

### III. Η σκοπιά του προλεταριάτου

Ήδη στην πρόιμη κριτική του στην εγγελιανή φιλοσοφία του δικαίου, ο Μαρξ εξέφρασε με σαφήνεια την ιδιαίτερη θέση του προλεταριάτου απέναντι στην κοινωνία και στην ιστορία, τη σκοπιά απ' την οποία γίνεται φανερή η ουσία του ως ταυτού υποκειμένου-αντικειμένου της κοινωνικο-ιστορικής εξελικτικής διαδικασίας: «Όταν το προλεταριάτο διακηρύττει τη διάλυση της μέχρι τώρα παγκόσμιας τάξης, εκφράζει απλώς το μυστικό της ύπαρξής του, γιατί αυτό είναι η πραγματική διάλυση αυτής της παγκόσμιας τάξης.» Η αυτογνωσία του προλεταριάτου είναι λοιπόν συγχρόνως η αντικειμενική γνώση της ουσίας της κοινωνίας. Η επιδίωξη των ταξικών στόχων του προλεταριάτου σημαίνει συγχρόνως τη συνειδητή πραγμάτωση των – αντικειμενικών – εξελικτικών στόχων της κοινωνίας, οι οποίοι όμως χωρίς την συνειδητή του σύμπραξη παραμένουν αναγκαστικά αφηρημένες δυνατότητες, αντικειμενικά όρια.<sup>107</sup>

Τι άλλαξε όμως κοινωνικά με αυτή τη λήψη θέσης, και μάλιστα ως προς την ίδια τη δυνατότητα να πάρει κανείς διανοητικά θέση απέναντι στην κοινωνία; «Κατ' αρχάς»: τίποτα. Γιατί το προλεταριάτο εμφανίζεται ως προϊόν της καπιταλιστικής κοινωνικής τάξης. Οι μορφές ύπαρξής του είναι – όπως δείξαμε στην πρώτη ενότητα – έτσι διαμορφωμένες, ώστε η πραγματοποίηση εκδηλώνεται σ' αυτές με τον πιο εμφατικό και διεισδυτικό τρόπο, παράγοντας την πιο βαθιά απανθρωποποίηση. Το προλεταριάτο μοιράζεται λοιπόν με την αστική τάξη την πραγματοποίηση όλων των εκφράσεων της ζωής. Ο Μαρξ λέει:<sup>108</sup> «Η κατέχουσα τάξη και η τάξη του προλεταριάτου αντιπροσωπεύουν την ίδια ανθρώπινη αυτοαποξένωση. Αλλά η πρώτη τάξη νιώθει καλά και επιβεβαιωμένη σ' αυτή την αυτοαποξένωση, γνωρίζει την αποξένωση ως τη δύναμή της, και αποκτά εντός της την επίφαση μιας ανθρώπινης ύπαρξης· η δεύτερη νιώθει μέσα στην αποξένωση εκμηδενισμένη, βλέπει σ' αυτήν την αδυναμία της και την πραγματικότητα μιας απάνθρωπης ύπαρξης.»

---

<sup>107</sup> Πρβλ. τα δοκίμια «Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός;», «Ταξική συνείδηση» και «Αλλαγή της δομής του ιστορικού υλισμού» [εσωτερική παραπομπή, τα κείμενα περιλαμβάνονται στον τόμο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*]. Δυστυχώς σε αυτά τα θεματικά συναφή δοκίμια δεν μπορούσαν να αποφευχθούν κάποιες αλληλεπικαλύψεις.

<sup>108</sup> *Die heilige Familie*, MEW 2, σελ. 37.

1.

Φαίνεται λοιπόν σαν να μην έχει αλλάξει – ακόμα και για τη θεώρηση του μαρξισμού – τίποτα στην αντικειμενική πραγματικότητα· άλλαξε μόνο το «κριτήριο της αποτίμησής» της, μόνο η «αξιολόγησή» της απέκτησε μια διαφορετική χροιά. Αυτή η επίφαση κρύβει πράγματι μια πολύ σημαντική στιγμή αλήθειας μέσα της. Και αυτή η στιγμή θα πρέπει οπωσδήποτε να διατηρηθεί, εάν πρόκειται η ορθή γνώση να μη μεταβληθεί απροσδόκητα σε διαστρέβλωση. Πιο συγκεκριμένα: η αντικειμενική πραγματικότητα του κοινωνικού είναι είναι στην αμεσότητά της η «ίδια» για το προλεταριάτο και την αστική τάξη. Όμως αυτό δεν εμποδίζει τις *ιδιαιτέρες κατηγορίες της διαμεσολάβησης*, μέσω των οποίων οι δύο τάξεις φέρνουν αυτή την αμεσότητα στη 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. Είναι σαφές ότι με αυτή την ερωτηματοθεσία ανακινούμε πάλι – από μια άλλη πλευρά – το θεμελιώδες ερώτημα της αστικής σκέψης, το πρόβλημα του πράγματος καθ' εαυτό. Γιατί η υπόθεση ότι η μετατροπή του άμεσα δεδομένου σε πραγματικά *εγνωσμένη* (όχι μόνο άμεσα γνώριμη) και *γι' αυτό* πραγματικά αντικειμενική πραγματικότητα, δηλαδή η επενέργεια της κατηγορίας της διαμεσολάβησης στην κοσμοεικόνα, δεν είναι παρά κάτι το υποκειμενικό, [είναι] μόνο μια «αξιολόγηση» της πραγματικότητας που «παραμένει ίδια», ισοδυναμεί με το να αποδίδεται πάλι στην αντικειμενική πραγματικότητα ο χαρακτήρας ενός πράγματος καθ' εαυτό. Βέβαια αυτό το είδος γνώσης, που αντιλαμβάνεται αυτή την «αξιολόγηση» ως κάτι απλώς «υποκειμενικό», ως κάτι που δεν αγγίζει την ουσία των γεγονότων, ισχυρίζεται ότι φτάνει ακριβώς μέχρι την πραγματική γεγονικότητα. Η αυτοεξαπάτησή της έγκειται στην άκριτη σχέση της με τον καθορισμό της ίδιας της τής σκοπιάς (και ιδιαίτερα με τον καθορισμό της από το κοινωνικό είναι που βρίσκεται στη βάση της). Έτσι λέει, για παράδειγμα, ο Ρίκερτ<sup>109</sup> – για να πάρουμε αυτή την αντίληψη περί ιστορίας στην πλέον ανεπτυγμένη και διανοητικά επεξεργασμένη μορφή της – σχετικά με τον ιστορικό του «ιδίου πολιτισμικού κύκλου»: «Εφόσον ο ιστορικός διαμορφώνει τις έννοιές του λαμβάνοντας υπόψη του τις αξίες της κοινότητας στην

---

<sup>109</sup> *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2<sup>η</sup> έκδοση, σελ. 562.

