεν το κάνει, ούτε φυσικά κάποια δυνατότητα να αμφισβητηθούν.

Ύστερα, η αντικειμενική διάσπαση και ο κατακερματισμός της οργανικής ενότητας του προϊόντος, ο μετασχηματισμός της παραγωγικής διαδικασίας σε συνάθροιση επιμέρους εξορθολογισμένων, μηχανικών υποσυστημάτων εξωτερικά συνδεόμενων χάρη στον μηχανισμό της αγοράς «διαρρηγνύει και εκείνους τους δεσμούς που στην 'οργανική' παραγωγή, συνέδεαν μεταξύ

τους τα επιμέρους υποκείμενα της εργασίας σε μία κοινότητα».⁴⁴ Επομένως, οι εμπορευματικές κοινωνικές σχέσεις δεν παράγουν μόνο υπολογιστικά κι ενατενιστικά υποκείμενα, αλλά και *το ίδιο το αφηρημένο άτομο*, το οποίο με την σειρά του γίνεται ο αφηρημένος φορέας της αφηρημένης ανταλλακτικής αξίας στην αγορά.⁴⁵

Διά της διάλυσης των οργανικών δεσμών που συγκροτούσαν το υποκείμενο ως προσδιορισμένο μέλος μίας οργανικής-ολικής διαδικασίας όπου κάθε μέρος αναφέρεται σ' όλα τα άλλα μέρη, παράγεται εκείνο το είδος *πραγματικά αφηρημένου υποκειμένου*, που νοείται ως απογυμνωμένο από οποιονδήποτε προσδιορισμό και οποιαδήποτε σχέση, εξού και αρνητικά ελεύθερο: ελεύθερο να διαθέσει κατά βούληση την αφηρημένη (πλέον) εργατική του δύναμη. Το νεωτερικό αφηρημένο άτομο είναι υπ' αυτήν την έννοια η υποκειμενική πλευρά της πραγματικής αφαιρετικής διαδικασίας που εξαντικειμενικεύει το προϊόν σε εμπορευματική μορφή. Θα τολμούσαμε να ισχυριστούμε ότι είναι η ίδια διαφοροποιημένη ενότητα ή ενιαία διαφοροποιητική αφαιρετική διαδικασία που από την μία εξαντικειμενικεύει μορφοποιημένες ύλες σε εμπορευματικές μορφές κι απ' την άλλη εξυποκειμενικεύει προσδιορισμένα πρόσωπα σε αφηρημένα άτομα. Διαφοροποιημένη διότι έχουμε και διαδικασία εξυποκειμενίκευσης και διαδικασία εξαντικειμενίκευσης, και διαφοροποιητική επειδή αυτή η ενιαία – αλλά με δύο όψεις - αφαιρετική διαδικασία παράγει και υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα.

Η αιτιότητα της λουκασιανής κοινωνικής οντολογίας της πραγματοποίησης κάνει κύκλους εντός κύκλων: στην προνεωτερική κοινωνία, οι κοινωνικό-οικονομικές σχέσεις εμφανίζονται άμεσα και ως σχέσεις προσώπων· στην προνεωτερικότητα ο φετιχισμός του εμπορεύματος είναι ανέφικτος. Στην νεωτερικότητα, η καθολίκευση της εμπορευματικής μορφής σκεπάζει κατά την διαδικασία φανέρωσης της αξιακής μορφής τις κοινωνικές σχέσεις κάτω από ένα μυστικοποιητικό πέπλο του φετιχισμού. Η αναγκαία μυστικοποιητική φανέρωση των σχέσεων μεταξύ ανθρώπων σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων είναι τόσο αιτία της καθολικής εμπορευματικής μορφής, όσο και αποτέλεσμά της. Αλλιώς ειπείν, η καθολικότητά των εμπορευματικών σχέσεων είναι πραγματοποιική, αλλά και ο φετιχισμός του εμπορεύματος (και μαζί και η πραγματοποιημένη συνείδηση) αναπαράγει την καθολική εμπορευματική μορφή.

Παράλληλα, η καθολικότητα αυτών των σχέσεων παραγωγής είναι αυτή που θέτει σε κίνηση την διαδικασία εξατομίκευσης, και το εξατομικευμένο υποκείμενο είναι εκείνο που εξασφαλίζει την αναπαραγωγή της εμπορευματικής μορφής και των καθολικευμένων εμπορευματικών της σχέσεων. Η

44 *Πραγμοποίηση, ό.π.*, σελ 80.

45 *Ο. π.*

συγκεκριμένη ολότητα την οποία προσπαθεί ο Lukács να εννοιολογήσει είναι σαν έναν φαύλο Ουροβόρο: παράγει την ουρά του καθώς την τρώει και δεν μπορεί να παράξει την ουρά του αν πρώτα δεν την φάει. Ό,τι είναι αποτέλεσμα της εμπορευματικής κοινωνίας (π.χ αφηρημένο άτομο) είναι ταυτόχρονα και όρος δυνατότητας της.

Πάντως από την σκοπιά ενός απλού κατόχου εργατικής δύναμης, ενός προλετάριου, οι σχέσεις ανθρώπων παραμένουν σχέσεις πραγμάτων και ο ίδιος νοεί τον εαυτό του ως μεμονωμένο, υπολογιστικό-ορθολογικό δρώντα. Ως (ασυνείδητος) κάτοχος του αξιογενετικού εμπορεύματος επιδιώκει το ατομικό συμφέρον του ανταλλάζοντας την εργατική του δύναμη με χρήμα και το χρήμα με άλλα εμπορεύματα εντός του καθολικού μηχανισμού της αγοράς. Έτσι περνάνε οι μέρες του. Έτσι λοιπόν παράγεται κι έτσι οφείλει να παραμείνει η συνείδησή του προλετάριου προκειμένου να συνεχίσει να κυλάει εύρυθμα η εμπορευματική κοινωνία.

Η πραγματοποιημένη συνείδηση του εργάτη που περιορίζει την σκέψη του στην ανταλλαγή του δικού του αξιογενετικού εμπορεύματος με άλλα εμπορεύματα για άλλη μία φορά δεν είναι λοιπόν ούτε απλώς ψευδής, ούτε ενδεχομενικό παράγωγο της εμπορευματικής κοινωνίας, αλλά προκύπτει αναγκαία από την δομή της και είναι αναγκαίος όρος για την αναπαραγωγή της. Όμως το πεπρωμένο της συνείδησης του προλετάριου είναι σύμφωνα με τον Lukács πολύ σπουδαιότερο απ' ό,τι φαίνεται σε αυτήν την άμεση μορφή.

Η πραγματοποίηση δεν περιορίζεται στις «φαντασμαγορικές» διεργασίες που μυούν την υποκειμενικότητα και την συνείδηση της στο μυστικό του υπολογισμού και της ενατένισης. Αυτό το φάντασμα δεν φωλιάζει μόνο στις συνειδήσεις των ανθρώπων ώστε να κατακερματίσει και να ποσοτικοποιήσει την συγκεκριμένη ολότητα, αλλά όπως είπαμε δομεί και το υπόλοιπο αντικείμενο. Η διαδικασία δόμησης του υπόλοιπου αντικειμένου «διευκολύνεται επίσης απο το γεγονός ότι αυτή η διαδικασία μεταλλαγής θα πρέπει να περιλάβει όλες τις μορφές εμφάνισης της κοινωνικής ζωής, εάν πρόκειται να ικανοποιηθούν οι προϋποθέσεις για μία πλήρη εκδίπλωση της καπιταλιστικής παραγωγής». Η δομή όλων των σφαιρών του κοινωνικού είναι εμμενείς κύκλοι ομόλογων κύκλων.

Έτσι, το δίκαιο και το γραφειοκρατικό κράτος δικαίου συγκροτείται ως «προσαρμοσμένο δομικά στην δομή της» κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας και «αντίστοιχο με τις ανάγκες της»⁴⁶. Η σχέση μεταξύ τρόπου παραγωγής και δικαίου δεν είναι απλώς σχέση λειτουργικής συμβατότητας και συμπλήρωσης, αλλά και ομολογίας. Τώρα θα δούμε πως το δίκαιο φέρει την ίδια δομή με εκείνη του εμπορεύματος: την δομή της αφαίρεσης από το υλικό, το συγκεκριμένο και περιεχομενικό στο

46 Ό.π., σελ. 90.

κοινωνικό πράττειν για χάρη της εγκαθίδρυσης ενός καθολικού και τυπικού-μορφικού θετικού δικαίου που μπορεί να περιλάβει όλες τις περιπτώσεις και να εξασφαλίσει την υπολογισιμότητα του δικαίου με τρόπο ομόλογο εκείνου που η αξιακή μορφή εξασφαλίζει την μετρησιμότητα όλων των χρηστικών αξιών.

Ως φιλόσοφος που αντιλαμβάνεται τα θεωρητικά οφέλη της παράθεσης των ερευνών μιας ανταγωνιστικής παράδοσης, ο Lukács αξιοποιεί τους καρπούς των ερευνών του Max Weber για να ισχυροποιήσει - ενάντια βέβαια στον Weber - την δική του θέση. Ακολουθούμε εδώ τον Weber όπως παρατίθεται απευθείας από τον Lukács: η «θεμελιώδης ουσία» του κράτους στην νεωτερικότητα είναι ομοειδής με την επιχείρηση, όσο και με το εργοστάσιο. Ο Weber βλέπει στο νεωτερικό κράτος την ίδια σχέση κυριαρχίας με εκείνη στην παραγωγή. Αλλά και η σχέση του δημοσίου υπαλλήλου, του στρατιώτη, μέχρι και του βοηθού σε ακαδημαϊκό ινστιτούτο με τα μέσα της εργασίας του δεν διαφέρει από εκείνη του εργάτη, του εμποροϋπαλλήλου και του τεχνικού υπαλλήλου. Και στις δύο περιπτώσεις «τα εργαλεία, οι προμήθειες και τα χρηματικά μέσα» βρίσκονται συγκεντρωμένα στην διάθεση, στην μία περίπτωση του επιχειρηματία, στην άλλη του πολιτικού κυρίαρχου. Είτε μιλάμε για τον προνεωτερικό «ιππότη και υποτελή άρχοντα», είτε για τον χειροτέχνη, είτε για τον «κάτοχο εκκλησιαστικής αργομισθίας», η μετάβαση στην νεωτερική, κεφαλαιοκρατική κοινωνία έρχεται με αποχωρισμό του εργαζόμενου ή κρατικού λειτουργού από τα μέσα της εργασίας του, τα οποία είναι και τα μέσα της αυτοσυντήρησης του.⁴⁷

Ας τολμήσουμε να επισημάνουμε εδώ ένα μικρό, διαλεκτικό παιχνίδι σε ό,τι αφορά τα μέσα παραγωγής και αυτοσυντήρησης: μαζί με τις προνεωτερικές σχέσεις κυριαρχίας κι υποτέλειας, αίρεται και η σχετική ανεξαρτησία που εξασφάλιζαν αυτές οι σχέσεις εξάρτησης. Κι ανάποδα, η ελευθερία-ανεξαρτησία του νεωτερικού ατόμου διεξάγεται εντός και χάριν σχέσεων ιεραρχικής εξάρτησης είτε από το κράτος, είτε από την επιχείρηση. Η νέα ανεξαρτησία έρχεται με τίμημα μία νέα εξάρτηση, καθώς η παλαιά εξάρτηση χάνεται με κόστος μία παλαιά ανεξαρτησία.

Ύστερα, μαθαίνουμε απ' τον Weber - και ο Lukács επικροτεί emphaticά - ότι «η μοντέρνα καπιταλιστική επιχείρηση στηρίζεται πάνω απ' όλα στον υπολογισμό».⁴⁸ Ο υπολογισμός όμως εδώ δεν είναι εκείνος του εμποροκατόχου στην αγορά ή του τεϋλοριστή εργοστασιάρχη ή μηχανικού, αλλά αναφέρεται στην υπολογισιμότητα του ίδιου του δικαίου και της διοίκησης. Καμία παράφραση των λόγων του Weber δεν θα μπορούσε να ανταγωνιστεί την ακρίβεια και την περιεκτικότητα της διατύπωσής του. Σε ό,τι λοιπόν αφορά τις ανάγκες της καπιταλιστικής επιχείρησης ο Weber γράφει:

47 Ό. π., σελ. 90-91.

48 Ό. π., σελ. 91.

Χρειάζεται για την ύπαρξή της μία δικαιοσύνη και διοίκηση, η λειτουργία των οποίων να μπορεί, τουλάχιστον κατ' αρχήν να υπολογιστεί *ορθολογικά* στην βάση στην σταθερών γενικών νόμων, με τον ίδιο τρόπο που υπολογίζουμε την απόδοση μίας *μηχανής*.⁴⁹

Η καπιταλιστική επιχείρηση δεν μπορεί για τον Weber να αναπτυχθεί σε συνθήκες όπου η δικαστική απόφαση επαφίεται στην απρόβλεπτη αξιολόγηση της συγκεκριμένης κατάστασης που βασίζεται στην κριτική ικανότητα του συγκεκριμένου δικαστή, ούτε στην ιερότητα μίας ανορθολογικής παράδοσης. Το δίκαιο, συνεχίζει τώρα ο Lukács, οφείλει να συστηματοποιηθεί με έναν τρόπο αρκετά αφηρημένο, ώστε να μπορεί να υπαγάγει στους κανόνες της κάθε δυνατή και νοητή περίπτωση και να είναι αρκετά κλειστό, ώστε να περιορίσει τις ενδεχόμενες αυθαιρεσίες της κρίσης.

Και (ποιος θα περίμενε τέτοια αντιστροφή;), το αφηρημένο δίκαιο, στην προσπάθειά του να αποδώσει δικαιοσύνη υπάγοντας όλες τις συγκεκριμένες περιπτώσεις, αδικεί την καθεκαστότητα όλων των συγκεκριμένων περιπτώσεων. Το γενικό δίκαιο αντιστράφηκε σε αδικία της γενικότητας. Αυτή λοιπόν η τυπική συστηματοποίηση σε γενικούς κι αφηρημένους νόμους είναι εκείνο που του επιτρέπει να είναι υπολογίσιμο και προβλέψιμο, πράγμα που δεν μπορεί παρά να μας θυμίσει την (ομο)λογική δομή της καθολικευτικής χρηματικής μορφής, εντός της οποίας μπορούν να εκφραστούν οι αξίες όλων των μεμονωμένων εμπορευμάτων. Έτσι κι εκεί, όπως κι εδώ, η γενικευμένη αξιακή μορφή καθιστά αόρατες όλες τις συγκεκριμένες χρήσιμες εργασίες, όπως το γενικό δίκαιο καθιστά αόρατη την μοναδικότητα όλων των δικάσιμων υποθέσεων.

Αυτή η δικαιική κατάσταση πραγμάτων δεν είναι για τον Lukács λιγότερο ενατενιστική. Διότι πάλι, όπως και στην μηχανοποιημένη εργασιακή διαδικασία και την πραγματοποιημένη αγορά, το δίκαιο εμφανίζεται άμεσα ως ένα δοσμένο ξένο σώμα, το οποίο ορθώνεται μπροστά απο το υποκείμενο με τέτοιο τρόπο ώστε να το αναγκάζει να συμμορφώνεται με τους κανόνες του. Αν ο εμποροκάτοχος στην αγορά συμμορφώνεται με τις πραγματοποιημένες σχέσεις παραγωγής και προσπαθεί διά του υπολογιστικού ατομικού πράττειν του να εξασφαλίσει το συμφέρον του, το υποκείμενο του δικαίου είναι αναγκασμένο να διεκδικήσει το δικό του συμμορφούμενο προς τους πραγματοποιημένους νόμους υπολογίζοντας τις πιθανότητες έκβασης της δικαστικής απόφασης προς όφελός του. Οι δικηγόροι είναι οι δικαιοκί λογιστές του.

Σε μια μεστή διατύπωση, ο Lukács εντοπίζει στην δραστηριότητα του εργάτη ως προς την μηχανή, του επιχειρηματία ως προς τα μέσα παραγωγής, και του τεχνικού ως προς την αποδοτικότητα

49 Ό.π, σελ. 91

των μηχανών, μονάχα μία «ποσοτική διαβάθμιση και όχι άμεσα κάποια ποιοτική διαφορά στην δομή της συνείδησης».⁵⁰ Ακόμη και στην περίπτωση του δικαίου, μπορούμε να προσθέσουμε, η δομή της συνείδησης παραμένει η ίδια· το μόνο που αλλάζει είναι το αντικείμενό της, ενώ η αφηρημένη και δοσμένη φύση του αντικείμενου παραμένει σταθερή. Σε λίγο θα ανακαλύψουμε πως και η δομή της συνείδησης του φιλοσόφου δεν ξεφεύγει από την πραγμοποίηση.

Θα παραλείψουμε την κριτική της γραφειοκρατικής διοίκησης από τον Lukács, τόσο στην αντικειμενική όσο και στην υποκειμενική της διάσταση, θεωρώντας πως η ανάδειξη της δομικής της αναλογίας με την σφαίρα της παραγωγής και της ανταλλαγής επαρκεί για ετούτη την συντόμευση. Η πραγμάτευση με όρους δομικής αναλογίας του τρόπου παραγωγής, του δικαίου, του κράτους, και φευγαλέα μέχρι και της δημοσιογραφίας καταλήγει σε μία καθολίκευση της δομής ετούτης της πραγματοποιημένης ανθρωπολογίας: «οι ιδιότητες και οι ικανότητες [του ανθρώπου] δεν διαπλέκονται πλέον στην οργανική ενότητα του προσώπου, αλλά εμφανίζονται ως 'πράγματα' τα οποία ο άνθρωπος 'κατέχει' και 'απαλλοτριώνει' όπως και τα διάφορα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου».⁵¹ Η ίδια η σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του έχει γίνει εντός της συνείδησής του σχέση μεταξύ πραγμάτων. Και βεβαίως εδώ, όπως και στον φετιχισμό του εμπορεύματος, αυτή η πραγματοποιημένη συνείδηση του ανθρώπου, να θεωρεί τον εαυτό του πράγμα, είναι η εμμενής κι αναγκαία ιδιότητα της ίδιας της αντικειμενικότητας.

Η υποκειμενική και αντικειμενική τυπική ορθολογικότητα που σκιαγραφήσαμε θα βρει εμμενώς τα όριά της. Αν και οι ανάγκες του υπολογισμού και της προβλεψιμότητας οδηγεί την πραγματοποιημένη συνείδηση σε προσπάθεια συστηματοποίησης των επιμέρους υποσυστημάτων της κοινωνικής ζωής και ανεύρεσης νόμων και νομοτελειών που εξηγούν την λειτουργία τους, η προσπάθεια δεν μπορεί παρά να αποτύχει. Η μερικότητα των κοινωνικών υποσυστημάτων και η τυχαιότητα των εξωτερικών μεταξύ τους σχέσεων παίρνει την μορφή έλλειψης συνοχής του συνολικού συστήματος ή ειπωμένο ανάποδα φαίνεται «στον συμπτωματικό χαρακτήρα της αναφοράς του ενός υποσυστήματος στο άλλο».⁵² Μία οικονομική κρίση λοιπόν δεν διαρρηγνύει την επίφαση μίας ανύπαρκτης συστημικής ενότητας των επιμέρους υποσυστημάτων, αλλά παροξύνει στην συνείδηση τον κατακερματισμό ενός ήδη εύθραυστου, κατακερματισμένου και τυχαίου αθροίσματος υποσυστημάτων. Αυτό το σημείο θέλει προσοχή.

50 Ο.π., σελ. 96.

51 Ο.π., σελ. 100.

52 Ο.π., σελ. 101.

Υπάρχει μία ακόμη διαλεκτική ενότητα αντιθέτων εντός της πραγματοποιημένης συνείδησης, η οποία ενοποιεί μία αναγκαιοκρατική - και μάλιστα εμφανιζόμενη ως «φυσική» και «σιδηρά» - νομοτέλεια με μία ενδεχομενικότητα και συμπτωματικότητα των σχέσεων μεταξύ των υποσυστημάτων. Οι νόμοι που διέπουν την αγορά, την γραφειοκρατική οργάνωση της διοίκησης και την τεχνοεπιστημονική ορθολογικότητα από την μία οφείλουν να εμφανιστούν ως προβλέψιμοι, υπολογίσιμοι και αναγκαίοι φυσικοί νόμοι· η τυπική-αφηρημένη τους φύση επιτρέπει τον συσχετισμό τους ως υποσυστήματα. Από την άλλη η κρίση επαναθρυμματίζει στην ίδια συνείδηση την ήδη θραυσματική τους σχέση. Η ψευδής κι αφηρημένη ολότητα τότε φανερώνεται ως ψευδής, όμως η κεφαλαιοκρατική κοινωνία, λόγω του φετιχισμού του εμπορεύματος στον πυρήνα της, αναγκαία παράγει την ολότητά της ψευδώς στην συνείδηση του υποκειμένου της με όρους υπολογισιμότητας, φορμαλισμού, μηχανιστικού κατακερματισμού και ενδεχομενικής σχέσης μεταξύ των συστημάτων.

Η αναγκαιότητα αυτής της αντίφασης στην υποκειμενική συνείδηση είναι βέβαια ταυτόχρονα και αντικειμενικά αναγκαίος όρος δυνατότητας της κοινωνικής αναπαραγωγής· η αντιφατικότητα της συνείδησης είναι η υποκειμενική πλευρά μιας πραγματικής αντίφασης στον τρόπο παραγωγής. Από την μία η αγορά πρέπει να διέπεται από νόμους - όπως εκείνος της προσφοράς και της ζήτησης, και να συνοδεύεται από ένα αφηρημένο, προβλέψιμο δίκαιο - προκειμένου το πράττειν εντός της αγοράς να καταστεί επαναλήψιμο, προβλέψιμο, υπολογίσιμο και στο τέλος της ημέρας, εφικτό. Ένα πραγματικά άναρχο φαινόμενο αντιστέκεται όχι απλώς σε οποιοδήποτε υπολογιστικό πράττειν, αλλά και σε οποιαδήποτε μορφή επαναληψιμότητας, μέχρι και στην ονοματοδοσία από την γλώσσα. Από την άλλη όμως αν αυτή η αναγκαιοκρατία γίνει ολοκληρωτική, εν προκειμένω και στο επίπεδο του συγκεκριμένου-περιεχομενικού της αγοράς, το ανταγωνιστικό πράττειν στην αγορά καθίσταται ανέφικτο. Η αγορά πρέπει να έχει νόμους για να είναι προβλέψιμη σε αφηρημένο επίπεδο, αλλά αν ήταν όντως προβλέψιμη στις πραγματικές και συγκεκριμένες κινήσεις της τότε θα ήταν ανέφικτη. Γιατί;

Διότι σε αντικειμενικό επίπεδο μόνο όταν η αναγκαιότητα του γενικού ενοποιείται διαλεκτικά με την ενδεχομενικότητα του συγκεκριμένου καθίσταται η αγορά εφικτή: πως θα διεξαχθεί η εμπορευματική παραγωγή και η ανταλλαγή, η επιδίωξη της κερδοφορίας, αν η κίνηση των συγκεκριμένων εμπορευμάτων είναι προκαθορισμένη από περιεχομενικούς νόμους; Αν ξέραμε πως θα κινηθεί η αγορά εκ των προτέρων πως θα παίρναμε επενδυτικά ρίσκα και πως θα διεκδικούσαμε την κερδοφορία σε βάρος των ανταγωνιστών μας;

Η οικονομική κρίση που είναι εγγενής στην αγορά λοιπόν οφείλεται στην *εγγενή και ρηξιγενή αντιφατικότητα που συγκροτεί την αγορά την ίδια*· ό,τι στην συνείδηση θρυμματίζει την ψευδή ολότητα, εδώ είναι αναγκαίο αποτέλεσμα μίας αντιφατικής ενότητας, η οποία είναι όρος δυνατότητας

ετούτης της συγκεκριμένης ολότητας: της «ελεύθερης» αγοράς. Η αντίφαση αναγκαίου κι ενδεχομενικού είναι εμμενής και συγκροτητική της αγοράς, και η κρίση, εξίσου εμμενής στην αγορά λόγω αυτής της αντιφατικότητας, δεν κάνει άλλο απ' το να φέρνει στην επιφάνεια της συνείδησης - με όρους αμεσότητας - την έλλειψη συστηματικής συνεκτικότητας. Η ενδεχομενικότητα της σχέσης των διάφορων φορμαλιστικών-αναγκαιοκρατικών κοινωνικών υποσυστημάτων αντανακλά στην συνείδηση του υποκειμένου την αντιφατικότητα μίας τόσο ενδεχομενικής όσο και αναγκαιοκρατικής αγοράς της οποίας τους νόμους οι οικονομολόγοι προσπαθούν να ανακαλύψουν αφήνοντας απ' έξω τις συγκεκριμένες κινήσεις της.