οποία ανήκει ο ίδιος, η αντικειμενικότητα της έκθεσής του θα εξαρτάται αποκλειστικά από την ορθότητα του πραγματολογικού υλικού, και το ερώτημα αν τούτο ή το άλλο συμβάν του παρελθόντος είναι ουσιώδες δεν θα ανακύψει καν. Τοποθετείται υπεράνω κάθε αυθαιρεσίας όταν συνδέει π.χ. την εξέλιξη της τέχνης με τις αισθητικές πολιτισμικές αξίες, την εξέλιξη ενός κράτους με τις πολιτικές πολιτισμικές αξίες και συγκροτεί έτσι μια παρουσίαση η οποία, στο βαθμό που απέχει από την ανιστορική *αξιολογική κρίση*, ισχύει για τον καθένα που αναγνωρίζει εν γένει αισθητικές και πολιτικές πολιτισμικές αξίες ως κανονιστικά γενικώς ισχύουσες για τα μέλη της κοινότητάς του.» Λαμβάνοντας τις υλικά μη εγνωσμένες, απλώς τυπικά ισχύουσες «πολιτισμικές αξίες» ως το 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 μετατίθεται 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 για τον ιστορικό ένα πράγμα καθ' εαυτό· πρόκειται για μια δομική εξέλιξη, ανάλογη εκείνων που διαπιστώσαμε στην πρώτη ενότητα στα πεδία της οικονομίας και των νομικών. Ακόμα σημαντικότερη είναι όμως η άλλη πλευρά του ζητήματος, ότι δηλαδή ο χαρακτήρας της σχέσης μεταξύ μορφής και περιεχομένου ως πράγματος καθ' εαυτό οδηγεί αναγκαστικά στην εκδίπλωση του *προβλήματος της ολότητας*. Ο Ρίκερτ<sup>110</sup> εκφράστηκε σχετικά με αυτό το θέμα με σαφήνεια αντάξια της ευγνωμοσύνης μας. Αφού τονίσει τη μεθοδική αναγκαιότητα μιας υλικής θεώρησης των αξιών για τη φιλοσοφία της ιστορίας, μας εξηγεί: «Ακόμα και μια οικουμενική ή παγκόσμια ιστορία μπορεί στην πραγματικότητα να γραφτεί με ενιαίο τρόπο μόνο με τη βοήθεια ενός συστήματος πολιτισμικών αξιών και έτσι προϋποθέτει μια υλική φιλοσοφία της ιστορίας. Κατά τα λοιπά όμως, η γνώση ενός αξιολογικού συστήματος είναι αδιάφορη για το ερώτημα σχετικά με την επιστημονική αντικειμενικότητα των καθαρά εμπειρικών ιστορικών περιγραφών.» Τίθεται όμως το ερώτημα: η αντίθεση μεταξύ μεμονωμένης ιστορικής περιγραφής και

---

<sup>110</sup> Ο.π., σελ. 606-607.

οικουμενικής ιστορίας είναι απλώς και μόνο ζήτημα *εύρους*, ή πρόκειται κι εδώ για ένα ζήτημα *μεθόδου*; Φυσικά, με βάση το γνωστικό ιδεώδες του Ρίκερτ, η επιστήμη της ιστορίας θα εμφανιζόταν ως εξαιρετικά προβληματική ακόμα και στην πρώτη περίπτωση. Γιατί τα «γεγονότα» της ιστορίας θα πρέπει – παρά τον όποιο «αξιολογικό χαρακτηρισμό» τους – να παραμείνουν σε μια δύσπεπτη και ακατανόητη γεγονικότητα, καθώς κάθε δυνατότητα να κατανοηθούν πραγματικά, να συλληφθεί το πραγματικό τους νόημα, η πραγματική τους λειτουργία στην ιστορική διαδικασία, έχει καταστεί *μεθοδικά* αδύνατη μέσω της μεθοδικής παραίτησης από τη γνώση της ολότητας. Το ερώτημα περί της οικουμενικής ιστορίας είναι όμως – όπως δείξαμε<sup>111</sup> – ένα μεθοδολογικό πρόβλημα, το οποίο προκύπτει αναγκαστικά σε κάθε έκθεση του παραμικρού μέρους ή αποσπάσματος της ιστορίας. Γιατί η ιστορία ως ολότητα (ως οικουμενική ιστορία) δεν είναι ούτε το απλώς μηχανικό άθροισμα των επιμέρους ιστορικών συμβάντων ούτε μια υπερβατική σε σχέση με τα επιμέρους ιστορικά συμβάντα παρατηρησιακή αρχή, που γι' αυτό το λόγο θα μπορούσε να συγκροτηθεί μόνο μέσω ενός ιδιαίτερου κλάδου, της φιλοσοφίας της ιστορίας. Η ολότητα της ιστορίας είναι μάλλον η ίδια μια πραγματική ιστορική δύναμη – έστω κι αν μέχρι τώρα δεν έγινε συνειδητή και γι' αυτό γνωστή –, η οποία δεν μπορεί να αποχωριστεί από την πραγματικότητα (και γι' αυτό από τη γνώση) των επιμέρους ιστορικών γεγονότων, χωρίς να αναιρεθεί επίσης η πραγματικότητά τους, η ίδια τους η γεγονικότητα. Είναι η πραγματική, έσχατη αιτία της πραγματικότητάς τους, της γεγονικότητάς τους, και γι' αυτό και της δυνατότητας αληθινής τους γνώσης ακόμα ως επιμέρους γεγονότων. Στο δοκίμιο που αναφέραμε παραπάνω\* παραπέμψαμε στο παράδειγμα της θεωρίας των κρίσεων του Σισμοντί\*, προκειμένου να δείξουμε το πώς η ελλιπής χρήση της κατηγορίας της ολότητας εμπόδισε την πραγματική γνώση ενός επιμέρους φαινομένου παρά την ορθή παρατήρηση όλων των λεπτομερειών του. Κι εκεί επίσης φάνηκε ότι η ενσωμάτωση στην ολότητα (προϋπόθεση της οποίας είναι η υπόθεση ότι η αυθεντική ιστορική πραγματικότητα είναι ακριβώς το *όλον* της ιστορικής διαδικασίας) δεν μεταβάλλει μόνο με αποφασιστικό τρόπο την κρίση μας επί του επιμέρους φαινομένου, αλλά ότι μέσω αυτής αλλάζει θεμελιωδώς η αντικειμενική [gegenständliche] δομή, η περιεχομενική συγκρότηση του *επιμέρους φαινομένου* – ως επιμέρους φαινομένου. Η αντίθεση μεταξύ αυτής της θεώρησης που απομονώνει τα επιμέρους ιστορικά φαινόμενα και της σκοπιάς της ολότητας

---

<sup>111</sup> Πρβλ. το δοκίμιο «Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός;»

εμφανίζεται με ακόμα πιο πλαστικό τρόπο όταν συγκρίνουμε για παράδειγμα την αστική-οικονομική πραγμάτευση της λειτουργίας της μηχανής με εκείνη του Μάρξ:<sup>112</sup> «Οι αδιαχώριστες από την καπιταλιστική χρήση των μηχανών αντιφάσεις και ανταγωνισμοί δεν υπάρχουν, γιατί δεν αναφύονται από τις ίδιες τις μηχανές, αλλά από την καπιταλιστική τους χρήση! Εφόσον λοιπόν οι μηχανές ιδωμένες καθ' εαυτές μειώνουν το χρόνο εργασίας, ενώ όταν χρησιμοποιούνται καπιταλιστικά αυξάνουν τη διάρκεια της ημερήσιας εργασίας, καθ' εαυτές διευκολύνουν την εργασία, στην καπιταλιστική τους χρήση αυξάνουν την έντασή της, καθ' εαυτές αποτελούν μια νίκη του ανθρώπου πάνω στη δύναμη της φύσης, στην καπιταλιστική τους χρήση υποτάσσουν τον άνθρωπο μέσω της δύναμης της φύσης, καθ' εαυτές πολλαπλασιάζουν τον πλούτο του παραγωγού, στην καπιταλιστική τους χρήση τον ρίχνουν στην εξαθλίωση κ.ο.κ., ο αστός οικονομολόγος διακηρύττει απλώς ότι η θεώρηση των μηχανών αυτών καθ' εαυτές αποδεικνύει περίτρανα πώς όλες εκείνες οι χειροπιαστές αντιφάσεις είναι απλή επίφαση της κοινής πραγματικότητας, αλλά καθ' εαυτές, άρα και στη θεωρία, δεν είναι καθόλου υπαρκτές.»

Ας αφήσουμε – προς στιγμήν – τον ταξικά απολογητικό χαρακτήρα του αστικού-οικονομικού τρόπου θεώρησης και ας εξετάσουμε την αντίθεση καθαρά μεθοδολογικά. Τότε φαίνεται ότι ο αστικός τρόπος θεώρησης, ο οποίος εξετάζει τη μηχανή στην απομονωμένη της μοναδικότητα, στην καθαρά δεδομένη της «ατομικότητα» (γιατί, ως φαινόμενο της οικονομικής αναπτυξιακής διαδικασίας, η μηχανή – όχι το επιμέρους αντίγραφό της – είναι ένα ιστορικό άτομο με την έννοια του Ρίκερτ), διαστρεβλώνει την πραγματική της αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit] με το να της προσάπτει τη λειτουργία της στην καπιταλιστική διαδικασία παραγωγής ως «αιώνιο» πυρήνα της ουσίας της, ως αναπόσπαστο χαρακτηριστικό της «ατομικότητάς» της. Από μεθοδική σκοπιά αυτός ο τρόπος θεώρησης μετατρέπει κάθε ιστορικό αντικείμενο που πραγματεύεται σε μια αμετάβλητη μονάδα, η οποία είναι αποκλεισμένη από κάθε αλληλεπίδραση με τις άλλες – επίσης θεωρούμενες ως – μονάδες, και στην οποία φαίνονται να ενυπάρχουν ως απολύτως ανυπέρβλητες ουσίες εκείνες οι ιδιότητες, τις οποίες κατέχει στην άμεσή της ύπαρξη. Έτσι διατηρεί μεν μια ατομική μοναδικότητα, όμως αυτή είναι απλώς εκείνη της γυμνής γεγονικότητας, του ακριβώς-έτσι-είναι. Η «αναφορά σε αξία» δεν αλλάζει τίποτα σ' αυτή τη δομή, γιατί κάνει μόνο δυνατή μια *επιλογή* από

---

<sup>112</sup> *Kapital* I, MEW 23, σελ. 465.

το άπειρο πλήθος τέτοιων γεγονοτικότων. Όπως η σχέση αυτών των ατομικών-ιστορικών μονάδων μεταξύ τους είναι εξωτερική προς αυτές, είναι απλώς περιγραφική της γυμνής τους γεγονοτικότητας, έτσι και η σχέση τους με την αρχή της αναφοράς σε αξία που καθοδηγεί την επιλογή είναι κι εδώ καθαρό γεγονός: είναι τυχαία.

Πάντως – όπως δεν ήταν δυνατόν να διαφύγει της προσοχής των πραγματικά σημαντικών ιστορικών του 19<sup>ου</sup> αιώνα, όπως π.χ. των Ρίγκλ [Riegl], Ντιλτάυ [Dilthey], Ντβόρακ [Dvořak] – η ουσία της ιστορίας συνίσταται ακριβώς στην αλλαγή εκείνων των *δομικών μορφών*, μέσω των οποίων λαμβάνει χώρα η εκάστοτε αντιπαράθεση του ανθρώπου με το περιβάλλον του, και οι οποίες καθορίζουν την αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit] της εσωτερικής καθώς και της εξωτερικής του ζωής. Όμως αυτό είναι αντικειμενικά-πραγματικά δυνατό (και μπορεί αντίστοιχα να κατανοηθεί επαρκώς) μόνο όταν η ατομικότητα, η μοναδικότητα μιας εποχής, μιας μορφής κ.λπ. συνίσταται στη μοναδικότητα αυτών των δομικών μορφών, ανευρίσκεται και αναδεικνύεται εντός και μέσω αυτών. Ωστόσο η άμεση πραγματικότητα δεν μπορεί ούτε για τον άνθρωπο που τη βιώνει ούτε για τον ιστορικό να είναι άμεσα δεδομένη σε αυτές τις αληθινές δομικές της μορφές. Αυτές θα πρέπει πρώτα να αναζητηθούν και να βρεθούν – και ο δρόμος που οδηγεί στην ανεύρεσή τους είναι ο δρόμος της γνώσης της ιστορικής εξελικτικής διαδικασίας ως ολότητας. Σε πρώτη ματιά φαίνεται – και καθέννας που μένει στην αμεσότητα δεν ξεπερνάει σε ολόκληρη τη ζωή του αυτή την «πρώτη ματιά» – ως εάν αυτό το προχώρημα να ήταν μια καθαρά διανοητική κίνηση, μια διαδικασία αφαίρεσης. Αλλά κι αυτή η ίδια η επίφαση δημιουργείται επίσης από τις συνήθειες της σκέψης και της αισθητηριακής πρόσληψης της απλής αμεσότητας, στην οποία οι άμεσα δεδομένες μορφές των αντικειμένων, η άμεση ύπαρξή τους έτσι-όπως-είναι εμφανίζεται ως το πρωτεύον, ως το πραγματικό, ως το αντικειμενικό, ενώ αντίθετα οι «σχέσεις» τους [εμφανίζονται] ως κάτι το δευτερεύον, κάτι απλώς υποκειμενικό. Γι' αυτή την αμεσότητα θα πρέπει αντίστοιχα κάθε πραγματική αλλαγή να παρουσιάζεται ως κάτι το ακατανόητο. Το αναντίρρητο γεγονός της αλλαγής εμφανίζεται για τις συνειδησιακές μορφές της αμεσότητας ως καταστροφή, ως ξαφνική, ερχόμενη απ' έξω, απότομη μεταβολή που αποκλείει κάθε διαμεσολάβηση.<sup>113</sup> Προκειμένου να

<sup>113</sup> Πρβλ. σχετικά με τον υλισμό του 18<sup>ου</sup> αιώνα Plechanow, ό.π., σελ. 51. Στην πρώτη ενόττητα δείξαμε ότι η αστική θεωρία των κρίσεων, η θεωρία της γένεσης του δικαίου κ.λπ. υιοθετεί αυτήν τη μεθοδική σκοπία. Στην ιστορία μπορεί ο καθέννας να δει εύκολα ότι μια κοσμοϊστορική θεώρηση που δεν

κατανοήσει εν γένει την αλλαγή, η σκέψη πρέπει να υπερβεί το άκαμπτο κλείσιμο των αντικειμένων της, πρέπει να θέσει τις μεταξύ τους σχέσεις, την αλληλεπίδραση αυτών των «σχέσεων» και των «πραγμάτων» στο ίδιο επίπεδο της πραγματικότητας. Όσο μεγαλύτερη είναι αυτή η απόσταση από την απλή αμεσότητα, τόσο περισσότερο απλωμένο είναι το δίκτυο αυτών των «σχέσεων», όσο περισσότερο εντάσσονται τα «πράγματα» στο σύστημα χωρίς να αφήνουν υπόλοιπο, τόσο περισσότερο φαίνεται η αλλαγή να χάνει τον ακατανόητο χαρακτήρα της, την καταστροφική της φύση, και να γίνεται έτσι κατανοήσιμη.