Η ίδια αυτή η θέση περί αναγκαιότητας αυτής της αντιφατικής ενότητας μεταξύ γενικών νόμων και ενδεχομενικών περιστάσεων επαληθεύεται όπως υπαινιχθήκαμε και απο την υποκειμενική πλευρά: αν κάποιος δρώντας στην αγορά είχε πλήρη και ολική γνώση όλων των συγκεκριμένων περιεχομένων της αγοράς, αν είχε πλήρη εποπτεία της κίνησης των εμπορευμάτων, θα είχε τόσο μεγάλο πλεονέκτημα που θα γινόταν μονοπώλιο. Όμως ο ανταγωνισμός των παραγωγών είναι όρος δυνατότητας της αγοράς. Επομένως οι συγκεκριμένες κινήσεις των εμπορευμάτων *οφείλουν* να παραμένουν συσκοτισμένες προκειμένου να λειτουργεί η αγορά.

Δεν είναι ότι η αντίφαση μεταξύ γενικότητας και μερικότητας, αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας συγκροτεί αντικειμενικά την αγορά ή ότι το όλον εμφανίζεται στον δρώντα ως κατακερματισμένο, το ίδιο *οφείλει να παραμείνει κατακερματισμένο* αν είναι να εξασφαλισθούν οι όροι δυνατότητας της διεξαγωγής του οικονομικού πράττειν στην ελεύθερη αγορά. Η πραγματοποιημένη συνείδηση λοιπόν δεν προκύπτει απλώς από την αντικειμενικότητα της εμπορευματικής κοινωνίας, αλλά για άλλη μία φορά είναι και όρος δυνατότητας της αναπαραγωγής της. Και για άλλη μια φορά έχουμε έναν κύκλο: ο αυξημένος καταμερισμός της εργασίας στον τρόπο παραγωγής κατακερματίζει και στην συνείδηση την σύλληψη του όλου, και η κατακερματισμένη σύλληψη του όλου από την συνείδηση είναι όρος δυνατότητας του εν λόγω τρόπου παραγωγής. Ό,τι συνέβη και με το αφηρημένο άτομο βλέπουμε εδώ να συμβαίνει στην περίπτωση της πραγματοποιημένης συνείδησης.

Όταν μιλάμε για συνείδηση, δεν μπορούμε να αφήσουμε έξω από την πραγμάτευση την υψηλότερη μορφή συνείδησης: την επιστήμη και την φιλοσοφία⁵³. Αρχίζουμε σιγά σιγά να πλησιάζουμε στον νεοκαντιανισμό, όμως ας μην πηδήξουμε εκεί κατευθείαν, καθώς πραγματοποιημένη στην αστική κοινωνία δεν είναι μόνο η φιλοσοφία. Στην κοινωνική επιστήμη για παράδειγμα έχουμε μια θεμελιώδη αντιστροφή: αντί ο κατατεμαχισμός της πραγματικότητας που οφείλεται στον τρόπο παραγωγής να

53 Ό.π, 107-121

νοείται ως ιστορικό παράγωγο της εμπορευματικής κοινωνίας και του καταμερισμού της εργασίας του, η επιστήμη νομίζει ότι ανακαλύπτει έναν κατατεμαχισμό που είναι φυσικός και ανιστορικός. Για παράδειγμα η παράδοση της οριακής θεωρίας της χρησιμότητας που ξεκινάει με τον Carl Menger έχει ως επιστημολογική της αφετηρία τον μεθοδολογικό ατομισμό.

Ο Menger εγκαταλείπει οποιαδήποτε αξίωση και έννοια ολότητας και στήνει μια *αφηρημένη-φορμαλιστική* και ψυχολογική θεωρία *υπολογισμού* της αξίας, η οποία μάλιστα αξιώνει υπερϊστορικότητα ως θεωρία του οικονομικού πράττειν εν γένει. Εδώ έχουμε μια δευτερογενή πραγματοποίηση: όχι απλώς της πραγματοποίηση που συνοδεύει τον φετιχισμό του εμπορεύματος ή το δίκαιο στην καθημερινή συνείδηση, αλλά μία «επαναπραγματοποίηση» πάνω στην υφιστάμενη πραγματοποίηση: η πραγματοποιημένη συνείδηση αναδιπλασιάζεται σε πραγματοποιημένη επιστήμη.

Φυσικά όπως έχουμε δείξει επανειλημμένα, αυτή η δευτερογενής πραγματοποίηση δεν είναι καθόλου τυχαία: είναι η αναγκαία υποκειμενική διάσταση της πραγματικής διαδικασίας αφαίρεσης του υλικού-περιεχομενικού της αξίας χρήσης και η μορφοποίηση του προϊόντος σε ποσοτικοποιήσιμο και μετρήσιμο εμπόρευμα με ανταλλακτική αξία. Στην οριακή θεωρία της αξίας, έχουμε μία ομόλογη εξαΰλωση του αντικείμενου της χάριν γενικών-τυπικών νόμων που δεν έχουν αξίωση ή ενδιαφέρον να ξεπεράσουν το εύρος ενός επιμέρους υποσυστήματος. Βέβαια, όπως και η πρωτογενής πραγματοποίηση στον φετιχισμό του εμπορεύματος, έτσι και η πραγματοποιημένη επιστήμη - η αστική ιδεολογία - είναι τόσο παράγωγο, όσο και όρος δυνατότητας αναπαραγωγής του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Και φυσικά η αστική ιδεολογία κατά Lukács με την σειρά της εξυπηρετεί τις ανάγκες της αστικής τάξης ως τάξης: η οριακή θεωρία χρησιμότητας πράγματι είναι προσαρμοσμένη στις ανάγκες οικονομικού υπολογισμού και πράττειν της αστικής τάξης.

Μέχρι εδώ έχουμε παρακολουθήσει την διαδικασία κατά την οποία κάτι που εκκινεί από σχέσεις παραγωγής, η εμπορευματική μορφή και η αξιακή της έκφραση, καταλήγει να αγκαλιάζει ολόκληρη την κοινωνία και να την καθορίζει απ' άκρη εις άκρη: από την οικονομία, μέχρι το δίκαιο, το κράτος, το υποκείμενο, την συνείδηση του και τέλος μέχρι την πραγματοποιημένη επιστήμη ολόκληρων παραδόσεων όπως εκείνη της αυστριακής σχολής. Ευελπιστούμε ότι πλέον έχει καταστεί σαφές και ευδιάκριτο το τι είναι η πραγματοποίηση, το που οφείλεται, το πως προκύπτει και το τι συνεπάγεται. Αν αυτό έχει πράγματι επιτευχθεί, τότε είμαστε έτοιμοι να προχωρήσουμε στην λουκατσιανή κριτική του Kant και του νεοκαντιανισμού.

Δ) Οι Αντινομίες της Αντι-Διαλεκτικής Σκέψης

Στην ανασυγκρότηση μας του νεοκαντιανισμού εμείς παραλείψαμε την φιλοσοφία του Kant γιατί για λόγους οικονομίας έπρεπε να την θεωρήσουμε δεδομένη. Όμως ο Lukács δεν παίρνει την κριτική του Hegel στο Kant καθόλου για δεδομένη: αφιερώνει πολλές σελίδες και φαιά ουσία για τον Immanuel Kant. Αν θέλουμε λοιπόν να παρέχουμε τους συστηματικούς όρους που προϋποτίθενται για μία πλήρη κριτική του νεοκαντιανισμού, πρέπει να διέλθουμε από την κριτική που κάνει ο Lukács στον ίδιο τον Kant.⁵⁴ Σε αυτήν θα πατήσει τόσο ο ίδιος όσο και εμείς για την κριτική του νέο-καντιανισμού.

Ο Lukács ξεκινά την πραγμάτευση του Kant από την Κοπερνίκεια Στροφή, από την θεμελιώδη ιδέα της νεωτερικής φιλοσοφίας ότι το Αντικείμενο διαμεσολαβείται από το Υποκείμενο και ότι η διαμεσολάβηση αυτή που συγκροτεί το Αντικείμενο *σε αναπαράσταση/παράσταση* (Vorstellung). Ο Kant κληρονομεί από την πρώιμη νεωτερικότητα την μαθηματικοποίηση της φιλοσοφίας που τόσο πολύ αγαπάει ο Cohen. Εν συντομία και για τους δικούς μας σκοπούς, αυτό σημαίνει ότι η καντιανή φιλοσοφία κληρονομεί την θεώρηση της γνώσης ως *μορφικής ή φορμαλιστικής*. Τόσο οι καθαρές εποπτείες του χώρου και του χρόνου, όσο και οι δώδεκα κατηγορίες έχουν αφηρημένο-μορφικό χαρακτήρα: διαμεσολαβούν την περιεχομενική πολυσχιδία του εμπειρικού και το μορφοποιούν σε αναπαραστάσεις και έννοιες για τις αισθήσεις και την διάνοια. Ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός λοιπόν του Kant δεν ενδιαφέρεται ως γνωσιολογία για το υλικο-περιεχομενικό των αντικειμένων του, για τις συγκεκριμένες ιδιότητες και ποιότητές τους, αλλά για την *μορφή* όλων εκείνων που διαμεσολαβούν το Αντικείμενο στην συνείδηση ώστε να μορφοποιηθούν σε αναπαράσταση τα δεδομένα των αισθήσεων.

Μια εξίσου σημαντική μετάβαση και εμμενώς συνδεόμενη με την πρώτη, είναι η μετάβαση από τον *μερικό* ορθολογισμό της προνεωτερικότητας στον νεωτερικό *καθολικό* ορθολογισμό. Στην προνεωτερική φιλοσοφία ο Λόγος κάπου θα συναντήσει τα όρια του, λ.χ ο Λόγος της σχολαστικής φιλοσοφίας θα συναντήσει τα όρια του στην θεία αποκάλυψη και την θεϊκή βούληση. Η νεωτερικότητα ψάχνει να βρει την *αρχή της σύνδεσης όλων των επιμέρους φαινομένων· καθολικεύει τον Λόγο*, όπως συμβαίνει στις φιλοσοφίες του Descartes ή του Spinoza. Η διαδικασία καθολίκευσης του (αφηρημένου) Λόγου, όπως προαναγγείλαμε, ακολουθεί την ιστορική διαδικασία καθολίκευσης των εμπορευματικών σχέσεων.

⁵⁴ Ό.π, σελ. 122-160

Ο καθολικός ορθολογισμός όμως απ' την στιγμή που θέλει να είναι καθολικός αντιμετωπίζει ένα πρόβλημα που ο μερικός ορθολογισμός δεν είχε: πρέπει να καταφέρει να *υπαγάγει τα πάντα στο σύστημά του*. Και αυτό ακριβώς προσπαθεί - μεταξύ άλλων - να κάνει ο Kant με τον υπερβατολογικό του ιδεαλισμό: προκειμένου η εμπειρία εν συνόλω να καταστεί εφικτή πρέπει να διαμεσολαβηθεί από έναν υπερβατολογικό Λόγο και να υπαχθεί σε αυτόν *εν συνόλω*. Τίποτα το εμπειρικό δεν ξεφεύγει από το φιλτράρισμα ενός Λόγου που δεν αφήνει καμία αναπαράσταση αδιαμεσολάβητη. Όμως αυτή η καθολίκευση και ο φορμαλισμός έρχονται με τίμημα. Η καθολικότητα ενός ενιαίου και συνεκτικού συστήματος προϋποθέτει *αφαίρεση* από το συγκεκριμένο, το υλικό-περιεχομενικό, και το ιστορικό, το εμπειρικό εν γένει και την *υπαγωγή* τους στις αφηρημένες μορφές της εποπτείας και της διάνοιας. Η φιλοσοφία του Kant δεν μπορεί να μιλήσει για τον πραγματικό κόσμο τον ίδιο, αλλά μόνο για τις μορφές από τις οποίες ο κόσμος οφείλει να διαμεσολαβηθεί για να φανερωθεί.

Προκειμένου να οικοδομηθεί ένα καθολικό φιλοσοφικό σύστημα, η αφηρημένη σκέψη δεν μπορεί ούτε να αναλώνεται στην απειρία των μοναδικοτήτων στην πραγματική ύπαρξη, των ιδιοτήτων της ύλης και των μεταλλαγών της ιστορίας. Επομένως, κάθε (αντι-διαλεκτικό) σύστημα που θέλει να αξιώνει καθολικότητα *πρέπει να αφαιρέσει απ' όλα αυτά* αν θέλει να σταθεί στα πόδια του και να μην καταρρεύσει υπό το βάρος της πολυσχιδίας και της απειρίας του εμπειρικού· πρέπει να σταθεί απέναντι κι ενάντια στο εμπειρικό και το ιστορικό, αν θέλει να μπορεί να το υπαγάγει στους νόμους του. Κατ' επέκταση πλουτίζει σε καθολικότητα και μορφές, όσο φτωχαίνει σε μερικότητα, περιεχόμενα, ποιότητες. Η αφαιρετικότητα και ο φορμαλισμός του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, το γεγονός ότι κάνει μία κίνηση ελιγμού πίσω από την εμπειρία για να την συγκροτήσει καθολικώ τω τρόπω, θα δούμε, είναι τόσο η ισχύς του, όσο και (τι άλλο;) η αδυναμία του.

Το πράγμα αυτό τούτο είναι άλλη όψη του αποκλεισμού του υλικού-περιεχομενικού και συγκεκριμένου από την μορφική καθολικότητα. Αυτή η διαμεσολάβηση των δεδομένων της εποπτείας από την μορφοποιητική υπερβατολογική διαδικασία συνεπάγεται ότι το Αντικείμενο μπορεί να γίνει γνωστό μονάχα ως *φαινόμενο και όχι όπως πραγματικά είναι*. Αν και η υπερβατολογική μέθοδος μπορεί να γνωρίσει τις μορφές της συγκροτητικής διαδικασίας (καθαρές εποπτείες, κατηγορίες, αιτήματα του Λόγου) στην υπερβατολογική παραγωγή τα αισθητηριακά δεδομένα της εμπειρίας μπορούν να μας φανερωθούν μόνο *ύστερα και χάριν της διαμεσολάβησης*, και κατ' επέκταση ως δοσμένα για εμάς, ποτέ όπως είναι τα ίδια αυτά καθ' εαυτά.

Μία άμεση σχέση με το πράγμα αυτό τούτο μπορεί εδώ να υπάρξει μόνο εκεί που δεν υπάρχει υποκείμενο, όμως χωρίς υποκείμενο στον Kant δεν υπάρχει σχέση (ανα)παράστασης. Διότι στον Kant, εν αντιθέσει με την άποψη που αναπτύσσει ο νεοκαντιανισμός στο Μαρβούργο, κάθε γνώση του

Αντικείμενου αυτού τούτου, αν θέλει να καταστεί εφικτή, οφείλει να διαμεσολαβηθεί από την δομή του υπερβατολογικού υποκειμένου. Ο ύστερος νεοκαντιανισμός δεν βλέπει το υποκείμενο ως τον τόπο της διαδικασίας συγκρότησης της εμπειρίας ούτε προσκρούει στο πράγμα αυτό τούτο. Είδαμε πώς στον Cohen η ετερογένεια εποπτείας και διάνοιας καταργείται και η εποπτεία υπάγεται στην διάνοια. Είδαμε επίσης πώς στον Paul Natorp το υπερβατολογικό υποκείμενο γίνεται ένας απλός όρος δυνατότητας της λογικής αυτοσχασίας του αντικειμένου. Είδαμε δηλαδή πως καταργείται το πράγμα καθ' εαυτό και η συγκρότηση της εμπειρίας απο-υποκειμενοποιείται. Στον Kant όμως έχουμε και ετερογένεια εποπτείας και διάνοιας (η δεύτερη θέτει, δηλαδή, την ύπαρξη του πράγματος αυτού τούτου πέραν της εποπτείας) και το υποκείμενο και οι ικανότητές του θεωρούνται ο τόπος της υπερβατολογικής σύνθεσης.

Κάτι τέτοιο λοιπόν, ένα διαφεύγον καντιανό πράγμα αυτό τούτο που μπορεί μονάχα να νοηθεί αλλά όχι να γνωσθεί, αποτελεί πρόβλημα για μία φιλοσοφία καθολικής ορθολογικότητας. Διότι, αφενός, εν τέλει το Αντικείμενο αυτό τούτο παραμένει όχι απλώς άγνωστο, αλλά και καταστατικά μη γνώσιμο. Η καθολικότητα του Λόγου περιορίζεται στον Kant στις μορφές εκείνες που μορφοποιούν τον κόσμο των φαινομένων, κι εφόσον κάτι τόσο σημαντικό από το όλον της διαφεύγει (ο μισός κόσμος για την ακρίβεια), χάνει την καθολικότητά της και μερικεύεται. Αφετέρου, όλη η αρχιτεκτονική του υπερβατολογικού ιδεαλισμού παραμένει κατακερματισμένη και ασύνδετη: ο Kant θα χρειαστεί τα τρία ρυθμιστικά αιτήματα του Λόγου, τα οποία θα *πρέπει να εγγυηθούν χωρίς να μπορούν να γνωρίζουν* την ενότητα του Υποκειμένου (ψυχή), του Αντικειμένου (κόσμος) και την σχέση Υποκειμένου κι Αντικειμένου (Θεός). Ακριβώς επειδή η ενότητα προηγείται της εμπειρίας και είναι όρος δυνατότητάς της, κι επειδή διαχωρίζεται δογματικά το Υποκείμενο και το Αντικείμενο, πρέπει αυτή η ενότητα να μετατεθεί πέραν της γνώσης σε ένα ρυθμιστικό *αίτημα*. Στην συνέχεια θα δούμε πως και γιατί *ούτε* η πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου που συναντήσαμε στον Windelband καταφέρνει να πετύχει την πολυπόθητη ενοποίηση του Λόγου.

Ο Kant συνεπώς αδυνατεί να ικανοποιήσει τις ανάγκες ενός καθολικά ορθολογικού συστήματος: αφενός δεν μπορεί πραγματώσει την αξίωση για καθολικότητα και να μιλήσει για το σύνολο του Είναι, αλλά μόνο για το Είναι-ως-φαινόμενο· αφετέρου δεν μπορεί να συνενώσει τις επιμέρους πτυχές του συστήματός του σε μία καθολική, ενιαία, συνεκτική αρχή, σε αρχή ενοποιητικής καθολικότητας ή καθολικής ενότητας: η ενότητα Υποκειμένου κι Αντικειμένου παραμένει ρυθμιστική και αγνωστικιστική, *εκτός και πέραν* της έλλογης γνώσης. Η ολοποίηση/καθολίκευση του συστήματος εδώ όχι απλά δεν είναι εξασφαλισμένη, αλλά δεν μπορεί παρά να τεθεί αγνωστικιστικά ως αίτημα. Και όπως είδαμε είναι η ίδια η διαδικασία αφηρημένης-μορφικής καθολίκευσης δι' αποκλεισμού του

συγκεκριμένου-περιεχομενικού, αυτή που *εμμενώς* παράγει τούτη εδώ την μερικότητα και τον αγνωστικισμό.

Η αδυναμία του Kant να ικανοποιήσει τα καθολικά γνωσιολογικά κριτήρια του φιλοσοφικού εγχειρήματός του μεταστρέφει την καθολικότητα του Λόγου στο *αντίθετό* της, σε καθολική *μερικότητα* της γνώσης και σε καθολικό *αγνωστικισμό* ως προς το πράγμα αυτό τούτο και ως προς την ενότητα Υποκειμένου-Αντικειμένου. Και αυτές οι μεταστροφές και αντιφάσεις επαναλαμβάνουμε δεν είναι τυχαίες, αλλά ξεπηδούν εμμενώς απο την ίδια την αφαιρετική-μορφική διαδικασία καθολίκευσης που επιλέγει.

Εδώ θέλει κάποια προσοχή κι επιμονή, ειδάλλως θα χάσουμε τόσο την διαφορά και την ιδιαιτερότητα του Kant σε σχέση με τους κλασικούς ορθολογιστές της πρώιμης νεωτερικότητας, όσο και τον θεμελιώδη ανορθολογισμό που φωλιάζει στην καρδιά του καντιανού κριτικού ιδεαλισμού. Ο Kant καινοτομεί ως προς τους κλασικούς ορθολογιστές σε ό,τι αφορά την σχέση του λογικού και του εμπειρικού. Για παράδειγμα στον Spinoza έχουμε μια ορθολογική, απριорική *οντολογία*, στην οποία υπάγεται κάθε τι εμπειρικό, ενδεχομενικό και περιεχομενικό και είτε ενσωματώνεται σε αυτή είτε καταργείται ως ψευδαίσθηση. Ο Spinoza καταφέρει να συστηματοποιήσει και ολοποιήσει την μεταφυσική του ακριβώς επειδή υποτάσσει την ενδεχομενικότητα της εμπειρίας στην λογική αναγκαιότητα της Υφιστάμενης Ουσίας, υποτάσσει τον πλούτο των εμπειρικών περιεχομένων στον φορμαλισμό της Υφιστάμενης Ουσίας και εν γένει σε οτιδήποτε *a posteriori* μπορεί να αμφισβητήσει την απριорική φύση των οντολογικών του αρχών.

Εδώ, όπου η νόηση του υποκειμένου δύναται να *ταυτιστεί άμεσα* με τις θεμελιώδεις αρχές του Αντικειμένου, εδώ όπου Νοείν και Είμαι ταυτίζονται χωρίς διαμεσολάβηση, οι αισθήσεις περισσεύουν. Στον σπινοζικό ορθολογισμό *τα περιεχόμενα της εμπειρίας είναι μορφοποιημένος Λόγος*. Ο σπινοζικός Λόγος δεν χρειάζεται να λύσει το πρόβλημα των περιεχομένων της εμπειρίας, διότι αυτός δεν είναι απλώς μορφικός, είναι και περιεχομενικός· κάθε εμπειρικό περιεχόμενο υπάγεται άμεσα στην λογική αναγκαιότητα της Υφιστάμενης Ουσίας. Αυτή η σύντομη και μάλλον απλουστευτική κριτική του κλασικού ορθολογισμού δεν στοχεύει τόσο στον ίδιο τον κλασικό ορθολογισμό, αλλά χρησιμοποιείται από τον Lukács μάλλον ως μέσο, ως λάμπα· μία αντιπαραβολή που θα φωτίσει την σχέση μορφής και περιεχομένου στον καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό.