Ωστόσο αυτό συμβαίνει μόνο στην περίπτωση όπου αυτή η υπέρβαση της αμεσότητας κινείται προς την κατεύθυνση της αυξημένης συγκεκριμενοποίησης των αντικειμένων, όπου το εννοιολογικό σύστημα των διαμεσολαβήσεων – για να χρησιμοποιήσουμε την επιτυχημένη έκφραση του Λασάλ\* για τη φιλοσοφία του Χέγκελ –, το οποίο συγκροτήθηκε με αυτόν τον τρόπο, είναι η ολότητα της εμπειρίας. Γνωρίσαμε ήδη το μεθοδικό όριο των τυπικών-ορθολογικών, αφηρημένων εννοιολογικών συστημάτων. Ζητούμενό μας εδώ είναι μόνο να συγκρατήσουμε τη διαπίστωση ότι *αυτή* η άρση της απλής γεγονικότητας των ιστορικών γεγονότων είναι μεθοδικά αδύνατο να επιτελεστεί μέσω αυτών [των εννοιολογικών συστημάτων] (στην κατάδειξη επίσης αυτού του γεγονότος στοχεύει η κριτική προσπάθεια του Ρίκερτ και της σύγχρονης θεωρίας της ιστορίας, και κατάφεραν να την πετύχουν). Αυτό που μπορεί να επιτευχθεί μέσω αυτών [των αφηρημένων εννοιολογικών συστημάτων] είναι, στην καλύτερη περίπτωση, μια μορφική τυπολογία των μορφών εμφάνισης της ιστορίας και της κοινωνίας, όπου μπορεί να γίνει επίκληση των ιστορικών γεγονότων ως *παραδειγμάτων*, όπου δηλαδή μεταξύ του συστήματος της κατανόησης και της αντικειμενικής ιστορικής πραγματικότητας που πρέπει να κατανοηθεί διατηρείται η ίδια, απλώς τυχαία συνάφεια. Είτε αυτό συμβαίνει με την αφελή μορφή μιας «κοινωνιολογίας» (τύπου Κοντ-Σπένσερ [Comte, Spencer]) που αναζητάει «νόμους», όπου η μεθοδική αδυναμία επίλυσης του προβλήματος φανερώνεται στην παραδοξότητα των αποτελεσμάτων, είτε αυτή η μεθοδική αδυναμία είναι εξ' αρχής – κριτικά – συνειδητή (Μαξ Βέμπερ), με τρόπο ώστε να προκύπτει μια επιστήμη βοηθητική της ιστορίας, το αποτέλεσμα είναι το ίδιο: το

---

αναφέρεται διαρκώς στην ολότητα της εξελικτικής διαδικασίας είναι αναγκασμένη να μετατρέψει ακριβώς τα σημαντικότερα σημεία καμπίς της ιστορίας σε χωρίς νόημα καταστροφές, καθώς οι αιτίες τους βρίσκονται εκτός εκείνου του πεδίου, όπου οι συνέπειές τους εκδηλώνονται με τον πιο καταστροφικό τρόπο. Ας φέρουμε στο νου μας τη μετανάστευση των λαών, την κατιούσα πορεία της γερμανικής ιστορίας από την Αναγέννηση και εξής κ.λπ.

πρόβλημα της γεγονοκότητας επιστρέφει στην ιστορία και η αμεσότητα της καθαρά ιστορικής στάσης μένει ανέπαφη χωρίς να έχει αρθεί – αδιάφορο το πόσο ηθελημένο ή αθέλητο είναι αυτό το αποτέλεσμα τέτοιων προσπαθειών.

Χαρακτηρίσαμε τη συμπεριφορά του ιστορικού με την έννοια του Ρίκερτ (δηλαδή του πιο συνειδητού από κριτική άποψη τύπου της αστικής ανάπτυξης) ως παραμονή στην απλή αμεσότητα. Σ' αυτό φαίνεται να αντιφάσκει το προφανές γεγονός ότι η ίδια η ιστορική πραγματικότητα μπορεί να προσεγγιστεί, να συλληφθεί και να εκτεθεί μόνο κατά την εκδίπλωση μιας πολύπλοκης διαδικασίας διαμεσολάβησης. Δεν θα πρέπει εντούτοις να ξεχνάμε ότι η αμεσότητα και η διαμεσολάβηση είναι στιγμές μιας διαλεκτικής διαδικασίας, ότι κάθε βαθμίδα του είναι (και της κατανοητικής σχέσης προς αυτήν) έχει την αμεσότητά της, με την έννοια της *Φαινομενολογίας*,<sup>114</sup> όπου απέναντι στο άμεσα δεδομένο αντικείμενο θα πρέπει «να έχουμε επίσης μια *άμεση και προσλαμβάνουσα* στάση, δηλαδή να μην αλλάξουμε τίποτα σ' αυτό που μας προσφέρεται». Η υπέρβαση αυτής της αμεσότητας μπορεί να είναι μόνο η γένεση, η «παραγωγή» του αντικειμένου. Αυτό όμως προϋποθέτει ήδη ότι εκείνες οι μορφές διαμεσολάβησης, εντός και μέσω των οποίων υπερβαίνεται η αμεσότητα της ύπαρξης των δεδομένων αντικειμένων, *θα αναδειχθούν ως δομικές αρχές συγκρότησης και ως πραγματικές τάσεις της κίνησης των ίδιων των αντικειμένων*, ότι δηλαδή – κατ' αρχήν – η νοητική και η ιστορική γένεση συμπίπτουν. Ακολουθήσαμε την πορεία της ιστορίας των ιδεών που κατά την ανάπτυξη της αστικής σκέψης οδήγησε όλο και περισσότερο στον αποχωρισμό αυτών των δύο αρχών μεταξύ τους. Διαπιστώσαμε ότι, εξαιτίας αυτού του μεθοδικού δυϊσμού, η πραγματικότητα διαλύεται σε ένα μη εξορθολογικεύσιμο πλήθος γεγονότων, πάνω στα οποία ρίχνεται ένα δίχτυ κενών περιεχομένου, καθαρά τυπικών «νόμων». Και η «γνωσιοθεωρητική» υπέρβαση αυτής της αφηρημένης μορφής του άμεσα δεδομένου χαρακτήρα του κόσμου (και της δυνατότητάς του να νοηθεί) διαιωνίζει αυτή τη δομή, τη δικαιολογεί – με συνεπή τρόπο – ως αναγκαίο «όρο της δυνατότητας» αυτής της σύλληψης του κόσμου. Καθώς όμως δεν είναι σε θέση να επιτελέσει την «κριτική» της κίνηση στην κατεύθυνση μιας πραγματικής παραγωγής του αντικειμένου – σε αυτή την περίπτωση: του σκεπτόμενου υποκειμένου –, μάλιστα ακολουθεί την αντίθετη κατεύθυνση, στο τέλος της εξαντλητικής «κριτικής» σκέψης πάνω στην πραγματικότητα επιστρέφει η ίδια αμεσότητα, με την οποία βρισκόταν

---

<sup>114</sup> Hegels Werke II, σελ. 73.



*αντιμέτωπος ο συνηθισμένος άνθρωπος της αστικής κοινωνίας στην καθημερινή του ζωή, και που τώρα έχει αρθεί στο επίπεδο της έννοιας, αλλά εντούτοις είναι και πάλι απλώς άμεση.*

Αμεσότητα και διαμεσολάβηση δεν είναι λοιπόν μόνο δύο στάσεις απέναντι στα αντικείμενα της πραγματικότητας που αντιστοιχούν η μία στην άλλη, που αλληλοσυμπληρώνονται μεταξύ τους, αλλά είναι συγχρόνως – σε αντιστοιχία με την διαλεκτική φύση της πραγματικότητας και τον διαλεκτικό χαρακτήρα των προσπαθειών μας να αντιπαρατεθούμε μ' αυτήν – διαλεκτικά σχετικοποιημένοι προσδιορισμοί. Αυτό σημαίνει ότι κάθε διαμεσολάβηση θα πρέπει κατ' ανάγκη να αποδώσει μια σκοπιά, όπου η αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit] την οποία αυτή παράγει λαμβάνει τη μορφή της αμεσότητας. Αυτή είναι τώρα η περίπτωση της αστικής σκέψης απέναντι στο – μέσω πολλών διαμεσολαβήσεων αποσαφηνισμένο και διαυγασμένο – κοινωνικό-ιστορικό είναι της αστικής κοινωνίας. Καθώς γίνεται εδώ ανίκανη να βρει περαιτέρω διαμεσολαβήσεις, να κατανοήσει το είναι και τη γένεση της αστικής κοινωνίας ως προϊόν του ίδιου υποκειμένου, το οποίο έχει «παραγάγει» την κατανοημένη ολότητα της γνώσης, *η έσχατη και αποφασιστική για το όλον της σκέψης σκοπιά της γίνεται η σκοπιά της απλής αμεσότητας*. Γιατί «το διαμεσολαβημένο θα έπρεπε», σύμφωνα με τα λόγια του Χέγκελ,<sup>115</sup> «να είναι εκείνο, όπου οι δύο πλευρές θα ήταν ένα, όπου δηλαδή η συνείδηση θα αναγνώριζε τη μία στιγμή στην άλλη, τον σκοπό και το πράττειν της στη μοίρα, και τη μοίρα της στον σκοπό και το πράττειν της, την *ιδία ουσία της* σε αυτή την *αναγκαιότητα*».

Ελπίζω όσα εκτέθηκαν μέχρι τώρα να έδειξαν αρκετά καθαρά ότι στην αστική σκέψη έλειπε, και έπρεπε αναγκαστικά να της λείπει, ακριβώς σε αυτό το σημείο, ακριβώς αυτή η διαμεσολάβηση. Από οικονομολογική άποψη, αυτό αποδείχθηκε σε αναρίθμητα σημεία από τον Μαρξ,<sup>116</sup> ο οποίος ανήγαγε ρητά τις λανθασμένες αντιλήψεις τις οποίες έχει η αστική οικονομία σχετικά με την οικονομική διαδικασία του καπιταλισμού στη μεθοδική αποφυγή των κατηγοριών διαμεσολάβησης, στην άμεση αποδοχή παράγωγων μορφών αντικειμενικότητας, στην παραμονή στη βαθμίδα της – απλώς άμεσης – παράστασης. Στη δεύτερη ενότητα μπορέσαμε να υποδείξουμε με τη μεγαλύτερη έμφαση τις διανοητικές συνέπειες που προκύπτουν από τη φύση της αστικής κοινωνίας και από τα μεθοδικά όρια της σκέψης της, και αναδείξαμε τις αντινομίες (υποκείμενο-αντικείμενο, ελευθερία-αναγκαιότητα, άτομο-

<sup>115</sup> Ο.π., σελ. 275.

<sup>116</sup> Πρβλ. π.χ. *Kapital* III, MEW 25, σελ. 355, 369, 390-391, 395-396, 405-406 κ.λπ.

κοινωνία, μορφή-περιεχόμενο κ.λπ.) στις οποίες ήταν αναγκασμένη να καταλήξει εδώ η σκέψη. Τώρα ζητούμενό μας είναι μόνο να δούμε ότι η αστική σκέψη – παρ’ όλο που καταλήγει σ’ αυτές τις αντινομίες μόνο δια της οδού των μεγαλύτερων διανοητικών προσπαθειών – αποδέχεται παρ’ όλα αυτά το θεμελιώδες είναι, απ’ όπου ξεπηδούν αυτές οι αντινομίες, ως αυτονόητη γεγονικότητα που πρέπει απλώς να γίνει αποδεκτή ως τέτοια: το αντιμετωπίζει ως αμεσότητα. Έτσι, για παράδειγμα, ο Ζίμελ λέει<sup>117</sup> ακριβώς σχετικά με την ιδεολογική συνειδησιακή μορφή της πραγματοποίησης: «Και γι’ αυτό αυτές οι αντίθετες κατευθύνσεις, εφόσον έχουν πλέον χαραχθεί, τείνουν προς ένα ιδεώδες απολύτως καθαρού χωρισμού: κάθε περιεχόμενο της ζωής γίνεται όλο και πιο αντικειμενικό και απρόσωπο, ώστε το υπόλοιπο που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί να γίνει τόσο περισσότερο προσωπικό, τόσο περισσότερο αναντίρρητο ίδιον του εγώ.» Όμως έτσι ακριβώς αυτό που θα έπρεπε να συναχθεί και να κατανοηθεί μέσω της διαμεσολάβησης γίνεται η παθητικά αποδεκτή, μάλιστα εξυμνημένη ως αξία, αρχή της εξήγησης των φαινομένων: η μη εξηγημένη και ανεξήγητη γεγονικότητα της ύπαρξης της αστικής κοινωνίας έτσι-όπως-είναι αποκτά τον χαρακτήρα ενός αιώνιου φυσικού νόμου ή μιας άχρονα ισχύουσας πολιτισμικής αξίας.

Αυτό αποτελεί όμως συγχρόνως την αυτοκατάργηση της ιστορίας. «Έτσι, υπήρξε μια ιστορία», λέει ο Μαρξ<sup>118</sup> σχετικά με την αστική οικονομία, «αλλά δεν υπάρχει πλέον καμία.» Και αν επίσης σε κατοπινές εποχές αυτή η αντινομία λαμβάνει όλο και πιο εκλεπτυσμένες μορφές, μάλιστα εμφανίζεται ως ιστορισμός, ως ιστορικός σχετικισμός, αυτό δεν αλλάζει τίποτα στο ίδιο το θεμελιώδες πρόβλημα, στην κατάργηση της ιστορίας. Συναντάμε αυτή την ανιστορική, αντι-ιστορική ουσία της αστικής σκέψης στην πιο ακραία της μορφή όταν εξετάζουμε *το πρόβλημα του παρόντος ως ιστορικό πρόβλημα*. Είναι ανάγκη να αναφέρουμε εδώ παραδείγματα. Κάθε νηφάλια κρίνων άνθρωπος θα πρέπει μετά τον παγκόσμιο πόλεμο και την παγκόσμια επανάσταση να διατηρεί με αποτροπιασμό στη μνήμη του την πλήρη ανικανότητα όλων των αστών στοχαστών και ιστορικών να συλλάβουν τα κοσμοϊστορικά συμβάντα του παρόντος ως παγκόσμια ιστορία. Και αυτή η ολοκληρωτική αποτυχία, που έφερε κατά τα λοιπά άξιους ιστορικούς και οξυδερκείς στοχαστές στο πνευματικό επίπεδο της χειρότερης επαρχιακής δημοσιογραφίας που προκαλεί συμπόνια ή περιφρόνηση, δεν μπορεί να εξηγηθεί απλά και σε όλες τις

<sup>117</sup> *Philosophie des Geldes*, σελ. 531.

<sup>118</sup> *Elend der Philosophie*, MEW 4, σελ. 139.