Όμως στον Kant το (υπερβατο)λογικό και απριорικό δεν είναι οντολογία, αλλά πρόθυμα περιορίζεται στους *μορφικούς* όρους δυνατότητας της εμπειρίας του *υποκειμένου*, διακρίνοντας τα περιεχόμενα της εμπειρίας απο τον Λόγο. Ο Λόγος εδώ είναι *γνωσιολογικός και φορμαλιστικός, όχι οντολογικός και περιεχομενικός*, και παρόλο που είναι αυτός που καθιστά εφικτή την εμπειρία, *δεν*

κυριαρχεί επ' αυτής, μονάχα την μορφοποιεί. Η κριτική του καθαρού Λόγου θέλει να ασκήσει κριτική στον Λόγο για να τον περιορίσει, να τον απο-περιεχομενικοποιήσει, ώστε να μην υποδεικνύει πλέον στην εμπειρία τα περιεχόμενά της (δογματική μεταφυσική), αλλά να την μορφοποιεί με έναν τρόπο αρκετά αφηρημένο, ώστε να της επιτρέψει εκείνης να πάρει τον λόγο και να μιλήσει· να δώσει, εν ολίγοις, στην εμπειρία το αποκλειστικό δικαίωμα να γεμίζει τον φορμαλιστικό Λόγο με περιεχόμενα.

Έτσι, το φυσικο-επιστημονικό (πλέον) ερώτημα περί περατότητας ή απεραντοσύνης του σύμπαντος ή της διαιρετότητας της ύλης δεν μπορεί πλέον να θεωρηθεί περιεχόμενο του καθαρού Λόγου, δηλαδή ζήτημα απριωρικής οντολογίας· πρέπει να απαντηθεί από τα περιεχόμενα της εμπειρίας, όπως βέβαια αυτά μορφοποιούνται από το υπερβατολογικό υποκείμενο. Θέλει λοιπόν να περιορίσει το εύρος και το είδος των αντικειμένων του καθαρού Λόγου, ώστε ορισμένα ερωτήματα που προηγουμένως προσεγγίζονταν ορθολογικά και *a priori* ως ερωτήματα της μεταφυσικής, να καταστούν εμπειρικά και *a posteriori*, να καταστούν φυσική επιστήμη.

Έτσι, όταν η αναγκαιότητα και η απριωρικότητα του Λόγου περιορίζεται σε μορφικό-γνωσιολογικό όρο δυνατότητας της εμπειρίας, η εμπειρία «χειραφετείται» από ένα οντολογικό Λόγο που κυριαρχούσε επί αυτής στον κλασσικό ορθολογισμό. Η διάσωση αυτή της εμπειρίας έρχεται όμως με ένα τίμημα: η χειραφετημένη εμπειρική γνώση οφείλει να περιοριστεί στην από εδώ μεριά του πράγματος καθ' εαυτού. Πρέπει, όπως και ο Λόγος, να παραιτηθεί από την γνώση του πράγματος αυτού τούτου και να υποβιβαστεί σε γνώση των φαινομένων· πρόβλημα που δεν είχε η δογματική μεταφυσική. Και όπως θα δούμε τώρα, η χειραφέτηση της εμπειρίας από τον κλασσικό περιεχομενικό ορθολογισμό έρχεται με τίμημα την μοιραία μεταστροφή της σε περιεχομενικό ανορθολογισμό.

Ό,τι είναι ορθολογικό, καθολικό, απριωρικό και αναγκαίο στον καντιανό Λόγο είναι το *μορφικό*. Από την άλλη, το περιεχόμενο που γεμίζει αυτόν τον φορμαλιστικό Λόγο διά της εποπτείας είναι ενδεχομενικό, *a posteriori* και μη αναγώγιμο στον Λόγο· μπορεί να τον γεμίζει, αλλά δεν παράγεται απ' αυτόν, έρχεται έξωθεν από την ετερογενή εποπτεία. Εδώ έχουμε μια θεμελιώδη διάζευξη εντός της ίδιας της γνωσιακής διαδικασίας: έχουμε ορθολογική ικανότητα παραγωγής των όρων της δυνατότητας της εμπειρίας, όμως ο Λόγος (ως διάνοια/*Verstand*) στέκεται ανίκανος να παραγάγει ή να συναγάγει από τον εαυτό του τα περιεχόμενα της εμπειρίας.

Διάνοια κι εποπτεία εδώ έχουν *εξωτερική σχέση*, όπου η δεύτερη γεμίζει την πρώτη και η πρώτη μορφοποιεί την δεύτερη· αυτή η εξωτερικότητα είναι που θέτει το πρόβλημα της (ανα)παράστασης, δηλαδή της *διαμεσολάβησής τους*. Αυτήν την εξωτερική σχέση ήταν που κατήγγησε ο Hermann Cohen. Στον Kant το καθένα δεν μπορεί παρά να παραμείνει στην αυστηρά οριοθετημένη επικράτειά του: από την μία ο φορμαλιστικός Λόγος χρειάζεται την εμπειρία ώστε να έχει εννοιολογικό

περιεχόμενο διότι του απαγορεύεται να παράξει περιεχόμενα ο ίδιος, κι απ' την άλλη η σχέση των εννοιών της εμπειρίας δεν μπορούν να συστηματοποιηθούν σε μία έλλογη ενότητα, καθότι η ετερογενής πολυσχιδία τους αντιστέκεται στην ορθολογική συνεκτικότητα και την αναγκαιότητα στην αναμεταξύ τους σχέση.

Ενδεχομενικές οι ίδιες ως έννοιες της ενδεχομενικής και πολυσχιδούς εμπειρίας, δεν έχουν «πρόσβαση» στην αναγκαιοκρατία και την έλλογη συστηματικότητα ενός Λόγου που μόνο τις μορφοποιεί έξωθεν. Εφόσον ο Λόγος παραιτείται, διότι θα παραβίαζε τα όριά του αν βάδιζε στην επικράτεια της εμπειρίας και συστηματοποιούσε τις εμπειρικές έννοιες σε αναγκαία και λογικά παραγμένη οντολογία, το εμπειρικό περιεχόμενο στερείται ορθολογικής συνεκτικότητας και ολοποίησης. Ο Λόγος μπορεί μόνο να λειτουργήσει ως εργαλείο τυποποίησης και ταξινόμησης των εμπειρικών εννοιών, όμως δεν μπορεί να τις *εξηγήσει ή να τις ενοποιήσει*, πόσο δε μάλλον να τις παράξει, με αναφορά στην δική του συστηματική ενότητα, διότι οφείλει να παραμείνει φορμαλιστικός, αν δεν θέλει να γίνει δογματικός. Αν αποφασίσει να μην οπισθοδρομήσει στην προ-κριτική μεταφυσική και να υπαγάγει τα περιεχόμενα στις μορφές του, η αντινομία μεταξύ μορφής και περιεχομένου μένει ανεπίλυτη. Ο Kant δεν επέλυσε το παραδοσιακό πρόβλημα του δυϊσμού μεταξύ Λόγου κι εμπειρίας της πρώιμης νεωτερικότητας, απλώς το *μετέθεσε* εντός του υπερβατολογικού υποκειμένου. Το πρόβλημα του δυϊσμού κληρονόμησαν και προσπάθησαν να επιλύσουν οι νεοκαντιανοί απόγονοί του.

Έτσι, ο φορμαλιστικός Λόγος του Kant, η διάνοιά του, ακριβώς επειδή συγκροτείται *a priori* και σε αντίθεση με τα δεδομένα της εποπτείας, και όχι *διά και εξ αυτών*, είναι αναγκασμένος να συνειδητοποιήσει την αποτυχία του, όταν αναστοχάζεται με ειλικρίνεια τον εαυτό του. Το πρόβλημα του πράγματος αυτού τούτου, μας λέει ο Lukács, είναι εν τέλει της ίδιας φύσεως με εκείνο της σχέσης μορφής και περιεχομένου. Η αδυναμία ορθολογικής σύλληψης του «νοουμένου» είναι η άλλη όψη της αδυναμίας ορθολογικής διαμεσολάβησης του περιεχομένου από την μορφή. Μπορεί η διάνοιά μας να συλλάβει και να συστηματοποιήσει ορθολογικά τα δεδομένα της εμπειρίας και εν συνεχεία να τα υπαγάγει σε συνεκτικές μορφές του Λόγου; Αν η απάντηση είναι «όχι δεν μπορεί», τότε το μόνο που μένει είναι η αποτυχία σύλληψης και συστηματοποίησης της πολυσχιδίας της εμπειρίας να αποκτήσει όνομα: αυτή η αποτυχία είναι που θα ονομαστεί «νοούμενο» και «πράγμα αυτό τούτο».

Ο Kant θέλησε να καταφέρει ένα σύστημα καθολικού ορθολογισμού των μορφών της εμπειρίας, όμως αυτό που κατάφερε διά της αφαιρετικότητας και του φορμαλισμού του, όπως και της εξωτερικότητας της σχέσης εποπτείας και διάνοιας, είναι να παράξει ένα σύστημα καθολικού ανορθολογισμού των περιεχομένων της: πόθεν προέκυψαν οι εμπειρικές έννοιες και πώς σχετίζονται, πώς ενοποιούνται και συστηματοποιούνται σε ένα όλον και τι είναι, τέλος πάντων, εκείνο το πράγμα

αυτό τούτο που κρύβεται πίσω από τα φαινόμενα, όλα αυτά τα ερωτήματα παραμένουν μυστήρια για τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό. Μυστήρια που έχουν παραχθεί απ' αυτόν τον ίδιο και τους εσωτερικούς δυϊσμούς του.

Είδαμε πως ο δυϊσμός Λόγου κι εμπειρίας, μορφής και περιεχομένου, μετατίθεται από την μεταφυσική στην γνωσιολογία κι αναπαράγεται εντός του υποκειμένου. Τώρα θα δούμε πώς αυτός ο δυϊσμός αναπαράγεται και σε πρακτικό επίπεδο στην καντιανή ηθική φιλοσοφία και πώς η πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου δεν λύνει το πρόβλημα της ενότητας του Λόγου. Η πρακτική φιλοσοφία και τα αδιέξοδά της με την σειρά τους θα αποτελέσουν την διαλεκτική γέφυρα επιστροφής στην εγγελιανο-μαρξιστική συγκεκριμένη ολότητα, από την οποία αποχωρίσαμε για να εισέλθουμε στις υψηλότερες μορφές της συνείδησης. Ο κύκλος δομικής ομολογίας θα έχει ολοκληρωθεί όταν επιστρέψουμε εκεί απ' όπου ξεκινήσαμε: στον τρόπο παραγωγής. Τότε θα ξαναξεκινήσουμε έναν νέο κύκλο, αυτήν την φορά για τον νεοκαντιανισμό.

Ο δυϊσμός λοιπόν μεταξύ διάνοιας και εποπτείας δεν συνεπάγεται ένταση μόνο στην διάσταση της θεωρητικής φιλοσοφίας, όπου ο Λόγος μπορεί να γνωρίσει μόνο ό,τι έχει παράξει ο ίδιος αφήνοντας την ουσία του Αντικειμένου του στο σκοτάδι. Ο δυϊσμός διάνοιας και εποπτείας συνεπάγεται ένταση και στην πρακτική διάσταση. Εδώ το Υποκείμενο δεν έχει διαχωριστεί μόνο από το Αντικείμενο αλλά έχει διχαστεί και *εσωτερικά*: το υπερβατολογικό Εγώ δεν διακρίνεται μονάχα απο τον αντικειμενικό κόσμο των φαινομένων, αλλά διαχωρίζεται και *από τον ίδιο τον εαυτό του αναδιπλασιαζόμενο σε υπερβατολογικό κι εμπειρικό Εγώ*. Ως εμπειρικό, η ελευθερία της βούλησης του Εγώ δεν μπορεί παρά να είναι μία οντολογική αυθαιρεσία, ένα κράτος εν κράτει, διότι ο φυσικός κόσμος, ο κόσμος των φαινομένων, διέπεται από την σιδηρά αναγκαιότητα της μηχανιστικής αιτιοκρατίας και η ελευθερία της βούλησης σε έναν αιτιοκρατούμενο κόσμο μπορεί να υπάρξει *μόνο ως διασάλευση της αιτιότητας*. Στην εμπειρική του διάσταση το Εγώ καλείται να αναλάβει ηθική ευθύνη σε έναν φυσικό κόσμο που του στερεί την ελεύθερη βούληση, κι επομένως τον όρο δυνατότητας της ηθικής ευθύνης, και κατ' επέκταση της ηθικής της ίδιας. Η ηθική η ίδια έχει ως όρο δυνατότητάς της την ελευθερία της βούλησης, διότι σε έναν αναγκαιοκρατικό κόσμο όπου κάθε ανθρώπινο πράττειν είναι αυστηρά προκαθορισμένο από το πλέγμα των αιτιών που προηγείται αυτού και το καθορίζει - όπως δίδαξε ο Spinoza - η ηθική ευθύνη καθίσταται ανέφικτη.

Αυτό το αδιέξοδο κάνει τον Kant να θέσει την υπερβατολογική ελευθερία ως *ρυθμιστική αρχή* του καθαρού Λόγου. Ακριβώς επειδή δεν μπορούμε να έχουμε γνώση του κόσμου των νοουμένων, έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι ως πράγμα αυτό τούτο η βούληση του υποκειμένου είναι όντως

ελεύθερη, και καθορίζει τον φυσικό κόσμο με έναν τρόπο στον οποίο εμείς δεν έχουμε θεωρητική πρόσβαση. Η υπερβατολογική ελευθερία του Kant όμως δεν ικανοποιεί τον Fichte. Στον θεωρητικό Λόγο δεν καταφέρνουμε να γνωρίσουμε το πράγμα αυτό τούτο. Παράλληλα, στον πρακτικό Λόγο αξιώνουμε να παρέμβουμε και να επιδράσουμε ή να μετασχηματίσουμε ένα Αντικείμενο που ως πράγμα αυτό τούτο μας παραμένει άγνωστο. Η αυτονομία της ελευθερίας, που ήδη είναι εύθραυστη, καθώς είναι απλώς μια ρυθμιστική αρχή του Λόγου, όταν προσανατολίζεται προς ένα πράγμα που της είναι καταστατικά απροσπέλαστο, πόσο πραγματικά αυτόνομη κι ελεύθερη μπορεί να είναι; Ο Fichte παίρνει τον καντιανό δυϊσμό μεταξύ Λόγου κι εμπειρίας, Υποκειμένου και Αντικειμένου, και τον ριζοσπαστικοποιεί μέχρι τις ύστατες συνέπειές του.

Και ο Lukács επαινεί τον Fichte, διότι διαισθάνθηκε με οξυδέρκεια το πρόβλημα της μη-ταυτότητας του Υποκειμένου και του Αντικειμένου και την ανάγκη ενοποίησής τους σε μία ανώτερη ενότητα. Διότι, εφόσον το Υποκείμενο δεν μπορεί παρά να ενεργεί εντός Αντικειμένου και η αυτονομία της πράξης του διέρχεται από το ίδιο το Αντικείμενο, αυτός ο αγνωστικιστικός διαχωρισμός των δύο θέτει σε κίνδυνο την αυτόνομη ελευθερία του Υποκειμένου. Η ελευθερία τίθεται εδώ ως αίτημα μέσα σε έναν κόσμο που παραμένει πεισματικά ξένος, άγνωστος και μη γνώσιμος. Τι είδους πράξη είναι ελεύθερη κι αυτόνομη όταν δεν μπορεί να γνωρίζει τους αντικειμενικούς όρους υπό τους οποίους πράττει; Η πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου μοιάζει υπ' αυτό το πρίσμα όχι απλώς ανίκανη να θεμελιώσει την ενότητα του Λόγου εν γένει, αλλά ούτε να θεμελιώσει τον εαυτό της. Προκειμένου λοιπόν η γνώση του Αντικειμένου (αυτού τούτου, ως έχει) να είναι εφικτή και η πράξη του Υποκειμένου να μπορεί να είναι αυτόνομη, πρέπει, σκέφτεται ο Fichte, *κάτι να την ενοποιεί με το Αντικείμενο* και μάλιστα με τρόπο που διασφαλίζει την αυτονομία του Υποκειμένου.

Αυτή τώρα η ανώτερη ενότητα που εξασφαλίζει την αυτονομία του Υποκειμένου είναι για τον Fichte η *αυτοθεσία* του Εγώ. Το Εγώ στον Fichte θέτει τόσο τον εαυτό του όσο και το Αντικείμενό του, επομένως η αυτοθεσία καθιστά την σχέση του με το Αντικείμενο *απόλυτη*, ενοποιημένη εντός του Εγώ. Και η αυτοθεσία μπορεί να είναι και αντικειμενική μόνο εάν νοηθεί ως *παραγωγική πράξη ή δραστηριότητα*. Η δραστηριότητα του υπερβατολογικού Εγώ είναι αυτή που παράγει την αντικειμενικότητα της εμπειρίας μέσα από ένα πλέον ταυτό (απόλυτο) Υποκείμενο-Αντικείμενο. Ο Fichte έλυσε μεν τον γρίφο της σχέσης Υποκειμένου-Αντικειμένου ενοποιώντας τα εντός του υπερβατολογικού του Εγώ και ανακάλυψε τον εξαντικειμενευτικό χαρακτήρα της ανθρώπινης δραστηριότητας· όμως, θα μας πει ο Lukács, αν και ο Fichte σπάει τον ενατενισμό της καντιανής παράδοσης, την ακολουθεί στο ότι την σπάει με τρόπο *αφηρημένο-φορμαλιστικό*.

Όταν έρχεται η στιγμή να παραχθεί «η συγκεκριμένη ουσία» αυτού του ταυτού Υποκειμένου-Αντικειμένου, δηλαδή να δούμε πως αυτό το υπερβατολογικό Εγώ που είναι όρος δυνατότητας της *μορφής* του Αντικειμένου πράγματι παράγει την *συγκεκριμένη-περιεχομενική αντικειμενικότητα* που του εμφανίζεται στην εμπειρία, τότε πέφτει σε αντινομία. Αξιώνει την διαμεσολάβηση του υπερβατολογικού φορμαλιστικού-αφηρημένου από το εμπειρικό περιεχομενικό-συγκεκριμένο, την παραγωγή του δεύτερου από το πρώτο, όμως αδυνατεί να την φέρει εις πέρας. Πώς γίνεται η πολυσχιδία, η ετερογένεια και η ενδεχομενικότητα του εμπειρικού να παραχθεί από και να αναχθεί σε ένα αφηρημένο-φορμαλιστικό Εγώ, και πώς να προκύψει προσδιορισμένη διαμεσολάβηση μεταξύ τους από ένα καθαρά μορφικό Εγώ;

Το αυτοτιθέμενο Εγώ του Fichte, ακριβώς επειδή είναι αυτοτιθέμενο, παραμένει αφηρημένο και φορμαλιστικό, συνεπώς αναπαράγει εντός του την ίδια καντιανή αντινομία μεταξύ Υποκειμένου κι Αντικειμένου που αξιώνει ότι υπερβαίνει: ό,τι από το καντιανό Αντικείμενο της εμπειρίας αντιτίθεται στο καντιανό Υποκείμενο, τώρα αντιτίθεται εξίσου ανεπίλυτα εντός του φιχτεανού Εγώ. Κάθε προσδιορισμένη διαμεσολάβηση καταρρέει, η σχέση μεταξύ μορφής και περιεχομένου παραμένει εξωτερική και προβληματική, και το μόνο που μένει είναι ένα εκλεπτυσμένο, και γι' αυτό πιο απατηλό, ταχυδακτυλουργικό Εγώ: μία κούφια αυτοαναφορικότητα, μια κενή ταυτολογία. Η συζήτηση για την σχέση του φιχτεανού Εγώ με την εμπειρική πραγματικότητα δεν μπορεί βέβαια να εξαντληθεί σε δύο σελίδες που αφιερώνει ο Lukács γι' αυτόν· ο λόγος που τον εισάγει στην συζήτηση είναι γιατί θέλει να αναδείξει την σχέση της φορμαλιστικής καντιανής παράδοσης με το πράττειν εντός της εμπειρίας.

Διότι αν δεχθούμε ότι το φιχτεανό Εγώ αναδεικνύει και παροξύνει τις καντιανές αντινομίες χωρίς να καταφέρει να τις επιλύσει, αυτός ο παροξυσμός και μη επίλυση των αντινομιών του δημιουργεί καινούργια προβλήματα και ωθεί την σκέψη σε νέες ατραπούς. Το αυτοτιθέμενο και αυτοθεμελιωνόμενο φιχτεανό Εγώ φέρει εντός του την αντίθεσή του με τον εμπειρικό κόσμο. Η εσωτερικότητα της αντίθεσης την κάνει ακόμα περισσότερο ανυπόφορη, διότι ενώ το φιχτεανό Εγώ μπορεί να εντοπίσει την αυτενέργεια και την αυτονομία του μόνο στο ηθικό του πράττειν, και ενώ αυτή η αυτενέργεια νοείται απ' αυτό ως κατ' εξοχήν παραγωγική της πραγματικότητας, το μόνο που στο τέλος βλέπει να στέκεται απέναντι του είναι ένας πραγματικός, εμπειρικός κόσμος που του είναι ξένος.

Στον Kant η θεωρητική συνείδηση παράγει το αντικείμενό της και η πρακτική συνείδηση έρχεται αντιμέτωπη με έναν ξένο φυσικό κόσμο· ενώ στον Fichte η ίδια αυτή πρακτική συνείδηση που υποτίθεται ότι παράγει τον κόσμο είναι αυτή που τον βιώνει ως ξένο. Εν ολίγοις, στον Kant η πρακτική συνείδηση έρχεται αντιμέτωπη με έναν ξένο κόσμο που *δεν παρήγαγε η ίδια* αλλά η θεωρητική

συνείδηση, ενώ στον Fichte η ίδια η συνείδηση που παράγει τον κόσμο, η πρακτική συνείδηση, τον ανακαλύπτει ως ξένο.

Ετούτη η αντινομία στον Fichte κάνει τον Lukács να επιστρέψει σοφότερος στον Kant. Ανακαλύψαμε μεν την σημασία της πράξης για την γνώση του Αντικειμένου και για το ηθικό πράττειν, ανακαλύψαμε δε και ότι αυτή η πράξη δεν μπορεί να επιτελέσει τον σκοπό της αν παραμείνει υπερβατολογική, αφηρημένη και φορμαλιστική. Ο Kant λοιπόν περιορίζει την φιλοσοφία της πράξης του, την ηθική του στην αρμόζουσα επικράτειά της, στην *εσωτερικότητα* του υποκειμένου. Όμως, όπως είδαμε, η εξωτερικότητα του αντικειμένου ως φαινόμενο, ως φυσικός κόσμος, διέπεται από αναγκαιοκρατία και με την σειρά του το ίδιο το υποκείμενο διακρίνεται σε υποκείμενο καθ' εαυτό και υποκείμενο ως φυσικό φαινόμενο. Αυτή η διττότητα του κόσμου και του υποκειμένου αναγκαία συνεπάγεται ότι η σφαίρα του ηθικού πράττειν δεν μπορεί να εισέλθει στον φυσικό κόσμο, διότι ετούτος στερείται ελευθερίας, για τον ίδιο λόγο που δεν μπορεί να εδράζεται στο υποκείμενο ως φυσικό φαινόμενο.