περιπτώσεις μόνο με βάση εξωτερικά αίτια (λογοκρισία, προσαρμογή στα «εθνικά» ταξικά συμφέροντα κ.λπ.), αλλά αυτή η αποτυχία έχει επίσης την μεθοδική της αιτία στο γεγονός ότι η ενατενιστική-άμεση σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης δημιουργεί ακριβώς εκείνο τον «σκοτεινό και κενό» ανορθολογικό μεσοδιάστημα που περιγράφει ο Φίχτε, το σκότος και κενό του οποίου – [σκότος και κενό] που ενυπήρχαν επίσης στη γνώση του παρελθόντος αλλά έμεναν κρυμμένα λόγω της χωρο-χρονικής και της ιστορικά-μεσολαβημένης απόστασης – εμφανίζονται εδώ αναγκαστικά στο φως της ημέρας. Ένας ωραίος παραλληλισμός του Έρνστ Μπλοχ [Ernst Bloch] μπορεί ίσως να φωτίσει περισσότερο αυτό το μεθοδικό όριο απ' ότι μια λεπτομερής ανάλυση, για την οποία έτσι κι αλλιώς δεν υπάρχει εδώ δυνατότητα. Όταν η φύση γίνεται τοπίο – σε αντίθεση για παράδειγμα με την ασυνείδητη ζωή-εντός-της-φύσης του χωρικού –, η καλλιτεχνική αμεσότητα του βιώματος του τοπίου, που έχει περάσει φυσικά μέσα από πολλές διαμεσολαβήσεις προκειμένου να φτάσει σ' αυτή την αμεσότητα, έχει ως προϋπόθεση μια απόσταση, σ' αυτή την περίπτωση στον χώρο, μεταξύ του παρατηρητή και του τοπίου. Ο παρατηρητής στέκει εκτός του τοπίου, γιατί διαφορετικά είναι αδύνατο η φύση να γίνει γι' αυτόν τοπίο. Εάν προσπαθούσε, χωρίς να υπερβεί αυτή την αισθητική-ενατενιστική αμεσότητα, να συμπεριλάβει επίσης τον εαυτό του και την φύση που τον περιβάλλει άμεσα στο χώρο στην «φύση ως τοπίο», θα γινόταν αμέσως σαφές ότι το τοπίο αρχίζει να γίνεται τοπίο μόνο από μια ορισμένη, βέβαια κάθε φορά διαφορετική, απόσταση από τον παρατηρητή, ότι μόνο ως απομακρυσμένος στον χώρο παρατηρητής μπορεί να έχει σχέση με τη φύση ως τοπίο. Βέβαια αυτό είναι εδώ απλώς ένα παράδειγμα που φωτίζει μεθοδικά την κατάσταση πραγμάτων, γιατί η σχέση του τοπίου βρίσκει την κατάλληλη και μη προβληματική της έκφραση στην τέχνη, παρ' όλο που δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι και στην τέχνη ανακύπτει η ίδια ανυπέρβλητη απόσταση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, την οποία συναντήσαμε παντού στη μοντέρνα ζωή, και ότι η τέχνη μπορεί να σημαίνει μόνο τη μορφοποίηση, όχι όμως την πραγματική λύση αυτού του προβλήματος. Όμως στην ιστορία, εφόσον αυτή επιβάλλεται πιεστικά στο παρόν – κι αυτό είναι αναπόφευκτο, εφόσον σε τελική ανάλυση για να κατανοήσουμε πραγματικά το παρόν ενδιαφερόμαστε για την ιστορία –, εμφανίζεται έντονα αυτός ο – με τα λόγια του Μπλοχ – «βλαβερός χώρος» [schädlicher Raum]. Γιατί αποδεικνύεται ότι τα δύο άκρα, στα οποία πολώνεται η ανικανότητα της αστικής-ενατενιστικής συμπεριφοράς να κατανοήσει την ιστορία: τα «μεγάλα άτομα» ως αυτοκυριαρχούμενοι δημιουργοί

της ιστορίας και οι «φυσικοί νόμοι» του ιστορικού περιβάλλοντος, στέκουν – είτε είναι χωρισμένα είτε ενωμένα – με την ίδια αδυναμία μπροστά στη φύση του ριζικά νέου, του παρόντος που απαιτεί νοηματοδότηση.<sup>119</sup> Η εσωτερική ολοκλήρωση του έργου τέχνης μπορεί να συγκαλύψει την άβυσσο που ανοίγεται εδώ, εφόσον η ολοκληρωμένη αμεσότητά της δεν αφήνει να εγερθεί το ζήτημα της διαμεσολάβησης που δεν είναι πλέον δυνατή από την ενατενιστική σκοπιά. Το παρόν ως πρόβλημα της ιστορίας, ως πρακτικά αναπόφευκτο πρόβλημα απαιτεί όμως επιτακτικά αυτήν τη διαμεσολάβηση. Αυτή θα πρέπει να επιχειρηθεί. Όμως σε αυτές τις προσπάθειες φανερώνεται εκείνο που λέει ο Χέγκελ, στη συνέχεια του αποσπάσματος με τον προσδιορισμό της διαμεσολάβησης που αναφέραμε\*, σχετικά με μια βαθμίδα της αυτοσυνείδησης: «Γι' αυτό η συνείδηση μέσω της εμπειρίας της, εντός της οποίας θα έπρεπε να γίνει η αλήθεια της, έγινε μάλλον ένα αίνιγμα, οι συνέπειες των πράξεών της δεν είναι οι ίδιες οι πράξεις της· αυτό που συναντάει δεν είναι για αυτήν η εμπειρία εκείνου που είναι καθ' εαυτή· η μετάβαση δεν είναι μια απλή αλλαγή μορφής του ίδιου περιεχομένου και ουσίας, τη μία φορά παριστάμενου ως περιεχομένου και ουσίας της συνείδησης, την άλλη φορά ως αντικειμένου ή εποπτευόμενης ουσίας του εαυτού της. Η αφηρημένη αναγκαιότητα ισχύει λοιπόν μόνο για την αρνητική, μη κατανοημένη δύναμη της γενικότητας, στην οποία συντρίβεται η ατομικότητα.»

## 2.

Η ιστορική γνώση του προλεταριάτου εκκινεί από την γνώση του παρόντος, από την αυτογνωσία της κοινωνικής του θέσης, από την ανάδειξη της αναγκαιότητάς της (με την έννοια της γένεσης). Το να συμπίπτει η γένεση με την ιστορία ή, ακριβέστερα, το να είναι απλώς δύο στιγμές της ίδιας διαδικασίας, είναι δυνατόν αφενός μόνο αν όλες οι κατηγορίες, μέσω των οποίων δομείται η ανθρώπινη ύπαρξη, εμφανίζονται ως προσδιορισμοί αυτής της ίδιας της ύπαρξης (και όχι απλώς και μόνο

---

<sup>119</sup> Παραπέμπω και πάλι στο πλεχανωφιανό δίλημμα του παλαιού υλισμού. Ο Μαρξ έδειξε απέναντι στον Μπρούνο Μπάουερ ότι η λογική θέση κάθε αστικής αντίληψης περί ιστορίας τείνει προς την μηχανοποίηση της «μάζας» και προς την ανορθολογικοποίηση του ήρωα (*Die heilige Familie*, MEW 2, σελ. 82 κ.ε.). Μπορεί όμως κανείς να βρει π.χ. στον Καρλάιλ ή στον Νίτσε ακριβώς τον ίδιο δυισμό των επόψεων. Ακόμα και ένας τόσο προσεκτικός διανοητής σαν τον Ρίκερτ έχει (παρά τις όποιες επιφυλάξεις, ό.π., σελ. 380) την τάση να θεωρεί το «περιβάλλον» και τα «μαζικά κινήματα» ως