Εφόσον η ελευθερία μπορεί να είναι *μόνο υπερβατολογική και νοούμενη*, *ό,τι ανήκει στο εμπειρικό Εγώ πρέπει να εκδιωχθεί από το ηθικό πράττειν*. Η πρωτοκαθεδρία του πρακτικού Λόγου ποντάρει στο γεγονός ότι το ηθικό πράττειν είναι *δοσμένο*. Όμως το δοσμένο εμπειρικό πράττειν κατ' ανάγκη δεν ανήκει στην σφαίρα του ηθικού. Θεμέλιο της ενότητας του Λόγου είναι ένα εμπειρικό ηθικό πράττειν το οποίο είναι άκυρο στην εμπειρία. Οφείλει να αφαιρέσει λοιπόν από την εμπειρία, αν θέλει να πάψει να είναι αναγκαιοκρατική φυσική αιτιότητα και να γίνει ηθικό πράττειν. Εφόσον τώρα αυτή η διαδικασία αφαίρεσης του εμπειρικού-φυσικού ολοκληρωθεί, το μόνο που μένει προς ηθική αξιολόγηση είναι η εσωτερικότητα του υποκειμένου, *δηλαδή η πρόθεσή του*, διότι από την στιγμή που η πρόθεση γίνει πράξη και εισέλθει στον φυσικό κόσμο, μοιραία παύει να είναι ελεύθερη κι αυτόνομη. Αυτό με την σειρά του δεν απομακρύνει απλώς το ηθικό πράττειν από την κοινωνία επειδή το καθιστά αόρατο, αλλά και κάνει το ηθικό δέον καθαρά *φορμαλιστικό-τυπικό* και πώς αλλιώς θα μπορούσε να είναι μια ηθική που δεν έχει και δεν μπορεί να έχει απέναντι της συγκεκριμένα ηθικά γεγονότα και συγκεκριμένα περιεχόμενα του ηθικού πράττειν; Και μία τέτοια ηθική πρόθεση στην οποία κανένας δεν έχει εμπειρική πρόσβαση πόσο ηθική είναι εν τέλει;

Η κριτική της κατηγορικής προσταγής έχει ήδη γίνει, το μόνο που μένει είναι να την ονομάσουμε. Η ηθική θεωρία ως ηθική θεωρία οφείλει να παράξει ένα ηθικό πράττειν, αλλά κάθε πραγματικό και προσδιορισμένο ηθικό πράττειν εντός κόσμου αντιφάσκει με τους όρους δυνατότητας του ηθικού πράττειν: την ελευθερία. Επομένως ο Kant που αναζητά μία έλλογη θεωρία του πράττειν στρέφεται σε έναν αφηρημένο κανόνα που μπορεί να υπαγάγει κάθε συγκεκριμένο πράττειν: την αρχή

της καθολίκευσης και της μη-αντίφασης. Το πρόβλημα βέβαια με αυτήν την αρχή είναι ότι ένας γνώμονας που αξιώνει καθολικότητα μπορεί να είναι είτε έτσι, είτε αλλιώς. Παίρνοντας παραδείγματα από την ιστορία για να δείξουμε ότι αυτό δεν είναι απλά εικασία, αλλά κάτι τετελεσμένο, έχουμε δει κοινωνίες και με ιδιοκτησία και χωρίς ιδιοκτησία, και μονογαμικές και μη μονογαμικές, και κοινωνίες που επιτρέπεται και συνηθίζεται η ομόφυλη σεξουαλική συνεύρεση και κοινωνίες όπου απαγορεύεται. Φυσικά αυτή η αδυναμία της αρχής της μη αντίφασης δεν είναι άλλο από την αδυναμία ενός φορμαλιστικού ηθικού γνώμονα του κρίνειν χωρίς ηθικά περιεχόμενα, είναι το αποτέλεσμα της αδυναμίας του φορμαλισμού της τυπικής λογικής απ' όπου αντλείται.

Όλα αυτά τα αδιέξοδα μας επαναφέρουν στο σημείο που συμπυκνώνονται όλες αυτές οι αντιφάσεις: στο πράγμα αυτό τούτο. Το πράγμα αυτό τούτο είναι η πέτρα του σκανδάλου για την θεωρητική φιλοσοφία, καθώς καθιστά το Αντικείμενό της θεμελιωδώς άγνωστο και τις σχέσεις μεταξύ των φαινομένων κατατεμαχισμένες και ασύνδετες· αναπληρώνει την έλλειψη γνώσης με ρυθμιστικές αρχές. Το πράγμα αυτό τούτο είναι πρόβλημα και για την πρακτική φιλοσοφία καθώς δεν επιτρέπει στο πράττειν να αξιολογηθεί ως πραγματικό εμπειρικό πράττειν και το εξορίζει από την κοινωνία φυλακίζοντάς το στην εσωτερικότητα της πρόθεσης - στην οποία βέβαια δεν έχουμε και πρόσβαση - όπως και το τυποποιεί με τέτοιο τρόπο ώστε να το καθιστά ανίκανο να αξιολογήσει πραγματικά, προσδιορισμένα περιεχόμενα. Η ενότητα του Λόγου μετατίθεται στον πρακτικό Λόγο και η ηθική του πρακτικού Λόγου μετατίθεται στην αόρατη και μη προσβάσιμη εσωτερικότητα του ηθικού υποκειμένου και τον φορμαλισμό της κατηγορικής προσταγής.

Όμως θέλει προσοχή, διότι θα ήταν σφάλμα να θεωρήσουμε ότι το πράγμα αυτό τούτο είναι το πρόβλημα. Το πράγμα αυτό τούτο είναι απλώς το *σημείο που κρυσταλλώνονται και συνοψίζονται* τα προβλήματα μίας ολόκληρης φιλοσοφίας που χωρίζει το Υποκείμενο απ' το Αντικείμενο, την μορφή από το περιεχόμενο, την εποπτεία από την διάνοια, την έννοια από το πράγμα, το συγκεκριμένο απ' το αφηρημένο, το μέρος απ' το όλον. Επομένως το πράγμα αυτό τούτο δεν είναι η ασθένεια αλλά το σύμπτωμά της. Κι εκεί καταλήγει και ο Lukács, όταν ισχυρίζεται ότι τα αδιέξοδα της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας και του πράγματος καθ' εαυτού δεν θα λυθούν απλά όταν μπει το στοιχείο της φιχτεανής παραγωγικότητας μέσα, αλλά όταν «*αρθεί η αδιαφορία της μορφής έναντι του περιεχομένου*, στην οποία καθρεπτίζεται μεθοδολογικά το ερώτημα περί του πράγματος αυτού τούτου».⁵⁵

Είναι λοιπόν οι *εμμενείς* αντινομίες και τα αδιέξοδα της ίδιας της καντιανής σκέψης που καλούν και ωθούν σε διαλεκτική υπέρβασή τους. Η ανάγκη για υπέρβαση του αντινομικού υπερβατολογικού

55. Ό.π., σελ. 154 (τροποποιημένη μετάφραση).

ιδεαλισμού λοιπόν δεν είναι υπερβατική τούτου του ιδεαλισμού, αλλά προκύπτει εμμενώς μέσα από την αυτοεκδίπλωση και αυτοανάπτυξη της δικής του λογικής και των αδιεξόδων του. Δεν είναι άλλο από το σκάνδαλο του πράγματος αυτού τούτου που μας οδηγεί να σκεφτούμε ότι υπάρχει πρόβλημα με αυτούς του δυϊσμούς που το προκαλούν.

Είδαμε λοιπόν πως η ενατένιση στην θεωρία χρειάζεται την πρακτική ως παραγωγική για να προχωρήσει. Είδαμε επίσης πως η πρακτική σε μία φορμαλιστική-αφηρημένη φιλοσοφία, τόσο του Kant όσο και του Fichte, σκοντάφτει εμπρός σε έναν εμπειρικό κόσμο που της είναι ξένος και αναγκάζεται να αναδιπλωθεί εντός εαυτής. Είδαμε επομένως πώς οι εμμενείς αντινομίες της καντιανής και μετα-καντιανής σκέψης καλούν σε έναν επαναπροσδιορισμό της σχέσης μεταξύ θεωρίας και πράξης, και μεταξύ μορφής και περιεχομένου. Τώρα μας μένει να κυκλώσουμε τον κύκλο και να δούμε με ποιον τρόπο ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός βρίσκει την καταβολή κι εξήγησή του στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής και την πραγμοποίηση. Ή με άλλα λόγια να κάνουμε μία μετα-ερώτηση: αν αυτή η σκέψη αποδεικνύεται εμμενώς αντινομική, ποιοι είναι οι *κοινωνικο-ιστορικοί* όροι δυνατότητας της καντιανής σκέψης και των αντινομιών της;

Στην καντιανή παράδοση η γνώση μαθηματικοποιείται με την έννοια ότι καθίσταται τυπική κι αφηρημένη. Αν και η αντικειμενικότητα νοείται ως διαμεσολαβημένη και μάλιστα συγκροτημένη από το υπερβατολογικό υποκείμενο της γνώσης, ταυτόχρονα νοείται ως *ανεξάρτητη από την σύμπραξη του εμπειρικού υποκειμένου*. Είτε μιλάμε για την αγορά, είτε για το δίκαιο, η ίδια συνείδηση που την μία στιγμή νοείται ως συγκροτητική του αντικείμενου, την επομένη γίνεται *ενατενιστική ως προς αυτό*· υποπίπτει σε αντίφαση. Οι νόμοι και οι νομοτέλειες της αγοράς εμφανίζονται σ' αυτήν ως δήθεν φυσικές. Ταυτόχρονα, το συγκροτητικό του αντικείμενου πραγματικό-υλικό και ιστορικό υποκείμενο εξαυλώνεται όλο και περισσότερο μέχρι να γίνει ένα αφηρημένο-τυπικό υπερβατολογικό υποκείμενο της γνώσης· έτσι αφηρημένα όπως νοεί τον εαυτό του και την *γνωσιολογική* του παραγωγικότητα αδυνατεί να καταλάβει πως είναι ένα πραγματικό-ιστορικό υποκείμενο που *παράγει πρακτικά* το αντικείμενό του.

Ενώ είναι η πράξη των πραγματικών υποκειμένων αυτή που παράγει-συγκροτεί το αντικείμενό τους, τούτο το δεύτερο υφίσταται μια αυτο-αντιστροφή όταν επιστρέφει πίσω στα υποκείμενα ως κάτι ξένο κι ανεπηρέαστο από την πράξη τους, όταν επιστρέφει στα υποκείμενα ως φυσική νομοτέλεια κι αναγκαιότητα. Και τα ίδια τα πραγματικά υποκείμενα με την σειρά τους έχουν αυτο-αντιστραφεί σε αφηρημένα-υπερβατολογικά, πράγμα που τα εμποδίζει να αντιληφθούν τον εαυτό τους ως συγκεκριμένα υποκείμενα που παράγουν το αντικείμενό τους. Όμως, για άλλη μία φορά, αυτή η διπλή αντιστροφή, αυτή η αυτονόμηση κι αποξένωση του αντικείμενου από το υποκείμενό του κι η εξαύλωση

του υποκειμένου σε αφηρημένο-ενατενιστικό, αυτός δηλαδή ο *φетиχισμός ή πραγματοποίηση* κατά την οποία παράγωγα των σχέσεων μεταξύ ανθρώπων εμφανίζονται ως αυτοτελείς κι αυτονομημένες - φυσικές - σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, ο Λυκάς θεωρεί ότι δεν είναι κανένα τυχαίο σφάλμα της συνείδησης· είναι *αντικειμενική ιδιότητα της κοινωνικής πραγματικότητας της ίδιας*. Βρίσκει την αιτία της στην πραγματοποίηση τόσο της συγκεκριμένης ολότητας, όσο και της συνείδησης. Και για άλλη μία φορά είναι τόσο αποτέλεσμά της συγκεκριμένης ολότητας όσο και όρος αναπαραγωγής της.

Ο Λυκάς βεβαίως διαπλέκει την κοινωνική του οντολογία με την ιστορικότητά της. Η καθολίκευση του ορθολογισμού στην καντιανή παράδοση κινείται μαζί και δίπλα με την καθολίκευση της ανταλλακτικής σχέσης στην εμπορευματική κοινωνία. Όσο μερικός ήταν στην προνεωτερικότητα ο Λόγος που έβρισκε τα όριά του στην θεία αποκάλυψη, το ίδιο μερικές ήταν και οι ανταλλακτικές σχέσεις που ευρίσκοντο στα περιθώρια της κοινωνίας. Η καθολίκευση λοιπόν του Λόγου βαδίζει την ίδια ομόλογη πορεία με την καθολίκευση των ανταλλακτικών-εμπορευματικών σχέσεων και της διαδικασίας πραγματικής αφαίρεσης στην καρδιά της εμπορευματικής μορφής.

Όπως αφαιρείται η αξία χρήσης και η χρήσιμη εργασία προκειμένου να καταστεί το εμπόρευμα μετρήσιμο, υπολογίσιμο κι ανταλλάξιμο, έτσι αφαιρούνται και από τον Λόγο τα περιεχόμενά του, είτε μιλάμε για θεωρητική φιλοσοφία είτε για ηθικο-πρακτική, για να καταστεί το ίδιο γνώσιμο. Ο φορμαλισμός της αξιακής μορφής συνοδεύεται κατ' αυτόν τον τρόπο από τον φορμαλισμό της γνώσης και της πράξης. Καθώς το αντικείμενο καθίσταται αξιακή *μορφή*, έτσι και η γνώση καθίσταται γνώση *των μορφών* φανέρωσης του αντικειμένου. Και με τον ίδιο τρόπο που τα περιεχόμενα των κινήσεων της αγοράς μένουν καταστατικά ενδεχομενικά, έτσι και τα περιεχόμενα της εμπειρίας και της πράξης μένουν καταστατικά τυχαία και απροσπέλαστα από έναν Λόγο που αξιώνει να είναι καθολικός.

Καθώς λοιπόν οι αυτοφυείς κι ανορθολογικές, προσωπικές, συγκεκριμένες και (άμεσα) διαφανείς κοινωνικές σχέσεις της φεουδαρχίας μεταβαίνουν σε ορθολογικά θεμελιωμένες, αφηρημένες και φορμαλιστικές ανταλλακτικές και δικαϊκές σχέσεις, ο Λόγος συμβαδίζει γινόμενος αφηρημένος και φορμαλιστικός· ο Λόγος απο-περιεχομενικοποιείται, γίνεται καθαρή μορφή, υποτάσσει τα περιεχόμενα χωρίς να τα εξηγεί - τα αφήνει ανορθόλογα - και μαθηματοποιείται: καθίσταται υπολογιστικός και προβλέψιμος. Αντιστρέφει δε την συγκροτητική-υπερβατολογική του κυριαρχία σε ενατένιση κι αντιστρέφει το πραγματικό-παραγωγικό υποκείμενο σε αφηρημένο υποκείμενο της γνώσης. Αντιστρέφεται δηλαδή σε ενατένιση καθώς φυσικοποιείται, όπως συμβαίνει και με την αγορά και το δίκαιο: με τον ίδιο τρόπο που το αφηρημένο άτομο με την πραγματοποιημένη συνείδηση εισέρχεται στην αγορά και στο δικαστήριο, αγνοώντας ότι αυτά είναι δικά του ιστορικά παράγωγα, έτσι και το υπερβατολογικό υποκείμενο *ενατενίζει* τα πραγματικά αντικείμενά του με την

πραγματοποιημένη του συνείδηση, ακόμα κι αν σε υπερβατολογικό επίπεδο αυτό τα έχει παράξει. Και αδυνατεί να δει πως η πραγματική και συγκεκριμένη παραγωγική του δραστηριότητα είναι αυτή που έχει παράξει τα αντικείμενά του, γιατί το ίδιο έχει αντιστραφεί σε αφηρημένο-υπερβατολογικό.

Και το σκάνδαλο του πράγματος αυτού τούτου, η πύκνωση και κρυστάλλωση όλων αυτών των αντινομιών, είτε αυτή νοείται ως οντολογικός αγνωστικισμός είτε ως έλλειψη συνεκτικότητας στην σχέση μεταξύ Υποκειμένου και Αντικειμένου, δεν είναι άλλο από την γνωσιολογική όψη του *πραγματικού κατακερματισμού της κοινωνικής ολότητας* και της μυστικοποίησής της. Εδώ έχουμε πάλι μία διαλεκτική ουσίας και φαινομένου, κατά την οποία η ουσία του καντιανού καθολικού-φορμαλιστικού Λόγου δύναται να φανερωθεί μόνο αντεστραμμένη· η καντιανή φιλοσοφία και οι αντινομίες της είναι η *αναγκαία μορφή φανέρωσης της ουσίας της*, που είναι οι πραγματοποιημένες και πραγματοποιητικές κοινωνικές σχέσεις. Και η αναγκαιότητα της αντεστραμμένης φανέρωσής των κοινωνικών σχέσεων εδράζεται στην *αντικειμενικότητα* αυτών των κοινωνικών σχέσεων, όπως συμβαίνει και με τον φετιχισμό του εμπορεύματος.

Διαθέτουμε πλέον τόσο το θεωρητικό πλαίσιο της πραγματοποίησης όσο και της κριτικής του καντιανισμού. Όμως πέρα από το ερώτημα κατά πόσο επαρκής και επίκαιρη μπορεί να είναι η κριτική μίας παράδοσης που ξεκινάει το 1781 αλλά δεν σταματάει να διδάσκεται και να εξελίσσεται καθ' όλη την διάρκεια του 19ου αιώνα και τις αρχές του 20ού, όταν γράφει ο Lukács, τίθεται και ένα συστηματικό ερώτημα στον ίδιο τον Lukács που προκύπτει εμμενώς από την δική του θεωρία. Εσύ αγαπητέ Lukács, που κάνεις μία ανατομία του φαινομένου της πραγματοποίησης, πώς καταφέρνεις και δεν πέφτεις θύμα ενός φαινομένου που ισχυρίζεσαι ότι είναι τόσο καθολικό όσο οι σύγχρονες εμπορευματικές σχέσεις; Μαζί λοιπόν με την κριτική του σύγχρονου του Lukács νεοκαντιανισμού, θα δούμε και πώς απαντάει ο Lukács στο επιστημολογικό ερώτημα περί υπέρβασης της πραγματοποίησης της συνείδησης.

Κεφάλαιο 3ο

Η Κριτική του ΝεοΚαντιανισμού και η Δυνατότητα της Αποπραγμοποίησης

τι μπορεί να μας διδάξει η σκοπιά του προλεταριάτου;

Η περίφημη μετάβαση της εργατικής τάξης από «τάξη αυτή τούτη» σε «τάξη κατά τον εαυτό της» στον Lukács δεν είναι άλλο από την μετάβαση της θραυσματικής κι θρυμματισμένης άμεσης συνείδησης σε εκείνη της διαμεσολαβημένης από την κοινωνική ολότητα συνείδησης. Η διαμεσολάβηση της ολότητας από την συνείδηση είναι εκείνη η αποπραγμοποιητική επιστημική προοπτική-κλειδί που ξεκλειδώνει το μυστικό της πραγμοποίησης. Και το προλεταριάτο έχει ένα αποκλειστικό επιστημολογικό πλεονέκτημα έναντι της αστικής τάξης:

Πιο συγκεκριμένα: η αντικειμενική πραγματικότητα του κοινωνικού είναι είναι στην αμεσότητα της η “ίδια” για το προλεταριάτο και την αστική τάξη. Όμως αυτό δεν εμποδίζει τις *ιδιαίτερες κατηγορίες της διαμεσολάβησης*, μέσω των οποίων οι δύο τάξεις φέρνουν αυτήν την αμεσότητα στην συνείδηση, μέσω των οποίων η απλώς άμεση πραγματικότητα γίνεται για τις δύο τους η αυθεντική αντικειμενική πραγματικότητα, να είναι θεμελιωδώς διαφορετικές, εξαιτίας της διαφορετικής θέσης των δύο τάξεων στην “ίδια” οικονομική διαδικασία.»⁵⁶

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε ετούτη την διαδικασία διερχόμενοι κατά την πορεία από την κριτική του νεοκαντιανισμού της ΝΔ Σχολής. Το φάντασμα του πράγματος αυτού τούτου θα στοιχειώσει για άλλη μία φορά την (νεο)καντιανή παράδοση διότι, όπως θα δούμε τώρα, στον νεοκαντιανισμό η διαμεσολάβηση του άμεσα δοσμένου από τις αξίες απλώς αναπαράγει το πράγμα αυτό τούτο σε διαφορετική μορφή και εν τέλει μεταθέτει την αυθαιρεσία στην εγκυρότητα των αξιών.

Αυτό λοιπόν που θα κάνουμε σε αυτό το κεφάλαιο δεν είναι μόνο να ανασυγκροτήσουμε την κριτική του Lukács στον νεοκαντιανισμό της ΝΔ Σχολής, αλλά και να δείξουμε πως σύμφωνα με τον ίδιο η επιστημική προοπτική της εργατικής τάξης καθιστά δυνατή τόσο την συνειδητοποίηση του φαινομένου της πραγμοποίησης, όσο και την υπέρβασή του. Επομένως εδώ η σκοπιά του προλεταριάτου δεν είναι κάποια επιπρόσθετη πολιτική προβληματική άσχετη με την επιστημολογία του κοινωνικού· είναι, για να το πούμε και με την υπερβατολογική ορολογία, ένας αντικειμενικός όρος

δυνατότητας της συνειδητοποίησης της πραγματοποίησης ή αλλιώς ειπείν όρος δυνατότητας της αποπραγμοποίησης. Και αν η κριτική του νεοκαντιανισμού ως πραγματοποιημένης συνείδησης προϋποθέτει την έννοια της πραγματοποίησης, τότε η σκοπιά του προλεταριάτου ως όρος δυνατότητας της αποπραγμοποίησης είναι ο όρος δυνατότητας της κριτικής του νεοκαντιανισμού. Κατ' επέκταση αν και μπορεί να μην φαίνεται εκ πρώτης όψεως, η κριτική του αφηρημένου-φορμαλισμού του νεοκαντιανισμού διέρχεται από την δυνατότητα της εργατικής τάξης να μετασχηματισθεί από τάξη καθ' εαυτήν σε τάξη δι' εαυτήν.

Ας υπενθυμίσουμε σε αυτό το σημείο ότι ο Lukács δεν ασκεί κριτική στην πρακτική φιλοσοφία της ΝΔ Σχολής. Ωστόσο αυτό μάλλον δεν μπορεί να θεωρηθεί σημαντική παράλειψη, γιατί όπως θα δούμε, τα προβλήματα που προκύπτουν από τον αφηρημένο-φορμαλισμό του καντιανού υπερβατολογικού ιδεαλισμού για την πρακτική φιλοσοφία δεν επιλύονται από τη ΝΔ Σχολή, απλώς αλλάζουν μορφή. Μία βιβλιογραφικά εμπεριστατωμένη ανασυγκρότηση της πρακτικής φιλοσοφίας της ΝΔ Σχολής και μία εγελιανο-μαρξιστική κριτική τους θα εκτόξευε το μέγεθος ετούτης της ήδη μεγάλης εργασίας, οπότε θα αρκεστούμε στο να πούμε εμείς δύο λόγια. Άλλωστε, σκοπός τούτης της εργασίας είναι να αναδείξει το πρόβλημα του, κάτι το οποίο είναι γνωσιολογικό ζήτημα, κι ας έχει ηθικο-πολιτικές εκβολές.

Α) Η Αμεσότητα της Νεοκαντιανής Θεωρητικής Συνείδησης

Θα εγκαινιάσουμε αυτό το τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο με μία απευθείας παράθεση των λόγων του Lukács, τα οποία στην συνέχεια θα επεξηγήσουμε:

Λαμβάνοντας τις υλικά μη εγνωσμένες, απλώς τυπικά ισχύουσες "πολιτισμικές αξίες" ως στοιχείο που θεμελιώνει την "αξιακά εξαρτημένη" αντικειμενικότητα της ιστορίας, εξαλείφεται -φαινομενικά- η υποκειμενικότητα του κρίνοντος ιστορικού, όμως μόνο προκειμένου να της αποδοθεί ως κριτήριο της αντικειμενικότητας, ως οδηγός προς την αντικειμενικότητα, η γεγονικότητα των "πολιτισμικών αξιών" που ισχύουν για την κοινότητά του" (δηλαδή για την τάξη του). Η αυθαιρεσία και η υποκειμενικότητα μετατίθενται από την ύλη των επιμέρους γεγονότων και από την κρίση γύρω απ' αυτά στο ίδιο το κριτήριο, στις "ισχύουσες πολιτισμικές αξίες", η κρίση γύρω απ' τις οποίες, μάλιστα η ίδια η εξέταση της εγκυρότητάς τους γίνεται αδύνατη πάνω σε αυτό το έδαφος: Οι "πολιτισμικές αξίες" γίνονται ένα πράγμα καθ' εαυτό.⁵⁷

Ετούτη η τόσο σύντομη όσο και πυκνή διατύπωση συνοψίζει αιχμηρά την θέση του Lukács ενάντια στον νεοκαντιανισμό της ΝΔ Σχολής, αλλά όπως θα δείξουμε ισχύει τόσο για τον Immanuel Kant όσο και για τη Σχολή του Μαρβούργου. Είδαμε τι είναι αυτό ακριβώς που κάνουν οι Windelband και Rickert με την υπερβατολογική τους φιλοσοφία: εξασφαλίζουν την αντικειμενική εγκυρότητα των ιστορικών επιστημών ανασκάπτοντας ως όρο δυνατότητάς τους την αξιακή σχέση και την καθολικότητα ορισμένων αξιών. Όμως, ως θυμίσουμε στον αναγνώστη ένα πρόβλημα το οποίο συνάντησε η ρικερτιανή θεωρία προς το τέλος. Είδαμε πως προκειμένου να μπορέσει να σταθεί η επιστημολογία της ΝΔ Σχολής, πρέπει να υπάρχουν πράγματι καθολικές αξίες. Παραθέτουμε δικά μας λόγια από το πρώτο κεφάλαιο:

Προκειμένου λοιπόν το αντικείμενο της ιστορίας και η διαδικασία εννοιολόγησης στην ιστορία να μην εκπέσει σε αυθαίρετη προτίμηση και η ιστοριογραφία σε υποκειμενιστικό προοπτικισμό πρέπει να βρεθεί μία αναγκαία δεσμευτικότητα που να του εξασφαλίζει την καθολικότητα της ενότητάς της. Η καθολική δεσμευτικότητα ή δεσμευτική καθολικότητα των αξιών είναι όρος δυνατότητας της ιστορικής επιστήμης εν γένει. Διότι χωρίς καθολικά δεσμευτικές αξίες η ιστορία θα άλλαζε συνεχώς αντικείμενα μαζί με τα χρόνια και τους τόπους, και όπου ο ένας κάνει πολεμική ιστορία και γράφει για άρματα μάχης και πολυβόλα, ο άλλος θα μιλάει για διπλωματία και μυστικές υπηρεσίες, και εκεί που αυτός που κάνει ιστορία της τέχνης θα μιλάει για γαστρονομία, ο άλλος θα μιλάει για γλυπτική· και ποιος μας εγγυάται ότι ο δύο αιώνες μετά κανένας δεν θα ξαναγράψει ποτέ για τίποτα απ' όλα αυτά;

Και πως απαντήσαμε;

Όπως ο Kant και η Σχολή του Μαρβούργου, παίρνουν την μαθηματικο-φυσική επιστήμη ως *δοσμένη*, η ΝΔ Σχολή παίρνει για *δοσμένη* μία πραγματική ιστορική επιστήμη που *ασκείται de facto*. Και εφόσον παίρνει την εγκυρότητα της ιστορικής επιστήμης ως *δοσμένη* και η ιστορική επιστήμη προϋποθέτει καθολικές αξίες για να είναι έγκυρη, *δεν μπορεί παρά να καταλήξει με λογική αναγκαιότητα στην θέση ότι πρέπει να ισχύουν καθολικά έγκυρες αξίες*. Εν ολίγοις, ή πρέπει να απορρίψουμε την επιστημονικότητα της ιστορίας εν γένει και να δεχθούμε έναν ριζικό σχετικισμό ή, εφόσον θεωρούμε ότι η ιστοριογραφία δικαίως αξιώνει να είναι επιστήμη και παίρνουμε την επιστημονικότητά της ως *δοσμένη*, πρέπει να δεχθούμε ότι η επιστημονική ιστορία έχει για όρο δυνατότητάς της καθολικές αξίες. Ανακαλύψαμε λοιπόν ότι στο τέλος της υπερβατολογικής μας διαδρομής βρίσκονταν οι καθολικές αξίες.

Προκειμένου να σταθεί η υπερβατολογία της ΝΔ Σχολής πρέπει να λάβουμε την εγκυρότητα των (καθολικών) αξιών ως *δοσμένη*. Όπως ο Kant έλαβε την εμπειρία ως *δοσμένη* και, όπως η Σχολή του Μαρβούργου λαμβάνει τις φυσικές επιστήμες ως *δοσμένες*, έτσι κάνει και η ΝΔ Σχολή για τις ιστορικές επιστήμες και κατ' επέκταση για τις αξίες. Σε αυτό ακριβώς το σημείο συνίσταται η αυθαιρεσία και το πρόβλημα: η εγκυρότητα τόσο των αξιών όσο και των φυσικών επιστημών δεν γίνεται να αξιολογηθούν· οφείλουν να ληφθούν ως δοσμένες. Με αυτήν την έννοια, ακόμα κι αν ο Cohen εξάλειψε το πράγμα αυτό τούτο όπως το είχαμε γνωρίσει στον Kant, η εγκυρότητα των φυσικών επιστημών και των αξιών είναι ένα πράγμα αυτό τούτο το οποίο για άλλη μία φορά όχι απλώς δεν είναι εγνωσμένο, αλλά ούτε καν γνώσιμο.

Επομένως, όταν ο Lukács λέει ότι η αυθαιρεσία της κρίσης του κρίνοντος υποκειμένου σε ό,τι αφορά το υλικό του μετατίθενται στο ίδιο το κριτήριο της επιλογής, εννοεί ότι πράγματι η ΝΔ Σχολή έλυσε το πρόβλημα της επιλογής από την πολυσχιδία του εμπειρικού με την τελεολογική του ρυθμιστική αρχή που καθιστά γεγονός υλικό το πηγαϊκό υλικό. Όμως η αυθαιρεσία και υποκειμενικότητα της επιλογής μετατέθηκε από την επιλογή του υλικού στο *κριτήριο της επιλογής* που κρύβεται πίσω από την αρχή της επιλογής, δηλαδή στην αξία και την αξιακή σχέση. Διότι δεν υπάρχει όρος δυνατότητας για τον ύστατο όρο δυνατότητας. Οι καθολικές αξίες όπως η αλήθεια στην επιστήμη και η δικαιοσύνη στο δίκαιο και την πολιτική πρέπει να τεθούν ως απροϋπόθετες, πρέπει να τεθούν ως *απόλυτες*. Πρέπει να ληφθούν ως *γεγονός*.

Επομένως μπορεί πράγματι να έχω ένα αυστηρό κριτήριο προσανατολισμού της έρευνάς μου όταν σκαλίζω τα δεδομένα για την ζωή του Goethe, αλλά οι αξίες που με στρέφουν προς τον Goethe ή τον Francis Corppola και όχι τον Βασίλη Καρρά ή τον Αννίτα Πάνια μάλλον είναι διαμεσολαβημένες από την τάξη και το πολιτισμικό κεφάλαιο που συχνά την συνοδεύει. Επομένως όταν ο Lukács μεταφράζει σε τάξη αυτό που ο Rickert αποκαλεί «κοινότητα» αποκαλύπτει ακριβώς αυτό: Ότι η απολυτότητα των αξιών ως *δοσμένων*, ως πραγμάτων αυτών τούτων, και ως φορμαλιστικών στον νεοκαντιανισμό, στην πραγματικότητα συσκοτίζει τόσο την ιστορική τους γένεση όσο και την μερικότητά τους. Εδώ το πράγμα αυτό τούτο δεν αφορά την οντολογική πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τα φαινόμενα,

αλλά μία επιστημολογική εγκυρότητα που κρύβεται πίσω από την δοσμένη «γεγονικότητα» - όπως την αποκαλεί ο Lukács - της επιστήμης (Μαρβούργο) και των αξιών (ΝΔ Σχολή).

Φυσικά αυτή η δοσμένη φύση των αξιών είναι η άλλη όψη της δοσμένης γεγονικότητας των ιστορικών δεδομένων στην επιστημολογία των Windelband και Rickert. Διότι η αξιακή σχέση ως εξατομικεύουσα επιστημολογική αρχή διαρρηγνύει την σχέση του ιστορικού επιμέρους με το ιστορικό όλον και αυτό το διαζύγιο μέρους και όλου είναι το μυστικό της γεγονικότητας του ιστορικού επιμέρους στην νεοκαντιανή επιστημολογία της ιστορίας. Ο Lukács συζητάει με τον Rickert το ζήτημα της οικουμενικής ιστορίας. Ο Heinrich Rickert θεωρεί ότι μία οικουμενική ιστορία είναι εφικτή στον βαθμό που συγκροτείται δυνάμει ενός οποιουδήποτε συστήματος αξιακών-σχέσεων· για τον Rickert είναι αδιάφορο ποιο σύστημα αξιών συγκροτεί την εμπειρική πολυσχιδία σε οικουμενική ιστορία. Όμως ο Lukács διαφωνεί ότι εδώ πρόκειται απλώς για ένα ζήτημα *εύρους* του ιστορικού αντικειμένου (μερική-οικουμενική ιστορία). Ισχυρίζεται αντιθέτως ότι πρόκειται για ζήτημα *μεθόδου*· και εδώ θα αναφανεί πιο ευδιάκριτα η λουκατσιανή διαλεκτική επιστημολογία και μεθοδολογία της επιστήμης της ιστορίας.⁵⁸

Γράφει ο Lukács ότι η εν λόγω καθολική ιστορία (η ιστορία ως ολότητα) δεν είναι ένα απλό μηχανιστικό άθροισμα των εξωτερικά σχετιζόμενων επιμέρους ιστορικών στιγμών (όπως θα γινόταν στην ρικερτιανή επιστημονική ιστορία) και η αρχή της εξήγησης του ιστορικού όλου δεν είναι υπερβατική των μερών της. Θετικά διατυπωμένο, η σχέση των επιμέρους στιγμών με το όλο είναι εμμενής και διαλεκτική: το μέρος καθίσταται μέρος διά της σχέσης του με ένα όλον που το συγκροτεί, και το όλο δεν είναι ανεξάρτητο (υπερβατικό) προς τα μέρη, ώστε να τα συγκροτεί και να τα εξηγεί με μία υπερβατική αρχή (π.χ Θεία Πρόνοια), αλλά κι αυτό συγκροτείται εμμενώς απ' την σχέση του με αυτά.

Γι' άλλη μία φορά, όπως και στην εμπορευματική μορφή, η σχέση προηγείται των όρων της και τους συγκροτεί ως τέτοιους. Το πρόβλημα με την αντι-διαλεκτική επιστημολογία της ΝΔ Σχολής είναι ότι τα επιμέρους ή καλύτερα επιμερισμένα - ιστορικά γεγονότα καταδικάζονται σε μία δοσμένη γεγονικότητα. Διότι δεν υπάρχει, ούτε δύναται να βρεθεί, μία αρχή που τα συνδέει αιτιακά με το όλον ώστε να τα εξηγήσει ως μέρη ενός όλου. Η επιστημολογία και μεθοδολογία του νεοκαντιανισμού της ΝΔ Σχολής, που συγκροτεί διά της αξιακής-σχέσης μία ιστορική ατομικότητα (μερικότητα), είναι ανίκανη να συνδέσει εμμενώς τις επιμέρους ιστορικές μερικότητες. Αυτές οι μερικότητες είναι εδώ καταστατικά επιστημολογικές μονάδες. Ο μεθοδολογικός ατομισμός της αξιακής σχέσης καταδικάζει

58 Ό.π., σελ. 210.

τις επιμέρους ιστορικές μερικότητες να μπορούν αν σχετισθούν μόνο εξωτερικά και να αθροισθούν σε ένα μηχανιστικό όλον (οικουμενική ιστορία à la Rickert).

Ο Lukács φέρνει το παράδειγμα της μηχανής όπως το πραγματεύεται ο Marx για να φωτίσει καλύτερα το επιχείρημά του. Εμείς θα το προσπεράσουμε γιατί διαθέτουμε ήδη την ουσία του σε μία πιο αφηρημένη μορφή: αυτό για το οποίο κατηγορεί ο Marx τους αστούς οικονομολόγους δεν είναι άλλο από ένα είδος φετιχισμού και πραγματοποίησης. Όταν η μηχανή εξετάζεται μεταφυσικά ως κάποια υφιστάμενη ουσία με ορισμένες εγγενείς ιδιότητες και όχι διά της διαμεσολάβησής της από τις κεφαλαιοκρατικές κοινωνικές μορφές, της αποδίδονται ιδιότητες που στην πραγματικότητα ανήκουν στις κοινωνικές μορφές. Με άλλα λόγια, κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων εμφανίζονται ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων. Σκοπός εδώ του Lukács είναι να αναδείξει ότι ετούτη η πραγματοποιημένη συνείδηση αντιλαμβάνεται την μηχανή ως μία *επιμέρους (επιμερισμένη) ατομικότητα*, ήτοι μία μονάδα αποκομμένη από την κοινωνική ολότητα. Τα ιστορικά, λοιπόν, καθέκαστα της ΝΔ Σχολής, σαν την υποστασιοποιημένη θεώρηση της μηχανής, στον βαθμό που μένουν αδιαμεσολάβητα από την ολότητα, είναι καταδικασμένα να μείνουν στο επίπεδο μίας «γυμνής γεγονικότητας» σε ένα «ούτως έχουν» που δεν μπορεί να αναχθεί σε μία ενιαία εξηγητική ιστορική διαδικασία.⁵⁹ Μπορεί να μην υποστασιοποιούνται οντολογικά, αλλά υποστασιοποιούνται *επιστημολογικά*.

Η αξιακή-σχέση πίσω από την κάθε ιστορική ατομικότητα σε καμία περίπτωση δεν επιλύει το πρόβλημα της επιστημολογικής υποστασιοποίησης και η σχέση των επιμέρους ιστορικών καθεκάστων αντανakλούν την σχέση των αξιακών σχέσεων που ρυθμίζουν την επιλογή ανάμεσα στην εμπειρική πολυσχιδία: όπως οι ιστορικές καθεκαστότητες, έτσι οι σχέσεις μεταξύ αξιακών σχέσεων είναι εξωτερικές και τυχαίες. Όπως η σχέση του Ναπολέοντα και του δούκα του Wellington οφείλουν να σχετισθούν εξωτερικά ως δύο ιστορικές μονάδες, έτσι και η σχέση μεταξύ των αξιών που συγκροτούν την πολυσχιδία σε μονάδα παραμένει εξωτερική και τυχαία. Επομένως δεν είναι μόνο το ιστορικό επιμέρους που καταδικάζεται αγνωστικιστική γεγονικότητα, αλλά, όπως ήδη είδαμε από διαφορετική σκοπιά, και η ίδια η αξία που βρίσκεται από πίσω της. Πως σχετίζεται η αξία της πολιτικής ελευθερίας πίσω από την Γαλλική Επανάσταση και την μοίρα της που έκανε τον ιστορικό να γράψει για τον Ναπολέοντα με την αξία της στρατιωτικής δεινότητας που έκανε τον ιστορικό να γράψει για τον Wellington (ή τον Ναπολέοντα); *Αίνιγμα!*

Εδώ η εξωτερικότητα και ενδεχομενικότητα στην σχέση των ιστορικών γεγονότων είναι η άλλη όψη της εξωτερικότητας και ενδεχομενικότητας στις σχέσεις μεταξύ των αξιών· και το νόμισμα με

59 Ό.π., σελ. 213.

αυτές τις δύο είναι ο *μεθοδολογικός ατομισμός* και η επιστημολογική υποστασιοποίηση που τον συνοδεύει αναγκαία.

Τώρα, αυτό το νόμισμα του μεθοδολογικού ατομισμού *μαζί* με την επιστημολογική υποστασιοποίηση είναι με την σειρά τους η μία όψη ενός άλλου νομίσματος. Αν πρώτη όψη αυτού του νομίσματος είναι αυτά τα δύο μαζί, η άλλη όψη του νομίσματος είναι η *αμεσότητα της συνείδησης*. Όταν η συνείδηση δεν διαμεσολαβεί το εμπειρικά της δοσμένο από όλα τα υπόλοιπα δοσμένα και από το όλον, αναγκάζεται να το αντιλαμβάνεται το δοσμένο της ως καθέκαστο ή ως μια υφιστάμενη ουσία από γνωσιολογική άποψη· είναι αναγκασμένη να αντιλαμβάνεται το αντικείμενό της με όρους μονάδας. Πρέπει να τα ρευστοποιήσει, να τα σχεσιοποιήσει, να τα δει ως στιγμές μίας ενιαίας σχεσιακής διαδικασίας αν η συνείδηση θέλει να υπερβεί την πραγματοποίηση της. Επομένως αμεσότητα και μεθοδολογικός ατομισμός είναι οι δύο όψεις μίας αντι-διαλεκτικής πραγματοποιημένης συνείδησης που ούτε διαμεσολαβεί, ούτε διαδικασιοποιεί, ούτε ολοποιεί. Όμως η διαλεκτική που έχει ο Λυκάς στον νου του δεν είναι η εγγελιανή επιστήμη της λογικής, αλλά η μαρξική επιστήμη του εμπειρικού και του συγκεκριμένου.

Ο αφηρημένος-φορμαλιστικός χαρακτήρας των νεοκαντιανών επιστημολογιών είναι ανίκανος να συλλάβει το εμπειρικό και το συγκεκριμένο. Διότι αυτό που κάνει η υπερβατολογική φιλοσοφία είναι να λαμβάνει το εμπειρικό και το συγκεκριμένο ως δοσμένα και να ψάχνει να βρει τους φορμαλιστικούς όρους δυνατότητάς του. Αφαιρεί λοιπόν από την εμπειρία για να αναζητήσει καθαρές μορφές. Όμως ήδη αυτή η πρωταρχική αφαίρεση από την εμπειρία συνεπάγεται έναν καταστατικό δυϊσμό μορφής και περιεχομένου ή αφηρημένου και συγκεκριμένου, και καταλήγει να *αναπαράγει* ετούτο τον δυϊσμό και στο τέλος της υπερβατολογικής διαδικασίας: το εμπειρικό και το συγκεκριμένο απρόσιτα καθώς είναι από τον αφηρημένο-φορμαλισμό, παραμένουν άμεσα δοσμένα, παραμένουν γυμνή γεγονικότητα.

Διότι το γεγονός ότι η υπερβατολογική φιλοσοφία λαμβάνει το εμπειρικό ως δοσμένο δεν θα μπορούσε να σημαίνει κάτι άλλο εκτός από ότι το *λαμβάνει στην αμεσότητά του*. Δοσμένο και άμεσο θα μπορούσαν εδώ να χρησιμοποιηθούν εναλλάξ με την έννοια ότι εμφανίζεται ως δοσμένο νοείται στην αμεσότητά του και ότι εμφανίζεται στην αμεσότητά του δεν μπορεί παρά να εμφανίζεται ως δοσμένο. Λαμβάνει το εμπειρικό, λοιπόν, ως απομονωμένη μονάδα που σχετίζεται εξωτερικά με τις υπόλοιπες μονάδες ή, για να το πούμε αλλιώς, αφαιρεί από τις διαμεσολαβητικές σχέσεις του. Και από την στιγμή που αυτή η αμεσότητα του γεγονότος δεν αμφισβητείται ποτέ ως τέτοια, εφόσον η υπερβατολογική μέθοδος αφαιρεί από την εμπειρία για να αναζητήσει καθαρές μορφές, και εφόσον η αμεσότητα του γεγονότος παραμένει καταστατικά αδιαμεσολάβητη, ύστερα απ' όλη την

υπερβατολογική παραγωγή των μορφικών όρων δυνατότητάς του, το συγκεκριμένο γεγονός δεν μπορεί παρά να παραμένει μία γυμνή γεγονικότητα.

Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι ο Lukács θέλει να προκρίνει την διαμεσολάβηση σε βάρος της αμεσότητας· κάτι τέτοιο θα ήταν άλλωστε αντι-διαλεκτικό. Μάλιστα, αναφέρει ρητά την *Φαινομενολογία* του Hegel για να κόψει λίγο δρόμο. Όπως και στην διαλεκτική ουσίας και φαινομένου, η σχέση της διαμεσολάβησης με την αμεσότητα είναι διαλεκτική: δεν φτάνουμε στην ουσία παρακάμπτοντας ή αγνοώντας το φαινόμενο όπως ας πούμε ήθελε να κάνει ένας Πλάτωνας⁶⁰ αλλά *διερχόμενοι διά της αμεσότητας του φαινομένου*. Αν η ουσία μπορεί να εμφανισθεί μόνο διά του φαινομένου (όπως είδαμε να συμβαίνει στην αξιακή έκφραση), τότε μπορούμε να φτάσουμε στην διαμεσολάβηση των επιμέρους στιγμών εκκινώντας από την αμεσότητα από την οποία τα φαινόμενα μας δίνονται. Εδώ είναι το «μυστικό» της αποπραγμοποίησης: δεν παρακάμπτει ή προσπερνά την πραγμοποίηση, δεν της γλιτώνει· διέρχεται από μέσα της. Και δεν διδάσκεται για την ουσία διερχόμενη απλώς από την φανέρωσή της, αλλά από την μυστικοποιημένη φανέρωσή της.

Παραδειγματική περίπτωση διαλεκτικής προσέγγισης της σχέσης αμεσότητας και διαμεσολάβησης πιστεύουμε πως είναι η πραγμάτευση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής από τον Marx. Πράγματι ο Marx εκκινεί, όπως σημειώσαμε και στην δική μας ανασυγκρότηση, από την αμεσότητα των αισθητηριακών μας δεδομένων: η κεφαλαιοκρατική κοινωνία μας εμφανίζεται άμεσα ως ένας μεγάλος σωρός απο εμπορεύματα. Εκκινώντας από την αμεσότητα της πανταχού παρουσίας του εμπορεύματος, ο Marx διαμεσολαβεί εννοιολογικά την κάθε στιγμή από τις υπόλοιπες στιγμές για να εκθέσει την λογική του εμπορεύματος από την ανταλλακτική αξία μέχρι την χρηματική μορφή και ούτω καθεξής μέχρι το τέλος. Εδώ κάθε αποτέλεσμα διαμεσολάβησης εμφανίζεται ως νέα αμεσότητα, η οποία με την σειρά της θα διαμεσολαβηθεί για να παράξει την επόμενη αμεσότητα. Η αμεσότητα είναι οδός προς την άρση της.

Στο τέλος της διαδρομής, η ίδια η διαμεσολάβηση θα αναιρεθεί: όταν στον Hegel η φυσική συνείδηση ολοκληρώσει το ταξίδι της θα επιστρέφει στην αμεσότητα της αισθητηριακότητας του πρώτου κεφαλαίου της *Φαινομενολογίας*. Αυτή όμως η αμεσότητα της αισθητηριακής αντίληψης δεν είναι η ίδια με εκείνη της αφετηρίας: πρόκειται για μία *aufgehoben* (ανηρημένη, ηρμένη) αμεσότητα, μία διαμεσολαβημένη αμεσότητα. Επομένως θα ήταν σημαντική ανακρίβεια και σφάλμα να πούμε ότι ο Lukács απορρίπτει την αμεσότητα για χάρη της διαμεσολάβησης. Αυτό που κάνει είναι να απορρίπτει την αντι-διαλεκτική προσέγγιση της σχέσης τους. Τόσο στον Kant (φαινόμενο-νοούμενο) όσο και στην

⁶⁰ Αναφέρομαι στην ηγεμονική ερμηνεία του Πλάτωνα που τον θέλει να απαξιώνει την εμπειρία για χάρη των ιδεών, καθώς υπάρχουν ερμηνείες που τον θέλουν και πρωτο-υπερβατολογικό και πρωτο-εγελιανό.