της δυνατότητάς της να κατανοηθεί), αφετέρου αν η αλληλουχία τους, η σύνδεση και η συναρμογή τους αποδειχθούν στιγμές της ίδιας της ιστορικής διαδικασίας, δομικά χαρακτηριστικά του παρόντος. Η αλληλουχία και η εσωτερική σύνδεση των κατηγοριών δεν συνιστούν λοιπόν ούτε μια καθαρά λογική σειρά, ούτε οργανώνονται σύμφωνα με την καθαρά ιστορική γεγονοτικότητα. «Η σειρά τους καθορίζεται μάλλον από τη σχέση την οποία έχουν μεταξύ τους στη σύγχρονη αστική κοινωνία και η οποία είναι ακριβώς η αντίστροφη από εκείνη που εμφανίζεται ως η φυσική τους [σχέση] ή [από εκείνη] που αντιστοιχεί στη σειρά της ιστορικής εξέλιξης.»<sup>120</sup> Αυτό προϋποθέτει πάλι το ότι σ' αυτόν τον κόσμο που αντιπαρατίθεται στον άνθρωπο στη θεωρία και στην πράξη μπορεί να υποδειχθεί μια αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit], η οποία – αν τη σκεφτούμε και τη συλλάβουμε ορθά και μέχρι τέλους – δεν είναι ανάγκη να παραμείνει σε κανένα σημείο σε μια απλή αμεσότητα, παρόμοια μ' εκείνες τις μορφές που επισημάναμε παραπάνω· η οποία [αντικειμενικότητα] μπορεί αντίστοιχα να συλληφθεί ως στιγμή που διατρέχει το χρόνο και μεσολαβεί μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, και μ' αυτόν τον τρόπο να αποδειχθεί σε όλες τις κατηγοριακές της σχέσεις ως προϊόν των ανθρώπων, ως προϊόν της κοινωνικής εξέλιξης. Με αυτή την ερωτηματοθεσία εγείρεται όμως το ερώτημα περί της «οικονομικής δομής» της κοινωνίας. Γιατί, όπως εξηγεί ο Μαρξ<sup>121</sup> στην πολεμική του εναντίον του χωρισμού της αρχής (δηλαδή της κατηγορίας) από την ιστορία στον ψευδοεγγελιανό και χυδαίο καντιανό Προυντόν [Proudhon], όταν τίθεται εδώ το ερώτημα: «γιατί αυτή η αρχή αποκαλύφθηκε ακριβώς τον 11<sup>ο</sup> ή τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και όχι σε οποιονδήποτε άλλο, είμαστε αναγκασμένοι να εξετάσουμε λεπτομερειακά ποιοι ήταν οι άνθρωποι του 11<sup>ου</sup> και εκείνοι του 18<sup>ου</sup> αιώνα, ποιες ήταν οι ανάγκες τους, οι παραγωγικές τους δυνάμεις, ο τρόπος παραγωγής τους, οι πρώτες ύλες της παραγωγής τους, ποιες ήταν τελικά οι σχέσεις ανθρώπου προς άνθρωπο, οι οποίες προέκυπταν απ' όλες αυτές τις συνθήκες ύπαρξης. Το να εμβαθύνουμε σε όλα αυτά τα ερωτήματα δεν σημαίνει όμως να διερευνούμε την πραγματική, θύραθεν ιστορία των ανθρώπων του εκάστοτε αιώνα, να παρουσιάζουμε αυτούς τους ανθρώπους όπως αυτοί ήταν συγχρόνως συγγραφείς και εκτελεστές του δράματός τους; Αλλά από τη στιγμή που θέτουμε τους ανθρώπους ως εκτελεστές και συγγραφείς της ίδιας τους της

---

καθορισμένα από φυσικούς νόμους και μόνο την μεμονωμένη προσωπικότητα ως ιστορική ατομικότητα. Ό.π., σελ. 444, 460-461 κ.λπ.

<sup>120</sup> *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, σελ. 638.

<sup>121</sup> *Elend der Philosophie*, MEW 4, σελ. 134-135.

ιστορίας, έχουμε επιστρέψει από άλλο δρόμο στο πραγματικό αφετηριακό σημείο, γιατί έχουμε εγκαταλείψει τις αιώνιες αρχές απ' τις οποίες ξεκινήσαμε.»

Θα ήταν όμως πλάνη να πιστέψει κανείς – και αυτή η πλάνη είναι η μεθοδική αφετηρία κάθε χυδαίου μαρξισμού – ότι αυτή η σκοπιά σημαίνει την απλή αποδοχή της άμεσα δεδομένης (δηλαδή της εμπειρικής) κοινωνικής δομής. Και μάλιστα η μη αποδοχή της εμπειρίας που έχουμε κατά νου, αυτή η υπέρβαση της απλής αμεσότητας δεν σημαίνει με κανέναν τρόπο μια απλή δυσαρέσκεια με αυτή την εμπειρία, μια απλή – αφηρημένη – θέληση να την αλλάξουμε. Μια τέτοια θέληση, μια τέτοια αξιολόγηση της εμπειρίας θα παρέμενε πράγματι καθαρά υποκειμενική: μια «αξιολογική κρίση», μια επιθυμία, μια ουτοπία. Αλλά ακόμα και όταν η θέληση για την ουτοπία λαμβάνει την φιλοσοφικά περισσότερο αντικειμενικοποιημένη και διαφωτισμένη μορφή του δέοντος, δεν ξεπερνάει με κανέναν τρόπο την αποδοχή της δεδομένης εμπειρίας και έτσι και τον, πάντως φιλοσοφικά εκλεπτυσμένο, απλό υποκειμενισμό της τάσης προς την αλλαγή. Γιατί το δέον προϋποθέτει ακριβώς στην κλασική και καθαρή του μορφή, την οποία γνώρισε στην καντιανή φιλοσοφία, ένα είναι, στο οποίο η κατηγορία του δέοντος είναι κατ' αρχήν *ανεφάρμοστη*. Ακριβώς λοιπόν επειδή η πρόθεση του υποκειμένου να μην αποδεχθεί απλώς την εμπειρική του ύπαρξη λαμβάνει τη μορφή του δέοντος, η άμεσα δεδομένη μορφή της εμπειρίας αποκτά μια φιλοσοφική επιβεβαίωση και καθαγίαση· διαιωνίζεται φιλοσοφικά. «Από την έννοια της ελευθερίας», λέει ο Καντ,<sup>122</sup> «δεν μπορεί να εξηγηθεί τίποτα στα φαινόμενα, αλλά εδώ θα πρέπει πάντα ο φυσικός μηχανισμός να αποτελεί το καθοδηγητικό νήμα.» Έτσι, για κάθε θεωρία του δέοντος παραμένει το δίλημμα: είτε ν' αφήσει ανέπαφη την – 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 μια (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. Το – φιλοσοφικό – ζητούμενο δεν είναι να ορίσουμε το χρονικό διάστημα που χρειάζεται το δέον προκειμένου να

---

<sup>122</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, σελ. 38-39. Πρβλ. επίσης ό.π., σελ. 24, 123 κ.λπ. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, σελ. 4, 38 κ.λπ. Πρβλ. σχετικά και την κριτική του Χέγκελ, *Werke III*, σελ. 133 κ.ε.

αναμορφώσει το είναι, αλλά θα πρέπει να υποδειχθούν εκείνες οι αρχές, μέσω των οποίων το δέον *είναι εν γένει σε θέση να επενεργήσει* στο είναι. Ακριβώς αυτό, όμως, έγινε μεθοδικά αδύνατο μέσω του ορισμού του φυσικού μηχανισμού ως αμετάβλητης μορφής του είναι, μέσω της αυστηρά δυϊστικής οροθέτησης του δέοντος έναντι του είναι, μέσω της ανυπέβλητης ακαμψίας που χαρακτηρίζει στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης το δέον και το είναι στη μεταξύ τους αντιπαράθεση. Όμως μια μεθοδική αδυναμία δεν μπορεί ποτέ πρώτα να σμικρυνθεί και να γίνει απειροστή και ύστερα να διαμοιραστεί σε μια άπειρη διαδικασία, να εμφανιστεί ξαφνικά πάλι ως πραγματικότητα.