ΝΔ νεοκαντιανή Σχολή (αξία-εγκυρότητα της αξίας) η σχέση μεταξύ ουσίας και φαινομένου και η σχέση μεταξύ διαμεσολάβησης και αμεσότητας παραμένουν αντιδιαλεκτικές: στον Kant δεν μπορούμε να φτάσουμε στο νοούμενο διά του φαινομένου, ούτε μπορούμε να φτάσουμε στην εγκυρότητα μίας εμπειρικής αξίας εμμενώς διά της ίδιας της εμπειρικής μελέτης της αξίας.

Κατά την ΝΔ Σχολή δεν μπορούμε να μελετήσουμε εμπειρικά-ιστορικά μία αξία ώστε να εξετάσουμε την εγκυρότητά της, αλλά πρέπει να λάβουμε την εγκυρότητά της ως δοσμένη, διότι η αξία αποτελεί όρο δυνατότητας της εμπειρικής-ιστορικής έρευνας· η αξία έρχεται λογικά πρώτη κι ως έρχεται μεθοδολογικά δεύτερη. Χωρίς λοιπόν την δοσμένη εγκυρότητα της αξίας η ιστορική επιστήμη καθίσταται ανέφικτη κι ως ψαρεύουμε την αξία από την ιστορία. Ο αντιδιαλεκτικός δυϊσμός μεταξύ ουσίας και φαινομένου που τοποθετεί την αξία πρώτη και την καθιστά απόλυτη και μη αξιολογήσιμη ουσία της ιστορικής επιστήμης φράζει τον δρόμο της ιστορικής επιστήμης προς την αξία με τον ίδιο τρόπο που καμία φυσικο-επιστημονική παρατήρηση ή θεωρία δεν θα μπορούσε να αμφισβητήσει στον Kant ούτε την καθαρή εποπτεία του χώρου, ούτε να ισχυριστεί οτιδήποτε για το κατά πόσο ο χώρος υπάρχει ή δεν υπάρχει ως πράγμα καθ' εαυτό. Χωρίς την διαμεσολάβηση της αξίας από την συγκεκριμένη ολότητα και την ανάγνωσή της ως στιγμή μίας συγκεκριμένης ολότητας, η εγκυρότητά της θα παραμένει για πάντα απροϋπόθετη, μη-γνώσιμη, μη-αξιολογήσιμη.

Τώρα που είδαμε πως η φορμαλιστική νεοκαντιανή θεωρητική φιλοσοφία στέκεται ανίκανη να υπερβεί την γυμνή γεγονικότητα των δοσμένων της αντικειμένων και καταλήγει να μεταθέτει το καντιανό πράγμα αυτό τούτο στην σφαίρα της εγκυρότητας των αξιών είναι η στιγμή να δούμε πώς αυτή η πραγματοποιημένη αμεσότητα της νεοκαντιανής συνείδησης μεταφράζεται σε παθητικότητα και ενατενισμό στην πρακτική φιλοσοφία.

Β) Τα Αδιέξοδα της Καντιανής και Νεοκαντιανής Πρακτικής Συνείδησης

Έχουμε ήδη ανασυγκροτήσει την κριτική του Lukács στις αντινομίες της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας. Σε αυτό το υποκεφάλαιο θα συνδέσουμε την ενατενιστικότητα της πραγματοποιημένης συνείδησης με την καντιανή και νεοκαντιανή πρακτική φιλοσοφία και θα δούμε πως διαφέρει απ' αυτές η συνείδηση του προλεταριάτου. Κατ' αρχάς λίγα λόγια για την λουκατσιανή κριτική πραγμάτευση της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας. Εδώ ο Lukács κάνει χωρίς να την ονομάζει μία διάκριση μεταξύ αφηρημένης και προσδιορισμένης άρνησης. Η σκοπιά η οποία επιφυλάσσει ο Lukács για το προλεταριάτο είναι μια σκοπιά που θέλει να αναιρέσει την εμπειρική του πραγματικότητα, όμως προειδοποιεί:

Και μάλιστα η μη αποδοχή της εμπειρίας που έχουμε κατά νου, αυτή η υπέρβαση της απλής αμεσότητας δεν σημαίνει με κανένα τρόπο μία απλή δυσαρέσκεια με αυτήν την εμπειρία, μία απλή - αφηρημένη - θέληση να την αλλάξουμε. Μια τέτοια θέληση, μια τέτοια αξιολόγηση της εμπειρίας θα παρέμενε πράγματι καθαρά υποκειμενική: μία "αξιολογική κρίση", μία επιθυμία, μία ουτοπία.⁶¹

Αυτή η υπόρρητη διάκριση μεταξύ αφηρημένης και ορισμένης άρνησης βρίσκεται στην καρδιά της κριτικής στην (νεο)καντιανή πρακτική φιλοσοφία. Διότι όπως έχουμε ήδη δει, στον Kant η ελευθερία της βούλησης και ο ηθικός νόμος είναι *υπερβατολογικοί*, πράγμα που σημαίνει ότι είναι προεμπειρικοί, επομένως μη εντοπίσιμοι στην εμπειρία. Όπως έχουμε ήδη δει, κάθε σχέση του ηθικού νόμου με τον εμπειρικό φυσικό μας κόσμο καθίσταται ανέφικτη, διότι η αιτιοκρατία του φυσικού κόσμου καταργεί την ελευθερία της βούλησης και ο φορμαλισμός του ηθικού νόμου δεν μπορεί να μιλήσει για ηθικά περιεχόμενα και το συγκεκριμένο και πραγματικό ηθικό πράττειν.

Με αυτήν την έννοια το Δέον της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας είναι χωρισμένο από το Είναι της πραγματικότητας στην οποία αξιώνει να επενεργεί: το Δέον παραμένει υπερβατολογικό και φορμαλιστικό, ικανό να νομοθετήσει απέναντι στο Είναι αλλά όχι να εφαρμοστεί σε αυτό· διότι ο ηθικός νόμος αφορά την καθαρή και όχι την εμπειρική βούληση. Ταυτόχρονα το Ον που είναι εμπειρικό, συγκεκριμένο και περιεχομενικό μπορεί να κριθεί από τον φορμαλιστικό ηθικό νόμο αλλά ούτε να μετασχηματισθεί απ' αυτόν μπορεί, ούτε να επιδράσει καθοριστικά πάνω στο Δέον μπορεί. Η σχέση του Όντος και του Δέοντος εδώ είναι δυϊστική. Αν ήταν διαλεκτική, το Δέον θα προέκυπτε εμμενώς από το Ον ως η ορισμένη του άρνηση. Όμως δυϊστική και φορμαλιστική καθώς είναι η σχέση τους, το Δέον

61 Ό.π, σελ. 227

είναι καταδικασμένο να προηγείται λογικά και να υπερβαίνει κάθε Ον και ενώ καλεί στην αφηρημένη άρνηση του Όντος, δεν να μπορεί να λάβει υπόψη του ούτε μία γενετική σχέση Όντος και Δέοντος που να εντοπίζει το Δέον στις αντιφάσεις του Είναι, ούτε να οικοδομήσει μία (μέθο)δο αναίρεσης ενός προσδιορισμένου Όντος. Ο απριωρικός φορμαλισμός του ηθικού νόμου αποκλείει κάθε δυνατότητα εντοπισμού του Δέοντος στο Ον και κατ' επέκταση προσδιορισμένης παρέμβασης στο Ον για τους δεοντικούς της σκοπούς.

Έτσι η καντιανή παράδοση βρίσκεται απέναντι σε ένα δίλημμα:

Έτσι για κάθε θεωρία του δέοντος παραμένει το δίλημμα: είτε ν' αφήσει ανέπαφη τη -χωρίς νόημα- ύπαρξη της εμπειρίας, η έλλειψη νοήματος της οποίας αποτελεί μεθοδική προϋπόθεση του δέοντος, καθώς σε ένα είναι με νόημα δεν θα μπορούσε καν να ανακύψει το πρόβλημα του δέοντος, και έτσι να δώσει στο δέον έναν απλώς υποκειμενικό χαρακτήρα, είτε θα πρέπει να υποθέσει μία (τόσο ως προς το είναι όσο και ως προς το δέον) υπερβατική αρχή, προκειμένου να μπορέσει να εξηγήσει την πραγματική επενέργεια του δέοντος πάνω στο είναι. Γιατί η δημοφιλής λύση της άπειρης προόδου, την οποία είχε προτείνει ήδη ο Καντ, απλώς συγκαλύπτει το ανεπίλυτο αυτού του προβλήματος.⁶²

Όταν ο Lukács μιλάει για έλλειψη νοήματος στην εμπειρία, αναφέρεται στο πρόβλημα του εμπειρισμού (ψυχολογιστικού ή ιστοριστικού) στην ηθική. Στον βαθμό που το Δέον πρέπει να εντοπισθεί στην εμπειρία, κινδυνεύει από την ενδεχομενικότητα του υποκειμένου και της ιστορίας. Διότι όπως είδαμε στην προηγούμενη παράγραφο, αν το Δέον παραμείνει φορμαλιστικό, θα διαζευχθεί από την εμπειρία με τέτοιο τρόπο ώστε να καταστεί κενή αφαίρεση, ένας παραλυτικός δυϊσμός. Αν από την άλλη θέλει να σχετισθεί με την εμπειρία πρέπει να καταργήσει τους όρους δυνατότητας της δεσμευτικότητάς του. Επομένως αν ο υπερβατολογικός ηθικός νόμος θέλει να είναι δεσμευτικός, η εμπειρία οφείλει να εκκενωθεί από ηθικά περιεχόμενα (νόημα) ώστε να κάνει χώρο για τον φορμαλιστικό ηθικό νόμο.

Προκειμένου λοιπόν να υπάρξει δεσμευτικό Δέον, αυτό πρέπει να νοηθεί ως προ-εμπειρικό (υπερβατολογικό) και η εμπειρία να νοηθεί ως «χωρίς νόημα» με την έννοια ότι δεν μπορεί το Ον να παράσχει ένα Δέον. Οπότε από την μία έχεις έναν κενό δυϊστικό φορμαλισμό όπου το Δέον είναι ανίκανο να προκύψει εμμενώς από το Είναι και να το μετασχηματίσει, και από την άλλη έχεις έναν ψυχολογισμό κι ιστορισμό όπου το εμπειρικά εντοπίσιμο Δέον χάνει την δεσμευτικότητα του στον βαθμό που εντοπίζεται σε μία ενδεχομενική εμπειρία και ιστορία. Τα συγκεκριμένα ηθικά περιεχόμενα και η εμμένεια του Δέοντος στο Είναι έρχονται εδώ με τίμημα την σχετικοποίησή τους.

Ο Kant προσπάθησε να λύσει αυτό το πρόβλημα με την έννοια της άπειρης προόδου, όμως αυτό δεν πείθει τον Lukács. Είτε μιλάμε σε ατομικό ηθικό επίπεδο είτε μιλάμε για την πρόοδο στην ιστορία, η άπειρη πρόοδος του Kant είναι ένας επίδεσμος που προσπαθεί να ενώσει ένα Δέον κι ένα Ον

62 Ο.π., σελ. 228.

που συνεχίζουν να σχετίζονται *εξωτερικά*. Για άλλη μία φορά, χωρίς να το λέει ρητά, ο Lukács μάλλον έχει στον νου του το εγγεγραμμένο «φαύλο άπειρο». Στην καντιανή πρόοδο η μεταβολή εννοείται *ποσοτικά* και όχι *ποιοτικά*. Διότι η πρόοδος σε ένα εμπειρικό-ιστορικό Είναι που σχετίζεται εξωτερικά με ένα απριωτικό-φορμαλιστικό Δέον δεν μπορεί παρά να είναι ποσοτική κι αυξητική. Το ερώτημα εδώ δεν είναι πως *Ον* και Δέον μετασχηματίζονται αμοιβαία μέσα στην ιστορία, αλλά πόσο το *Ον* πλησιάζει σε ένα Δέον που παραμένει στατικό. Όταν μιλάμε λοιπόν για σχέση εγγύτητας του Όντος προς το Δέον, μιλάμε για ποσοτική (αφηρημένη) σχέση.

Για τον Lukács ο Kant δεν λύνει το πρόβλημα της εξωτερικότητας της σχέσης του Όντος και του Δέοντος και το δίλημμα που αυτή προκαλεί (σχετικισμός ή κενός φορμαλισμός) απλώς το μεταθέτει την ενότητά τους στο μέλλον σε μία σχέση άπειρης προσέγγισης που ποτέ δεν ολοκληρώνεται. Ο Kant ελπίζει ότι μέσα στο χρόνο αυτά τα δύο θα συγκλίνουν ή ότι θα έπρεπε να συγκλίνουν, όμως μεταθέτοντας την σύγκλιση στο μέλλον ο Kant και οι νεοκαντιανοί «καθαγιάζουν» - για να χρησιμοποιήσουμε μία έκφραση του Lukács - *την καταστατική απόκλισή τους στο εδώ και τώρα*. Με αυτήν την έννοια η (νεο)καντιανή ηθική λειτουργεί ως ιδεολογία με την μαρξική έννοια: (αναγκαία και) ψευδής συνείδηση που αναπαράγει την αστική κοινωνία, περίπου όπως ο χριστιανικός Παράδεισος αναπαρήγε την φεουδαλική κοινωνία. Απ' ό,τι φαίνεται και οι δύο μορφές ιδεολογίας μεταθέτουν το πρόβλημα της δικαιοσύνης στο μέλλον αφήνοντας την παρούσα αδικία άθικτη.⁶³

Πριν περάσουμε στην σκοπιά του προλεταριάτου και στο πως και γιατί αυτή δύναται να υπερβεί την πραγματοποίηση της κατά Lukács αστικής συνείδησης ας πούμε δύο λόγια για το πως μεταφράζεται η κριτική του Lukács στον Kant στην περίπτωση του νεοκαντιανισμού της ΝΔ Σχολής. Έχουμε ήδη δει ότι στον βαθμό που οι αξίες γίνονται ο όρος δυνατότητας των ιστορικών επιστημών η εγκυρότητά τους παύει να μπορεί να αξιολογηθεί εμπειρικά-ιστορικά. Αυτές τώρα οι καθολικές αξίες που προηγούνται λογικά των ιστορικών επιστημών είναι βέβαια φορμαλιστικές. Σε αντίθεση με τον ηθικό νόμο δεν έχουν απέναντί τους μία αιτιοκρατική φύση στην οποία δεν μπορούν να εφαρμοστούν. Όμως ομοίως με τον Kant αυτές οι αξίες παραμένουν διαζευγμένες από την ιστορία και την εμπειρία: είναι αιώνιες και στατικές, μορφικές και αφηρημένες.

Με αυτήν την έννοια είναι πραγματοποιημένες: δεν νοούνται ως κάτι που προκύπτει εμμενώς από την εμπειρική ιστορική κοινωνία, μία κοινωνία που νοείται με όρους διαμεσολάβησης, σχεσιακής οντολογίας και συγκεκριμένης ολότητας. Οι καθολικές αυτές αξίες προηγούνται λογικά της ιστορίας και του πολιτισμού και δεν καθιστούν εφικτή μόνο την γνώση τους (μεθοδολογία) αλλά καθιστούν τον ίδιο τον πολιτισμό εφικτό (ας θυμηθούμε την υπερβατολογική φιλοσοφία του πολιτισμού του Windelband).

63 Ό.π, σελ. 230

Επομένως, αυτές οι καθολικά έγκυρες αξίες φυσικοποιούνται τόσο όσο φυσικοποιημένο είναι το φυσικό δίκαιο των θεωριών κοινωνικού συμβολαίου. Ο φορμαλιστικός δυϊσμός μορφής και περιεχομένου καθώς και αφηρημένου και συγκεκριμένου δεν επιτρέπουν στις αξίες να προκύψουν εμμενώς από το Ον, πρέπει πάντα να προηγούνται και να το συγκροτούν. Γι' αυτόν τον λόγο ακόμη κι αν αξιώνουν να καθοδηγούν την συγκεκριμένη πράξη είναι αναγκασμένες να λειτουργούν ως αφηρημένες και όχι ορισμένες αρνήσεις.

Και η ομοιότητα των προβλημάτων της πρακτικής φιλοσοφίας της ΝΔ Σχολής με εκείνα του Kant οφείλονται στην ομοιότητα της θεωρητικής φιλοσοφίας τους. Αυτό στο οποίο ομοιάζουν είναι ο αφηρημένος-φορμαλισμός τους, οι δυϊσμοί τους (δηλαδή η αντι-διαλεκτική τους προσέγγιση) ή εν ολίγοις η διαφορά τους από τον μαρξιστικό διαλεκτικό υλισμό: δεν βλέπουν διαλεκτικά την σχέση αφηρημένου-συγκεκριμένου, έννοιας και πράγματος, μορφής και περιεχομένου, Υποκειμένου κι Αντικειμένου, και όπως θα δούμε σύντομα, θεωρίας και πράξης. Η εξωτερική σχέση των εκάστοτε δύο όρων παράγει το πρόβλημα της λογικής προτεραιότητας μαζί με ανεπίλυτους δυϊσμούς που αναγκάζουν την σκέψη σε νοούμενα, αντινομίες και μεταθέσεις των προβλημάτων σε άλλα επίπεδα.

Ευελπιστούμε ότι μέχρι στιγμής η κριτική στον Kant και τον νεοκαντιανισμό της ΝΔ Σχολής ανέδειξε εμμενώς τα αδιέξοδά τους. Έχουμε ήδη δει πως κάθε μορφή πραγματοποιημένης συνείδησης μπορεί να αναχθεί στον τρόπο παραγωγής (υπερβατική κριτική). Τώρα θα περάσουμε στην σκοπιά του προλεταριάτου και την δυνατότητα της αποπραγμοποίησης της συνείδησης.

Γ) Οι Αντικειμενικοί Όροι Δυνατότητας της Αποπραγμοποίησης της Συνείδησης

Τι είναι με δύο λόγια η αποπραγμοποίηση της συνείδησης; Η υπέρβαση της αμεσότητας της συνείδησης διά της διαμεσολάβησης της μεμονωμένης στιγμής από τις υπόλοιπες στιγμές και από το όλον. Είναι τυχαίο το ποιες συνειδήσεις τείνουν να αποπραγμοποιούνται; Ο Lukács απαντάει πως όχι. Θεωρεί ότι αυτή η διαδικασία αποπραγμοποίησης έχει αντικειμενικό έρεισμα με τον ίδιο τρόπο που και η πραγμοποίηση της συνείδησης είναι αντικειμενικό και αναγκαίο φαινόμενο της εμπορευματικής κοινωνίας και των κοινωνικών της σχέσεων και μορφών.⁶⁴

Αν τώρα θέλουμε να φτάσουμε στο αληθές ή το όλον δεν πρέπει, όπως έχουμε ήδη δει, να παρακάμψουμε την αμεσότητα. Η ίδια η λουκατσιανή θεωρία της πραγμοποίησης δεν αντιμετωπίζει την (νεο)καντιανή πραγμοποιημένη συνείδηση ως τυχαίο και υποκειμενικό σφάλμα αλλά ως την αναγκαία μορφή φανέρωσης της ουσίας τόσο της πραγμοποιημένης συνείδησης όσο και της εμπορευματικής κοινωνίας. Θα αφήσουμε την συζήτηση για την μεθοδολογία του Lukács για τον επίλογο, όμως αυτό που ο ίδιος φανταζόμαστε ότι θα ισχυριζόταν είναι ότι μπορούμε να κάνουμε αναγωγή του (νεο)καντιανισμού στον τρόπο παραγωγής εφόσον έχουμε πρώτα διέλθει από την εμμενή κριτική του και την ανάδειξη των ανεπίλυτων αντινομιών και αδιεξόδων του. Αυτό σημαίνει ότι προκειμένου να διαμεσολαβήσουμε από την κοινωνική ολότητα τον (νεο)καντιανισμό ως μεμονωμένο συνειδησιακό-φιλοσοφικό κοινωνικό φαινόμενο πρέπει να λάβουμε τον νεοκαντιανισμό στην αμεσότητά του. Αν θέλουμε να είμαστε πιστοί στον Hegel, προκειμένου να μιλήσουμε για την ουσία του (νεο)καντιανισμού, πρέπει να διέλθουμε από την φαινομενολογία του. Και αυτό κάναμε μέχρι τώρα.

Ο Lukács φυσικά έχει πολύ καλή επίγνωση αυτής της επιστημολογικής και κοινωνικο-οντολογικής αρχής και το δηλώνει ρητά. Επομένως κι εφόσον θέλει να πραγματευθεί διαλεκτικά τόσο την αστική όσο και την προλεταριακή συνείδηση, πρέπει να φτάσει στην συνείδηση του προλεταριάτου ως τάξης κατά τον εαυτό της διά της φαινομενολογικής κριτικής της συνείδησης της αστικής τάξης, αλλά και της πραγμοποιημένης προλεταριακής. Η σκοπιά του προλεταριάτου στην πιο ανεπτυγμένη της μορφή λαμβάνει την αστική συνείδηση ως δική της αμεσότητα και φτάνει στην αυτοσυνειδησία της ουσίας της ως Υποκείμενο-Αντικείμενο της Ιστορίας διά της φαινομενολογικής κριτικής τόσο της αστικής συνείδησης όσο και του εαυτού της.

64 Ό.π, σελ. 231-243

Έχουμε ήδη δει ότι τόσο ο κεφαλαιοκράτης όσο και ο εργάτης ζουν στην ίδια εμπορευματική κοινωνία, η οποία συγκροτείται ως τέτοια από τις ίδιες σχέσεις και διαδικασίες. Όμως ο καθένας καταλαμβάνει διαφορετική αντικειμενική θέση στην ίδια διαδικασία και αυτό είναι που επιτρέπει στον Lukács να μιλήσει για σκοπιές. Η θέση λοιπόν του καθενός στην κοινωνικο-οικονομική διαδικασία καθορίζει το «κοινωνικό είναι» - όπως το ονομάζει - της κάθε τάξης και θεωρεί ότι «στο κοινωνικό είναι του προλεταριάτου εμφανίζεται επιτακτικότερα στο φως της ημέρας ο διαλεκτικός χαρακτήρας της ιστορικής διαδικασίας, και ο μεσολαβημένος χαρακτήρας κάθε στιγμής, που αποκτά την αλήθεια της, την αυθεντική της αντικειμενικότητα μόνο στην διαμεσολαβημένη ολότητα».⁶⁵ Ας δούμε αυτήν την διαδικασία λίγο αναλυτικότερα.

Η ουσία της όλης υπόθεσης είναι ότι ο εργάτης, ο οποίος πουλάει την εργατική του δύναμη ως εμπόρευμα στην αγορά, και κατ' επέκταση βιώνει τον εαυτό του ως εμπόρευμα, αντικειμενοποιείται ο ίδιος. Η αντικειμενοποίηση του εργασιακού υποκειμένου είναι η καρδιά της προβληματικής. Αλλά ας μην βιαστούμε να φτάσουμε στο αποτέλεσμα προσπερνώντας την διαδικασία. Αρχικά, σε ό,τι αφορά την ίδια την εργασιακή διαδικασία ο αστός και ο εργάτης την βιώνουν διαφορετικά. Ο αστός ως ιδιοκτήτης των μέσων παραγωγής και ενορχηστρωτής της παραγωγής έχει ένα κάποιο περιθώριο δράσης, εντός βέβαια πάντα των στενών ορίων της αγοράς. Εκείνος αποφασίζει τι θα παράξει και πως, ποιους θα προσλάβει, τι πρώτες ύλες θα αγοράσει κ.ο.κ. Επομένως ακόμη κι αν η υποκειμενική του επενέργεια στην αγορά είναι σημαντικά περιορισμένη, ακόμη κι αν η ελευθερία του είναι φαινομενική και η συνείδησή του πραγματοποιημένη, ο αστός βιώνει μία κάποια έστω φαινομενική *αυτενέργεια* στην εργασιακή του διαδικασία.

Ο βιομηχανικός εργάτης δεν βιώνει καμία αυτενέργεια· είναι απλό εξάρτημα της μηχανής. Η μηχανική-ορθολογική εργασιακή διαδικασία με την οποία έρχεται αντιμέτωπος κάθε μέρα ο εργάτης δεν ψεύδεται: εμφανίζεται έτοιμη κι ολοκληρωμένη στην αφηρημένη της μορφή και ο ίδιος αντιλαμβάνεται πόσο αντικαταστήσιμος είναι μπροστά σε αυτό το πραγματοποιημένο άθροισμα επιμέρους λειτουργιών. Εδώ οι αφηρημένες ποσότητες και η υπολογισιμότητα του εργαλειακού λόγου δεν μπορούν να κρυφτούν· εμφανίζονται γυμνές στα μάτια και το σώμα ακόμη του εργάτη. Όμως δεν είναι η εργασιακή διαδικασία εκείνη στην οποία ο Lukács ρίχνει το βάρος της ανάλυσής· αυτό ήταν κάτι σαν ορεκτικό. Τώρα θα δούμε ότι όπως στην εργασιακή διαδικασία, έτσι και στον χρόνο εργασίας ο εργάτης βιώνει την ποσοτικοποίηση των ποιότητων στο πετσί του.

Όπως είδαμε στο δεύτερο κεφάλαιο, η ανταλλακτική αξία συνίσταται στην ποσοτικοποίηση των ποιότητων των αξιών χρήσης απο μία πραγματική διαδικασία αφαίρεσης ώστε να καταστούν

65 Ό.π, σελ. 236.

ανταλλάξιμες. Αυτή η αφαιρετική διαδικασία εξομοίωσης ανόμοιων πραγμάτων βρίσκεται πίσω από τον φετιχισμό του εμπορεύματος και κατ' επέκταση την πραγματοποίηση. Για τον κεφαλαιοκράτη το αν ο εργάτης θα δουλέψει 8 ή 12 ή 16 ώρες νοείται ως καθαρά ποσοτικό και υπολογιστικό ζήτημα (μισθός, παραγωγή, κέρδος κ.ο.κ). Όμως για τον εργάτη αν θα δουλέψει 8 ή 12 ή 16 ώρες είναι αναμφίβολα ποιοτικό ζήτημα, διότι θα καθορίσει τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της ζωής του. Στο ζήτημα και την πάλη για τον εργάσιμο χρόνο έχουμε μία αποπραγματοποιητική για τον εργάτη διαδικασία: η αφηρημένη ποσότητα γίνεται συγκεκριμένη ποιότητα και οι φυσικοί νόμοι της αγοράς διαδικασιοποιούνται σε κοινωνικές σχέσεις οι οποίες ρυθμίζονται από την αυτενέργεια (σύγκρουση-πάλη) των κοινωνικών δρώντων.

Ο εργάτης - σε αντίθεση με τον αστό - είναι αναγκασμένος να σπάσει την ενατενιστική του στάση απέναντι στο αντικείμενό του προκειμένου να διεκδικήσει λιγότερες ώρες εργασίας και καλύτερες συνθήκες, διότι αν δεν το κάνει θα καταλήξει να *υποφέρει*. Επομένως, τόσο στην πάλη για τον χρόνο εργασίας όσο και στην εργασιακή διαδικασία έχουμε μία καθοριστική διαφορά του εργάτη με τον αστό που προκύπτει από την αντικειμενική τους θέση στην οικονομική διαδικασία: ό,τι επωφελεί τον αστό και ιδώνεται απ' αυτόν σε απόσταση (μηχανοποίηση της εργασίας, αύξηση του χρόνου εργασίας) ο εργάτης το βιώνει στο βαθιά στο πετσί του και αποτελεί γι' αυτόν κρίσιμο ζήτημα για την *ίδια του την ζωή*. Με άλλα λόγια, ό,τι από τον αστό βιώνεται ενατενιστικά με ποσοτικούς κι υπολογιστικούς όρους, ο εργάτης το αντιλαμβάνεται με ποιοτικούς όρους που δείχνουν πέραν της αμεσότητας της συνείδησης. Στην οικονομική διαδικασία ο εργάτης ωθείται να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του (την εργατική του δύναμη) ως εμπόρευμα μεταξύ εμπορευμάτων και το πολιτικό του πράττειν (π.χ απεργία) ως εφικτό και μάλιστα επιτακτικό.

Ετούτο εδώ το σημείο είναι κρίσιμο και κομβικό. Εδώ το υποκείμενο είναι αντικειμενοποιημένο και αντιλαμβάνεται πλέον τον εαυτό του όχι μόνο ως υποκείμενο, αλλά και ως αντικείμενο· ο εργάτης αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως *εμπόρευμα* ή με άλλα λόγια η συνείδηση ενός τέτοιου εργάτη είναι η *αυτοσυνειδησία του εμπορεύματος ή του αντικειμένου*.⁶⁶ Όταν διεκδικεί καλύτερο μισθό ή λιγότερες ώρες εργασίας, προσπαθεί με την αυτενέργειά του να αλλάξει την εμπορευματική σχέση στην οποία εισέρχεται με το σώμα του. Εδώ έχουμε μία θεμελιωδώς εγελιανή στιγμή: στην *πλήρη* του ταξική συνείδηση ο εργάτης είναι κάτι σαν το Απόλυτο: ενότητα-εν-διχασμό Υποκειμένου κι Αντικειμένου· και μάλιστα ως *πρακτικό* Υποκείμενο-Αντικείμενο. Αν η καθολική εμπορευματική παραγωγή και κυκλοφορία είναι η ουσία της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας, τότε στην αυτοσυνειδησία του ως εμπόρευμα, ο εργάτης γίνεται η αυτοσυνειδησία της εμπορευματικής

66 Ό.π, σελ. 244

κοινωνίας. Με άλλα λόγια, η εργατική τάξη είναι δι' εαυτήν η υποκειμενική πλευρά της αυτοσυνειδησίας του Αντικείμενου.

Φυσικά εμείς θα παραλείψουμε να ανασυγκροτήσουμε όλους τους αντικειμενικούς λόγους για τους οποίους οι παραγωγικές σχέσεις ωθούν το προλεταριάτο να γίνει τάξη κατά τον εαυτό της όπως ας πούμε η συγκεντροποίηση της παραγωγής σε μεγάλες παραγωγικές μονάδες και η όλη και περισσότερη κοινωνικοποίηση της χάριν στον αυξημένο καταμερισμό (συν)εργασίας εντός μονοπωλίου ή πως το ατομικό συμφέρον του εργάτη διέρχεται από την συλλογική συνδικαλιστική δράση. Αυτό που θέλαμε να πετύχουμε εδώ είναι να καταδείξουμε ότι αυτοί οι αντικειμενικοί λόγοι υπάρχουν, ότι είναι εμμενείς και αντικειμενικοί και ότι ταξική συνείδηση για τον εργάτη σημαίνει διαδικασιοποίηση και ολοποίηση των αντικειμένων της συνείδησής του, κατανόηση του εαυτού του ως κάτι σαν Απολύτου, ήτοι αποπραγμοποίηση.

Όμως αυτή η αποπραγμοποιητική συνειδητοποίηση από την εργατική τάξη ότι αποτελεί την αυτοσυνειδησία του Αντικείμενου, ότι δηλαδή η ίδια αποτελεί το Υποκείμενο-Αντικείμενο της Ιστορίας, *δεν συλλαμβάνεται στην ολότητά της εξαρχής και, κατά δεύτερον, δεν είναι αμιγώς θεωρητική αλλά και πρακτική διαδικασία.* Η διαδικασία μετάβασης από μια τάξη που υπάρχει αυτή τούτη σε μια τάξη που υπάρχει κατά τον εαυτό της πολύ *απέχει απ' το να είναι στιγμιαία, σύντομη ή ενατενιστική.* Η συνειδητοποίηση του εαυτού του ως εμπόρευμα είναι η *αφετηρία* μίας διαδικασίας κατά την οποία ο εργάτης ξεκινάει να διαμεσολαβεί την κάθε στιγμή απ' όλες τις υπόλοιπες μέχρι να ολοκληρώσει την διαδικασία ανασυγκρότησης της συγκεκριμένης ολότητας στην οποία ο ίδιος εντάσσεται.

Παράλληλη ή, για να το πούμε σαφέστερα, αλληλοδιαπλεκόμενη με αυτήν την θεωρητική διαδικασία κινείται και η πρακτική διαδικασία μετασχηματισμού του Αντικείμενου. Εφόσον στον μαρξισμό η σχέση θεωρίας και πράξης είναι διαλεκτική και δεν παραλύει από τους (νεο)καντιανούς δυϊσμούς και τον ενατενισμό της πραγματοποιημένης συνείδησης, η διαδικασία θεωρητικής γνώσης του Αντικείμενου είναι και διαδικασία πρακτικού μετασχηματισμού του με τον ίδιο τρόπο που ο πρακτικός μετασχηματισμός του Αντικείμενου τροφοδοτεί την θεωρητική του γνώση. Με απλά λόγια η πρακτική της απεργίας διδάσκει την μαρξιστική θεωρία όσο η θεωρία διδάσκει στην εργατική τάξη την απεργιακή πρακτική.

Βέβαια ο Lukács φροντίζει να ξεκαθαρίσει τι είδους ταξική συνείδηση είναι εκείνη της εργατικής τάξης. Δεν αναφέρεται ούτε σε μία ήδη υπάρχουσα *εμπειρική* συνείδηση, ούτε σε μία *νομοτελειακή* συνειδητοποίηση από το προλεταριάτο της θέσης του στην οικονομική διαδικασία. Αυτό που περιγράφει είναι *αναγκαίες και όχι ικανές συνθήκες.* Επομένως αναφέρεται σε μία αντικειμενική δυννητικότητα μετάβασης της εργατικής τάξης από τάξη αυτή τούτη σε τάξη κατά τον εαυτό της. Αυτή η

δυνητικότητα παίρνει σάρκα και οστά στην διαδικασία όπου το προλεταριάτο υπερβαίνει την αμεσότητα της πραγματοποιημένης συνείδησης και κινείται θεωρητικο-πρακτικά προς τον μετασχηματισμό της συγκεκριμένης ολότητας. Εδώ θα σχολιάζαμε ότι η σοσιαλιστική επανάσταση είναι η ολοκλήρωση της διαδικασίας ολοποίησης του πράττειν καθώς αποβλέπει στο να μετασχηματίσει το κοινωνικό όλον στο σύνολό του· ένα τέτοιο ολιστικό πράττειν είναι φυσικά απόδειξη και του ολιστικού νοείν που κατ' ανάγκη βρίσκεται από πίσω του. Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθεί κάτι που μπορεί να φαίνεται προφανές, αλλά δεν πρέπει να παραλείπεται. Για τον Lukács δεν μπορεί μόνο ένας εργάτης να υπερβεί την πραγματοποίηση (άλλωστε ούτε ο Marx ούτε ο ίδιος ήταν εργάτες)· με δύο λόγια, η σκοπιά του προλεταριάτου δεν μπορεί να υιοθετηθεί μόνο από προλετάριους.

Σε ετούτη την εργασίας έχουμε προσπαθήσει να δώσουμε έμφαση στον αντικειμενικό και αναγκαίο χαρακτήρα του φετιχισμού του εμπορεύματος και της πραγματοποίησης της συνείδησης. Τώρα θα δούμε λίγο καλύτερα τον αντικειμενικό και αναγκαίο χαρακτήρα της διαδικασίας αποπραγμοποίησης. Εδώ αναγκαίος δεν σημαίνει νομοτελειακός, αλλά ότι η δυνατότητα της διαδικασίας αποπραγμοποίησης διαθέτει την δική της αντικειμενική λογική· μία λογική που προκύπτει αναγκαία από τις καθολικευμένες εμπορευματικές κοινωνικές σχέσεις.⁶⁷

Έχουμε ήδη δει πως η εμπορευματική μορφή αποτελεί αντιφατική ενότητα χρηστικής και ανταλλακτικής αξίας και πως η ποσοτικοποίηση και μετρησιμότητα των αξιών χρήσης προϋποθέτει μία αφαιρετική διαδικασία που βρίσκεται στον πυρήνα των ανταλλακτικών σχέσεων της εμπορευματικής κοινωνίας και καθιστά αναγκαία μορφή φανέρωσης των σχέσεων μεταξύ ανθρώπων τις σχέσεις μεταξύ πραγμάτων. Είδαμε επίσης πως η πραγματοποίηση προϋποθέτει και αναπαράγει την καθολίκευση των εμπορευματικών σχέσεων και πως οι προνεωτερικές κοινωνίες χάριν της απουσίας της φετιχιστικής φανέρωσης των εμπορευματικών σχέσεων ήταν πιο διαφανείς για τα υποκείμενά της στην αμεσότητά τους. Ο δούλος αντιλαμβάνεται την σχέση του με τον δουλοκτήτη του ως άμεσα δοσμένη, ως διαφανή και προσωπική σχέση ακόμη κι αν την αντιλαμβάνεται ως φυσική.

Έχουμε επίσης δει πως στην μαρξική θεωρία της αξίας το αντικείμενό μας δεν είναι υποστάσεις ή πραγμοειδή αντικείμενα, αλλά σχέσεις και συγκεκριμένα *μορφές*. Είδαμε την εμπορευματική μορφή, την αξιακή μορφή και την χρηματική μορφή. Υπενθυμίζουμε ότι μορφές έχουμε ακριβώς διότι το αντικείμενό μας συγκροτείται από το σύνολο των *σχέσεων* εντός του οποίου τοποθετείται και κατ' επέκταση *μορφοποιείται*. Κάτι καθίσταται εμπόρευμα όχι λόγω των συγκεκριμένων υλικών ιδιοτήτων του (αξία χρήσης/προϊόν), αλλά εξαιτίας των κοινωνικών σχέσεων που αφαιρούν από αυτές (ανταλλακτική αξία) - αλλά και τις διατηρούν ανηρημένες - ώστε να συγκροτήσουν την εμπορευματική

67 Ό.π, σελ. 245-260

μορφή. Αν θέλαμε να συνοψίσουμε ετούτη την διπλή διαδικασία από την μία «εκμορφισμού» του προϊόντος/αντικειμένου σε εμπορευματική μορφή και από την άλλη καθολίκευσης των (πραγματικών) αφαιρετικών διαδικασιών που το καθιστούν κοινωνική μορφή, θα λέγαμε ακολουθώντας τον Marx και τον Lukács ότι έχουμε έναν *εκκοινωνισμό των αυτοφυών σχέσεων*.

Τι θα μπορούσε να σημαίνει κάτι τέτοιο; Ότι προνεωτερικές σχέσεις κυριαρχίας δεν είναι κοινωνικές; Όχι βέβαια, αυτό που σημαίνει είναι ότι οι προνεωτερικές σχέσεις κυριαρχίας είναι *άμεσες*. Εδώ αυτοφυείς και φυσικές σχέσεις σημαίνει κοινωνικές σχέσεις κυριαρχίας που εμφανίζονται άμεσα στο υποκείμενά τους ως αυτό που είναι: σχέσεις κυριαρχίας μεταξύ ανθρώπων. Και αυτές οι σχέσεις κυριαρχίας φυσικοποιούνται επίσης άμεσα ως τέτοιες: είτε πρόκειται για κυριαρχία καθαγιασμένη απ' τον Θεό ή την παράδοση είτε μιλάμε για κάποιο είδος φύσει δουλείας, οι προνεωτερικές σχέσεις κυριαρχίας δεν είναι μόνο άμεσα προσωπικές, αλλά και άμεσα φυσικοποιημένες ως σχέσεις μεταξύ ανθρώπων. Δεν είναι ότι εδώ απουσιάζει η διαμεσολάβηση, αλλά ότι η αμεσότητα της συνείδησης συλλαμβάνει τα άμεσα αντικείμενά της ευθύτερα.

Εκκοινωνισμός επομένως εδώ σημαίνει εκείνο το είδος των κοινωνικών σχέσεων, που ακριβώς επειδή είναι *αφηρημένες μορφές* και γι' αυτόν τον λόγο, όπως έχουμε δει, *είναι αόρατες*, εγκαθιδρύουν σχέσεις κυριαρχίας *έμμεσα*. Εδώ η κυριαρχία τάξης επί τάξης δεν είναι άμεσα φανερή, αλλά διαμεσολαβημένη, μυστικοποιημένη και συσκοτισμένη από αφηρημένες κοινωνικές μορφές (εμπορευματική, χρηματική μορφή κ.ο.κ) και οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε αντίθεση με την προνεωτερικότητα εμφανίζονται ως σχέσεις μεταξύ πράγματων.

Τώρα, και σε αντίθεση με την πολλαπλότητα των προνεωτερικών σχέσεων εξάρτησης, αν δεχθούμε ότι η εμπορευματική μορφή είναι η καθολική και ομοιογενής κοινωνική μορφή παραγωγής στην ανεπτυγμένη κεφαλαιοκρατική κοινωνία, ο εργάτης που εμπορευματοποιεί τον εαυτό του εμπορευματοποιώντας την εργατική του δύναμη καθίσταται ταυτόχρονα υποκείμενο και *η αντικειμενοποιημένη καθολική μορφή κοινωνικών σχέσεων της εμπορευματικής κοινωνίας*. Επομένως δεν είναι απλώς σε θέση να κατανοήσει δυνητικά την εμπορευματική μορφή επειδή είναι και ο ίδιος εμπόρευμα, αλλά να κατανοήσει και την *καθολική κοινωνική σχέση* που διαμεσολαβεί την κοινωνική ολότητα στην οποία βρίσκεται. Η καθολικότητα των ανταλλακτικών-εμπορευματικών σχέσεων στον τρόπο παραγωγής είναι αυτό που επιτρέπει την καθολικότητα της γνώσης των κοινωνικών σχέσεων, ενώ ένας δουλολάροικος δεν κατανοεί με τον ίδιο τρόπο τις σχέσεις ευγενή με ευγενή ή ευγενή με αυτοκράτορα.⁶⁸

68 Ό.π., σελ. 260.

Μέριμνά μας σε τούτη την σύντομη σύγκριση μεταξύ προνεωτεरिकού και νεωτεरिकού υποτελή δεν είναι να επαναλάβουμε πως ο εργάτης είναι υποκειμενική πλευρά της αυτοσυνειδησίας του Αντικειμένου, αλλά να αναδείξουμε αυτό που ισχυριστήκαμε παραπάνω: ότι αυτή η διαδικασία είναι *διαλεκτική*. Εδώ ο εργάτης φθάνει δυνητικά στην αποπραγμοποίηση της συνειδησής του *όχι παρά* το φαινόμενο της πραγμοποίησης, αλλά *ακριβώς επειδή τοποθετείται στον πυρήνα της*. Ακριβώς επειδή ο ίδιος υφίσταται σε όλη της την βιαιότητα την πραγμοποίηση του εαυτού του, όχι μόνο στην μηχανοποιημένη εργασιακή διαδικασία, την γραφειοκρατία ή το δίκαιο, αλλά και στο γεγονός ότι *καθίσταται ο ίδιος ένα πράγμα*, ένα εμπόρευμα προς αγοραπωλησία στην αγορά· ακριβώς επειδή *διέρχεται της πραγμοποίησης* έχει το επιστημολογικό πλεονέκτημα να προχωρήσει σε προσδιορισμένη άρνησή της στην συνειδησή του. Και τι θα ήταν προσδιορισμένη άρνησή της;

Όπως για τον φετιχισμό του εμπορεύματος και την πραγμοποίηση, έτσι ευελπιστούμε ότι έγινε σαφές και για την δυνατότητα της αποπραγμοποίησης ότι *είναι αντικειμενική ιδιότητα* της εμπορευματικής κοινωνίας που εντοπίζεται στις πραγματικές σχέσεις παραγωγής. Αν το προλεταριάτο διαθέτει ένα επιστημολογικό προνόμιο έναντι της αστικής τάξης σε ό,τι αφορά την πραγμοποίηση χάριν στην *αντικειμενική του θέση στην οικονομική διαδικασία*, είναι η ίδια η οικονομική διαδικασία σε όλη της την αντικειμενικότητα που καθιστά εφικτή την δυνατότητα αυτής της επιστημολογικής προοπτικής. Με αυτήν την έννοια συνειδησιακές μορφές όπως η πραγμοποιημένη και η αποπραγμοποιημένη συνείδηση, ανάγονται, στο τέλος της ημέρας, στις *ίδιες* αντικειμενικές κοινωνικές μορφές (π.χ αξιακή μορφή και έκφραση)· αυτό που αλλάζει είναι θέση από την οποία βιώνονται. Η δυνατότητα κριτικής του νεοκαντιανισμού ως πραγμοποιημένη συνείδηση, προκύπτει κατ' επέκταση από τις *ίδιες* κοινωνικές διαδικασίες που παράγουν την πραγμοποιημένη συνείδηση του νεοκαντιανισμού.

Σε αυτό το σημείο ευελπιστούμε ότι έχουμε τεκμηριώσει τρεις θέσεις: (1) ότι η πραγμοποιημένη συνείδηση (φορμαλισμός, αμεσότητα, κατατεμαχισμός) είναι αναγκαίο να υπάρχει στην εμπορευματική κοινωνία και ότι, παράλληλα, ο (νεο)καντιανισμός αποτελεί πραγμοποιημένη συνείδηση, (2) ότι υπάρχουν αντικειμενικές κοινωνικές συνθήκες που καθιστούν εφικτή την δυνατότητα της αποπραγμοποίησης, και (3) ότι η αποπραγμοποίηση συνίσταται στην άρση της αμεσότητας στην συνείδηση, στην διαμεσολάβηση κάθε στιγμής (εφόσον πλέον νοείται ως στιγμή) του κοινωνικού από την κοινωνική ολότητα και στην διαδικαιοποίηση (και σχεσιοποίηση) αυτού που στην αμεσότητά του εμφανιζόταν (αναγκαία) ως μεμονωμένη κι απομονωμένη, εξωτερικά σχετιζόμενη πραγμοειδής υπόσταση.

Τώρα θα κλείσουμε ετούτο το τελευταίο υποκεφάλαιο του τελευταίου κεφαλαίου με την πραγμάτευση της ίδιας της έννοιας του γεγονότος,⁶⁹ μια έννοια που ο Lukács θεωρεί ότι είναι η ύψιστη μορφή πραγματοποίησης και που κατά την γνώμη μας αποτελεί την πιο αιχμηρή, καίτοι έμμεση, κριτική σε ολόκληρη την καντιανή παράδοση, διότι χτυπάει ευθέως στην καρδιά της. Τι είναι κατά Lukács ένα γεγονός; Είναι αυτό το είδος εμπειρίας και αντίληψης το οποίο, αφενός, εμφανίζει το αντικείμενό του ως μεμονωμένο και ξεχωριστό από τα υπόλοιπα γεγονότα, και, αφετέρου, το νοεί στην αμεσότητά του. Για να το πούμε στην εγγελιανή γλώσσα, το γεγονός ως έννοια είναι αποτέλεσμα του τεμαχισμού που επιτελεί η διάνοια. Η έννοια του γεγονότος θεωρείται η ύψιστη μορφή πραγματοποίησης διότι ως έννοια συγκροτείται με όρους αφαίρεσης και παγιώνει μία κατάσταση πραγμάτων, με τρόπο ώστε να την αποκόπτει από την συγκεκριμένη ολότητα στην οποία εντάσσεται, όπως και να την απο-υποκειμενοποιεί, να την αλλοτριώνει από το Υποκείμενό της καθώς αποκρύπτει ότι κάθε αντικειμενικό γεγονός είναι Αντικείμενο ενός πράττοντος Υποκειμένου.

Αν τώρα πραγματοποίηση σημαίνει αμεσότητα της συνείδησης και καταστατική μερικότητα των εξωτερικά σχετιζόμενων αντικειμένων της, όσο και ενατενιστική στάση απέναντι σε μία (έστω εννοιολογική) υπόσταση που θεωρείται δοσμένη, τότε η έννοια του γεγονότος και της δοσμένης του φύσης, δηλαδή της *γεγονικότητάς* του, θα λέγαμε είναι όρος δυνατότητας κάθε υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Διότι είτε μιλάμε για την δοσμένη εμπειρία του Kant ή τις δοσμένες φυσικές επιστήμες του Μαρβούργου ή τις δοσμένες ιστορικές επιστήμες κι αξίες της ΝΔ Σχολής, όλοι τους μοιράζονται κάτι κοινό: λαμβάνουν το αντικείμενό τους ως *δοσμένο, ως γεγονός*. Η εγκυρότητα είτε της εμπειρίας είτε των επιστημών, το έχουμε δει, *δεν αμφισβητείται*: οι καθολικές αξίες του Rickert, λ.χ., *πρέπει* να ληφθούν ως δοσμένες αν είναι να αποφευχθεί ο ριζικός σχετικισμός.

Δουλειά λοιπόν της υπερβατολογικής φιλοσοφίας δεν είναι να αξιολογήσει επιστημικά είτε την εμπειρία είτε τις επιστήμες, αλλά να βρει *τους όρους εγκυρότητας μιας εμπειρίας ή μίας επιστήμης της οποίας η εγκυρότητα θεωρείται γεγονός*. Η ίδια η επιστήμη *γεγονοποιείται*. Επομένως, όρος δυνατότητας της υπερβατολογικής φιλοσοφίας είναι η γεγονικότητα του γεγονότος (του δοσμένου) ή καλύτερα *η ίδια η έννοια του γεγονότος*. Χωρίς την πραγματοποιητική αμεσότητα δεν υπάρχει ούτε γεγονικότητα ούτε γεγονός. Ας ακολουθήσουμε τώρα την λογική πορεία: αν η έννοια του γεγονότος είναι η ίδια μία πραγματοποιημένη έννοια και η πραγματοποίηση είναι το αποτέλεσμα (όσο και μηχανισμός αναπαραγωγής) μίας εμπορευματικής κοινωνίας καθολικευμένων εμπορευματικών σχέσεων, τότε οι όροι δυνατότητας και η ουσία της υπερβατολογικής φιλοσοφίας ανάγονται στο τέλος της ημέρας στις κοινωνικές σχέσεις και μορφές του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Χωρίς πραγματική

69 Ό.π, σελ. 275-279

αφαιρετική διαδικασία συγκρότησης της εμπορευματικής μορφής δεν θα είχαμε ούτε αφηρημένο
φορμαλισμό ούτε γεγονικότητα.

Επίλογος

Αν δεχθούμε ότι ο Karl Marx έχει δίκιο για την εμπορευματική μορφή και τον φετιχισμό του εμπορεύματος, τότε μάλλον πρέπει να δεχθούμε ότι ο αφηρημένος φορμαλισμός του (νεο)καντιανισμού είναι ένα αντικειμενικό και αναγκαίο συνειδησιακό φαινόμενο μίας πραγματοποιούσας κοινωνίας. Φυσικά τα ερωτήματα που μπορούμε να θέσουμε στον εαυτό μας είναι πολύ περισσότερα απ' εκείνα που μπορούμε να απαντήσουμε. Τι μας εγγυάται την ορθότητα της μαρξικής θεωρίας της αξίας; Τι μας εγγυάται ότι έχουμε ταυτότητα Νοεΐν και Είναι στην περίπτωση του; Πως ξέρουμε ότι η απάντηση ενός νεοκαντιανού στην εμμενή κριτική των αντινομιών από τον Lukács δεν θα ικανοποιούσε τις ανάγκες της διάσωσής τους; Ύστερα, ακόμη κι αν ο Lukács έχει δίκιο στην κριτική τού νεοκαντιανισμού συγκεκριμένα, τι είναι αυτό που μας επιτρέπει να γενικεύσουμε ευθύς αμέσως την κριτική αυτή σε ένα πρόβλημα του μεθοδολογισμού εν γένει όπως σκοπεύαμε εξαρχής;

Η διπλωματική αυτή εργασία έχει λοιπόν πολλές προϋποθέσεις η ίδια: αρχικά την εγκυρότητα και αλήθεια της μαρξικής θεωρίας της αξίας, η οποία στηρίζει στην πλάτη της εκείνη της πραγματοποίησης, η οποία με την σειρά της θεμελιώνει την ιδέα ότι αφηρημένος-φορμαλισμός στην νεοκαντιανή επιστημολογία είναι αναγκαία και ψευδής συνείδηση. Προϋποθέτει ότι ο Karl Marx λοιπόν ή ο Georg Lukács δεν πέφτουν θύματα μεθοδολογισμού: ότι εδώ μέθοδος και αντικείμενο πράγματι αλληλοσυγκροτούνται και αλληλομετασχηματίζονται σε διαλεκτική σχέση στο έργο τους. Όμως στο πρώτο κεφάλαιο του *Κεφαλαίου*, το οποίο εμείς επιλέξαμε ως θεμέλιο της εργασίας μας, δεν βλέπουμε τον Marx να ακολουθεί ρητά και εμφανώς μία τέτοια διαλεκτική επιστημολογική διαδικασία· έχουμε μόνο την έκθεση της έρευνας. Ακόμη κι αν αυτή η διαλεκτική σχέση μεθόδου κι αντικειμένου υπάρχει, μένει ακόμη να καταδειχθεί. Ύστερα, η Gillian Rose αν και αναγνωρίζει την κριτική του Lukács στον νεοκαντιανισμό, θεωρεί ότι και ο ίδιος πέφτει θύμα της αβύσσου που τόσο πολύ και με τόση οξυδέρκεια κοίταξε στα μάτια. Ας αναφέρουμε ως μία μικρή προκαταρκτική ένδειξη της «ενοχής» του Lukács για μεθοδολογισμό τον τρόπο που ξεκινάει το πρώτο δοκίμιο του βιβλίου του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*:

Ο Ορθόδοξος Μαρξισμός, επομένως, δεν υπονοεί μια μη κριτική αποδοχή των αποτελεσμάτων των ερευνών του Marx. Δεν είναι η 'πίστη' σε αυτήν ή εκείνη την θέση, ούτε επεξήγηση ενός 'ιερού' βιβλίου. Αντιθέτως, η

ορθοδοξία αναφέρεται αποκλειστικά στην μέθοδο. Είναι η επιστημονική πεποίθηση ότι ο διαλεκτικός υλισμός είναι η οδός προς την αλήθεια [...]»⁷⁰

Άρα για τον Lukács ο διαλεκτικός υλισμός είναι απλώς μέθοδος χωρισμένη από το αντικείμενό της; Δεν μπορούμε βεβαίως να ελέγξουμε σε μία διπλωματική εργασία εξαντλητικά όλες τις προϋποθέσεις της· δεν μπορούμε καν να εξετάσουμε κριτικά τον ίδιο τον György Lukács. Άλλωστε, το είπαμε και στην εισαγωγή, η γνώση ξεκινάει κατ' ανάγκη πάντα *in medias res*.

Όμως ασχέτως των προϋποθέσεων της θέσης μας, είναι το πρόβλημα με το οποίο αναμετρηθήκαμε εμμέσως καθ' όλη την διάρκεια του κείμενου αυτό που οφείλει να επιστρέψει στο επίκεντρο της προσοχής μας: Πώς γίνεται να γνωρίσω το πραγματικό και συγκεκριμένο αντικείμενό μου στις κοινωνικές επιστήμες χωρίς να εφαρμόσω μία προηγηθείσα και εξωτερικά σχετιζόμενη φορμαλιστική μέθοδο σε αυτό; Ταυτόχρονα, πως γίνεται χωρίς μία οποιαδήποτε προϋπάρχουσα επιστημολογία και μέθοδο να γνωρίσω το αντικείμενό μου;

Αν δεχθούμε την θεωρία της πραγμοποίησης, βλέπουμε ξεκάθαρα πως το αντικείμενό μας (η εμπορευματική κοινωνία) το ίδιο στην αντικειμενικότητα και ιστορικότητα του καθόρισε τους ιστορικο-κοινωνικούς όρους δυνατότητας της νεοκαντιανής σκέψης. Αν η νέο-καντιανή φιλοσοφία που αξιώνει να είναι επιστημολογία της κοινωνίας (ΝΔ Σχολή), εξαρτάται από την κοινωνία την ίδια και από μία άλλη γνώση της κοινωνίας (πραγμοποίηση), τι μας εγγυάται ότι και η πραγμοποίηση, αυτή η δεύτερη γνώση της κοινωνίας δεν εξαρτάται με την σειρά από μία άλλη, τρίτη γνώση της κοινωνίας; Εδώ φαίνεται μία γνώση της κοινωνίας να προϋποθέτει μία άλλη γνώση της κοινωνίας και κάθε γνώση της γνώσης να προϋποθέτει πάλι γνώση της κοινωνίας. Επομένως κάθε γνώση του Είναι - που είναι όρος δυνατότητας της γνώσης του Νοείν - προϋποθέτει με την σειρά κάποια γνώση του Νοείν.

Σε μία περίπτωση που αναλαμβάνουμε να εισέλθουμε σε αυτήν την κυκλικότητα βρισκόμαστε στην επικράτεια ενός είδους μετα-κριτικής φιλοσοφίας, όπου αναζητούμε τους γνωσιακούς όρους δυνατότητας (φετιχισμός του εμπορεύματος/πραγμοποίηση) που καθορίζουν τους όρους δυνατότητας της επιστημολογίας του αντικειμένου (νεοκαντιανισμός). Ψάχνουμε εναλλάξ τους κοινωνικο-οντολογικούς όρους δυνατότητας γνώσης του Νοείν και τους επιστημολογικούς όρους δυνατότητας γνώσης του Είναι. Οπότε είτε θα καταλήξουμε σε μία ιδιαίτερη και ίσως ανώτερη μορφή

70 György Lukács, «What is Orthodox Marxism?», στο *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, μτφρ. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: MIT Press, 1971), σελ. 1

μεθοδολογισμού (διαλεκτικός υλισμός ως μέθοδος) ή θα βρεθούμε να κυνηγάμε μετα-κριτικά την ουρά μας επ' άπειρον ή - και αυτό είναι που προτείνει η Gillian Rose - θα βρούμε έναν τρόπο να πετύχουμε μία εγγελιανού τύπου θεωρησιακή ενότητα μεθόδου και αντικειμένου χωρίς επιστημολογική αφετηρία και κατάληξη.

Είτε δεχθούμε ότι πέτυχε ή απέτυχε η προσπάθεια να βρούμε τους κοινωνικο-οντολογικούς όρους δυνατότητας μίας φιλοσοφίας που αναζητά τους επιστημολογικούς και μεθοδολογικούς όρους δυνατότητας των ιστορικών επιστημών, αυτό που ελπίζουμε ότι καταφέραμε είναι να ικανοποιήσαμε τον τίτλο της εργασίας μας: ότι καταδείξαμε δηλαδή πειστικά και με ευκρίνεια την ύπαρξη ενός προβλήματος. Οι κριτικές φιλοσοφίες θα συναντούν επ' άπειρον την δική τους κριτική μέχρι να βρεθεί ένας τρόπος η κοινωνική θεωρία να παραγάγει την επιστημολογία της και η επιστημολογία της κοινωνικής θεωρίας να παράγει την κοινωνική της θεωρία χωρίς άλλες υπερβατικές προϋποθέσεις και προϋποτιθέμενους όρους δυνατότητας που βρίσκονται εκτός της σχέσης μεθόδου-αντικειμένου. Να βρεθεί με λίγα λόγια μία επιστημολογία μέθοδος των κοινωνικών επιστημών, η οποία αναδύεται εμμενώς μέσα από το αντικείμενό της όσο κι ένα αντικείμενο που μετασχηματίζει την επιστημολογία και την μέθοδο της με τις οποίες νοείται και γνωρίζεται.

Αυτό θεωρούμε ότι προσπαθεί να κάνει ο ίδιος ο Hegel στο κλασικό του έργο του όπου η συνείδηση και το αντικείμενό της μετασχηματίζονται αμοιβαία και εμμενώς από την σχέση τους. Και αυτό θεωρούμε ότι προσπαθεί να κάνει και η Gillian Rose στην δική της επανανάγνωση του Hegel αρνούμενη να δεχθεί ότι υπάρχει η στιγμή εκείνη όπου η συνείδηση και το αντικείμενο της συμφιλιώνονται οριστικά· όπου υπερβαίνουμε οριστικά την φάση της φαινομενολογίας του Είναι για να περάσουμε στην οντολογία ενός ταυτού Υποκειμένου-Αντικειμένου. Όμως η Rose δεν απαρνείται την δυνατότητα συμφιλίωσης συνείδησης και αντικειμένου, όπως κάνει ο Adorno, χωρίς ταυτόχρονα να απαρνείται και τον ίδιο τον Adorno· αντιθέτως τον διασώζει καθώς τον αναιρεί.

Αν η γνώση του Είναι διέρχεται από την φαινομενολογία του, τότε το εγχείρημα της γνώσης διέρχεται από την μη-ταυτότητα έννοιας και αντικειμένου χωρίς όμως να σταματά εκεί όπως κάνει ο Adorno: γνώση του Αντικειμένου γίνεται η γνώση της μη-γνώσης του. Η γνώση περί μη-γνώσης του Αντικειμένου είναι η γνώση των υποκειμενικών και αντικειμενικών όρων λόγω των οποίων το Αντικείμενο διαστρεβλώνεται στην νόηση μας. Εδώ δεν καταγγέλλουμε απλώς την μη-ταυτότητα Νοείν και Είναι, αλλά φτάνουμε στο Είναι διερχόμενοι από της αντιφάσεις της φαινομενολογίας του, διερχόμενοι από την μη-ταυτότητα των εννοιών μας με το Είναι.

Με αυτήν την έννοια, αν είναι να μιλήσουμε και λίγο πιο συγκεκριμένα, στην λεγόμενη «θεωρησιακή ταυτότητα» της Rose, ο Marx για παράδειγμα θα έπρεπε να ξεκινήσει από την

φαινομενολογία του φετιχισμού το εμπορεύματος και διερχόμενος από τις αντιφάσεις της φετιχιστικής αντίληψης να φτάσει στην θεωρία της αξίας. Έτσι ο Marx δεν θα εκκινούσε από μια εγελιανού τύπου ταυτότητα Νοείν και Είναι που *προϋποτίθεται* αν είναι να κάνει κανείς απευθείας οντολογία του εμπορεύματος. Θα εκκινούσε από την φαινομενολογία του εμπορεύματος (μη-ταυτότητα Υποκειμένου κι Αντικειμένου) και διά της γνώσης του φετιχισμού του ως μη-γνώση του εμπορεύματος θα έφτανε στην ουσία του εμπορεύματος. Εδώ η επιστημολογική κατεύθυνση είναι αντεστραμμένη: δεν ξεκινάμε από την οντολογία την εμπορευματικής μορφής ώστε σε δεύτερο χρόνο να εξηγήσουμε την φαινομενολογία της, αλλά ξεκινάμε από την φαινομενολογία της και μόνο εφόσον έχουμε διανύσει την εμμενή κίνηση από τις αντιφάσεις και τα αδιέξοδα της σύλληψης του φαινομένου (μη-ταυτότητα έννοιας και πράγματος) κατευθυνόμαστε προς το ίδιο το εμπόρευμα.

Μας φαίνεται ότι μία τέτοια επιστήμη θα ήταν πράγματι απροϋπόθετη επιστήμη με τον ίδιο τρόπο που έχουμε την αίσθηση ότι η θεωρία της εμπορευματικής μορφής στο *Κεφάλαιο* προϋποθέτει μία – μάλλον υπερβατική κι ανιστορική – οριστική συμφιλίωση Νόησης και Είναι· ως εάν η Νόηση, οι έννοιες, οι μέθοδοι και οι επιστημολογίες της να μην χρειάζεται άλλο να μετασχηματίζονται μαζί με τον μετασχηματισμό του Είναι. Αυτό που προκρίνει η Rose σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο δεν είναι απλώς μια ανοιχτότητα της διαλεκτικής και μία διαλεκτική φαινομενολογία, είναι ένα είδος συμφιλίωση με την μη-συμφιλίωση: για παράδειγμα, ο φετιχισμός του εμπορεύματος δεν θα εξαφανισθεί ποτέ από τις εμπορευματικές κοινωνίες και η γνώση του εμπορεύματος δεν θα έρθει όταν κάνουμε *Aufhebung* τις αρνήσεις και τις αντιφάσεις σε μία εγελιανού τύπου θετική διαλεκτική· εδώ η γνώση του εμπορεύματος *δεν έπεται* της αρνητικής στιγμής: γνώση είναι η γνώση της αρνητικής στιγμής και ουσία του είναι η γνώση της ψευδούς φανέρωσής του.

Αν ο Adorno παραπονέθηκε ότι η εγελιανή διαλεκτική με τις *Aufhebungen* της ακρωτηριάζει κάτι από το Αντικείμενο, τότε η Rose προτείνει να γνωρίσουμε το Αντικείμενο διά της γνώσης του ακρωτηριασμού του. Όχι όμως να μιλήσουμε απλώς για τον ακρωτηριασμό τον ίδιο όπως θα ήθελε ο Adorno, αλλά αναστοχαζόμενοι τον ακρωτηριασμό να φτάσουμε χάριν σε αυτόν στο υπόλοιπο σώμα. Αντίστοιχα, η μη-ταυτότητα έννοιας και πράγματος, Νοείν και Είναι, Υποκειμένου κι Αντικειμένου, δεν είναι εδώ όπως στον Adorno το όριο, το ανυπέρβλητο τείχος, *αλλά η οδός*. Με αυτήν την έννοια, συμφιλίωση με την μη-συμφιλίωση δεν είναι η παραίτηση από την γνώση και ο ηθικός θρήνος, αλλά η συμφιλίωση με το γεγονός ότι το Απόλυτο θα συνεχίζει να αυτοδιχάζεται επ' αόριστον χωρίς να ολοκληρώνεται ποτέ η ταύτιση Υποκειμένου κι Αντικειμένου, ότι δεν υπάρχει «τελευταίο κεφάλαιο» για το βιβλίο της φαινομενολογίας του Είναι, ότι είναι δογματισμός να ξεκινάμε απευθείας με την οντολογία και ότι θα πρέπει να συνεχίσουμε να κάνουμε επ' άπειρον την φαινομενολογία του Είναι· σε

πρακτικό επίπεδο, ότι όσο θα υπάρχουν ανθρώπινες κοινωνίες και διαπροσωπικές σχέσεις η ανάγκη για ηθική και πολιτική θεωρία δεν θα εκλείψει ποτέ.

Γλωσσάρι

Αξιακά Σχετιζόμενη — Value Relevant — wertbeziehendes
Αξιακή Σχέση — Value Relation — Wertbeziehung
Βιωμένη Εμπειρία — Lived Experience — Erlebnis
Γενική Μέθοδος — General Method — Allgemeine Methode
Γεγονικό Υλικό — Factual Material — Tatsachenmaterial
Γνωστική Διαδικασία — Cognition — Erkenntnis
Εγκυρότητα — Validity — Geltung
Εποπτικότητα — Perceptuality — Anschaulichkeit
Θεωρία της Γνώσης / Γνωσιοθεωρία — Theory of Cognition — Erkenntnistheorie
Ιστορικό Άτομο — Historical Individual — Historische Individuum
Κατανόηση — Understanding — Verstehen
Κριτική της Γνώσης — Critique of Cognition — Erkenntniskritik
Πηγαϊκό Υλικό — Source Material — Quellenmaterial
Πλέγμα / Κόμβος — Nexus — Nexus
Διαδικασία Εννοιολόγησης / Εννοιολογική συγκρότηση / Συγκρότηση εννοιών — Concept-
Formation — Begriffsbildung

Βιβλιογραφία

- Adorno Theodor W., *Αρνητική Διαλεκτική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.
- Deleuze Gilles, *Η κριτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Ε. Περδικούρη, Εστία, Αθήνα 2000.
- Habermas Jürgen, *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μτφρ. Α. Οικονόμου, Πλέθρον, Αθήνα 1990.
- Kant Immanuel (Ιμμάνουελ Καντ), *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2004.
- Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική, Δωδώνη, Αθήνα 2013.
- Καβουλάκος Κωνσταντίνος, *Ιστορία και πράξη*, Τόπος, Αθήνα 2018.
- Λαβράνου Αλίκη, *Γνώση και πράξη*, Πόλις, Αθήνα 2010.
- Λούκατς Γκέοργκ (György Lukács), *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, μτφρ. Κ. Καβουλάκος, Εκκρεμές, Αθήνα 2006.
- Μαρξ Καρλ (Karl Marx), *Το Κεφάλαιο (Πρώτος Τόμος)*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2016.
- Ρούμπιν Ισαάκ (Isaak Rubin), *Μελέτες για την θεωρία του χρήματος στον Μαρξ*, μτφρ. Τ. Κυπριανίδης-Δ. Δημούλης, Εκτός γραμμής, Αθήνα 2015.
- Schnädelbach Herbert., *Philosophy in Germany 1831–1933*, CUP, Καίμπριτζ 1984.
- Σιμόπουλος Κώστας, «Μεθοδολογική αποδόμηση και αισθητική ανασύνθεση», *Αξιολογικά* 3, 1992, σ. 7–55.
- Φαράκλας Γιώργος., «Έμπειρική νοηματοδότηση· Μια πρόταση για την διαλεκτική γνωσιοθεωρία του Μάρξ», *Κρίση* 4, 2018 (<https://e-krisi.gr/article/birik-noimatodotisi-mi-protasi-gi-t-n-dialektik-gnosiotheoria-to-m-rx/>).
- Χέγκελ Γκέοργκ (Georg Hegel). *Η Επιστήμη της Λογικής (Από την Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών)*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 2013.
- Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997.
- Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Οροι, αξίες, πράξεις*, Πόλις, Αθήνα 2005.
- Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Χέγκελ*, Πόλις, Αθήνα, 2006.

Arash Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, Cambridge University Press, Cambridge και Νέα Υόρκη, 2020.

Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

John R. Bell, *Capitalism & the Dialectic*, The Pluto Press, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2009.

Ernst Cassirer, «Language and Myth» (1925), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. Susanne K. Langer, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Ernst Cassirer, «The Problem of the Symbol and Its Place in the System of Philosophy» (1927), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. John M. Krois, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Hermann Cohen, «Introduction to The Principle of the Infinitesimal Method and Its History» (1883), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. David Hyder & Lydia Patton, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Sebastian Luft, *The Neo-Kantian Reader*, Routledge, Λονδίνο & Νέα Υόρκη, 2015.

György Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, MA: MIT Press, 1971.

Paul Natorp, «On the Objective and Subjective Grounding of Knowledge» (1887), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. Lois Phillips & David Kolb, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Brian O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic*, The MIT Press, Λονδίνο, 2004.

Heinrich Rickert, «The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences» (1902), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Paul Tillich και Guy Oakes, μτφρ. Guy Oakes, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Gillian Rose, *The Melancholy Science*, The Macmillan Press, Λονδίνο και Basingstoke, 1978.
Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, The Athlone Press, Λονδίνο, 1995.

Tony Smith, *Dialectical Social Theory and Its Critics: From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη, 1992.

Wilhelm Windelband, «Critical or Genetic Method?» (1883), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. Alan Duncan, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Wilhelm Windelband, «History and Natural Science» (1894), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. Guy Oakes, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.

Wilhelm Windelband, «Philosophy of Culture and Transcendental Idealism» (1910), στο *The Neo-Kantian Reader*, επιμ. Sebastian Luft, μτφρ. Alan Duncan, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2015.