Δεν είναι, ωστόσο, καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι η αστική σκέψη βρήκε την άπειρη πρόοδο ως διέξοδο από την αντίφαση, την οποία συνιστά γι' αυτήν η δεδομενικότητα της ιστορίας. Γιατί, σύμφωνα με τον Χέγκελ,<sup>123</sup> αυτή η διαδικασία εμφανίζεται «παντού όπου *σχετικοί* προσδιορισμοί ωθούνται μέχρι την αντιπαράθεσή τους, έτσι ώστε να αποτελούν αδιαχώριστη ενότητα, και ωστόσο στον καθένα να αποδίδεται μια ανεξάρτητη απέναντι στον άλλο ύπαρξη. Αυτή η πρόοδος είναι έτσι η *αντίφαση* που δεν έχει λυθεί, αλλά εκφράζεται πάντα μόνο ως *παρούσα*». Και καταδείχθηκε επίσης από τον Χέγκελ ότι ο μεθοδικός χειρισμός που αποτελεί τη λογική προϋπόθεση της άπειρης διαδικασίας συνίσταται στο να τεθούν τα στοιχεία αυτής της διαδικασίας, τα οποία είναι και παραμένουν ποιοτικά μη συγκρίσιμα, σε μια καθαρά ποσοτική σχέση μεταξύ τους, όπου όμως «καθένα τίθεται συγχρόνως ως αδιάφορο απέναντι σε αυτή την αλλαγή».<sup>124</sup> Έτσι επιστρέφει με νέα μορφή η παλαιά αντινομία του πράγματος καθ' εαυτό: απ' τη μία πλευρά, το είναι και το δέον διατηρούν την άκαμπτη, αγεφύρωτη αντίθεσή τους, απ' την άλλη πλευρά μέσω αυτής της απλώς φαινομενικής, εξωτερικής μεταξύ τους σύνδεσης που αφήνει ανέπαφη την ανορθολογικότητα της γεγονικότητάς τους, δημιουργείται ένα πεδίο φαινομενικού γίγνεσθαι, ενώ το πραγματικό θέμα της ιστορίας, η γένεση και η φθορά βυθίζεται πλέον στη νύχτα του ακατανόητου. Γιατί κατά την αναγωγή σε ποσότητες, η οποία δεν θα πρέπει να επιτελεστεί μόνο μεταξύ των βασικών στοιχείων της διαδικασίας, αλλά και μεταξύ των επιμέρους σταδίων, παραβλέπεται ότι δημιουργείται έτσι η επίφαση μιας σταδιακής μετάβασης. «Αλλά ο σταδιακός χαρακτήρας αφορά μόνο το εξωτερικό της αλλαγής, όχι το ποιοτικό της στοιχείο· η προηγούμενη ποσοτική σχέση, η οποία βρίσκεται απείρως κοντά στην επόμενη, είναι ακόμα μια άλλη

---

<sup>123</sup> Werke III, σελ. 147.

<sup>124</sup> Ο.π., σελ. 262.

ποιοτική ύπαρξη... Κατά προτίμηση αναζητούμε μέσω της σταδιακής μετάβασης να κάνουμε *κατανοητή* μια *αλλαγή*: αλλά η σταδιακότητα είναι μάλλον ακριβώς η απλώς αδιάφορη αλλαγή, το αντίθετο της ποιοτικής. Στην σταδιακότητα έχει μάλλον αρθεί η συνάφεια μεταξύ των δύο πραγματικοτήτων – λαμβάνονται ως καταστάσεις ή ως ανεξάρτητα πράγματα· έχει τεθεί ότι... η μία είναι εντελώς εξωτερική προς την άλλη· έτσι απομακρύνεται ακριβώς αυτό που είναι αναγκαίο για την *κατανόηση*, όσο λίγα κι αν απαιτούνται γι' αυτό... Έτσι αίρεται η γένεση και η φθορά εν γένει, ή το *καθ' εαυτό*, το εσωτερικό, εντός του οποίου κάτι βρίσκεται μπροστά στην ύπαρξή του, μετατρέπεται σε μια *λεπτομέρεια της εξωτερικής ύπαρξης*, και η ουσιώδης ή εννοιακή διαφορά σε μια εξωτερική, απλή διαφορά μεγέθους.»<sup>125</sup>

Η υπέρβαση της αμεσότητας της εμπειρίας και των εξίσου απλώς άμεσων ορθολογιστικών αντανακλάσεων της δεν επιτρέπεται λοιπόν να κλιμακωθεί σε μια προσπάθεια να πάμε πέρα από την εμμένεια του (κοινωνικού) είναι, εάν δεν θέλουμε αυτή η λανθασμένη υπέρβαση να σταθεροποιήσει και να διαιωνίσει για άλλη μια φορά με φιλοσοφικά εξιδανικευμένο τρόπο την αμεσότητα της εμπειρίας με όλα της τα ανεπίλυτα ερωτήματα. Η υπέρβαση της εμπειρίας μπορεί, αντιθέτως, να σημαίνει μόνο ότι τα ίδια τα αντικείμενα της εμπειρίας θα συλληφθούν και θα κατανοηθούν ως στιγμές της ολότητας, δηλαδή ως στιγμές της ιστορικά μεταβαλλόμενης συνολικής κοινωνίας. Η κατηγορία της διαμεσολάβησης ως μεθοδικός μοχλός για την υπέρβαση της απλής αμεσότητας της εμπειρίας δεν είναι λοιπόν κάτι που προστίθεται στα αντικείμενα εκ των έξω (υποκειμενικά), δεν είναι μια αξιολογική κρίση ή ένα δέον, που θα αντίκειτο στο είναι τους, *αλλά είναι η αποκάλυψη της ίδιας τους της αυθεντικής, αντικειμενικής [gegenständliche] δομής*. Όμως αυτή μπορεί να εμφανιστεί στα αντικείμενα και να γίνει συνειδητή μόνο μετά την άρση της λανθασμένης στάσης της αστικής σκέψης. Γιατί η διαμεσολάβηση θα ήταν αδύνατη εάν η ίδια η εμπειρική ύπαρξη των πραγμάτων δεν ήταν ήδη κάτι το μεσολαβημένο, το οποίο αποκτά την επίφαση της αμεσότητας μόνο επειδή και στο βαθμό που αφενός λείπει η συνείδηση της διαμεσολάβησης, αφετέρου (ακριβώς γι' αυτό) τα αντικείμενα αποχωρίζονται από το σύμπλεγμα των πραγματικών τους προσδιορισμών και απομονώνονται τεχνητά.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Ο.π., σελ. 432-435. Πρέπει να αναγνωριστεί ως προσφορά του Πλεχάνωφ το γεγονός ότι ήδη το 1891 επισήμανε τη σημασία αυτής της πλευράς της εγγελιανής λογικής για τη διαφοροποίηση μεταξύ εξέλιξης και επανάστασης (*Neue Zeit* XI, σελ. 280 κ.ε.). Δυστυχώς δεν βρήκε σ' αυτό θεωρητικούς συνεχιστές.

<sup>126</sup> Πρβλ. σχετικά με τη μεθοδική πλευρά αυτού του ζητήματος πάνω απ' όλα το πρώτο μέρος της φιλοσοφίας της θρησκείας του Χέγκελ. Ειδικά Werke XI, σελ. 158-159. «Δεν υπάρχει άμεση γνώση. Άμεση γνώση υπάρχει εκεί όπου δεν έχουμε τη *συνείδηση* της διαμεσολάβησης, είναι όμως



Εδώ δεν θα πρέπει όμως να ξεχάσουμε ότι ούτε αυτή η διαδικασία της απομόνωσης των αντικειμένων είναι κάτι το τυχαίο ή αυθαίρετο. Εάν η ορθή γνώση αναιρεί τους λανθασμένους χωρισμούς των αντικειμένων (και την ακόμα πιο λανθασμένη συναρμογή τους μέσω αφηρημένων αναστοχαστικών προσδιορισμών), αυτή η διόρθωση σημαίνει πολύ περισσότερα από την απλή επανόρθωση μιας λανθασμένης και ανεπαρκούς επιστημονικής μεθόδου, [σημαίνει πολύ περισσότερα] από την αντικατάσταση μιας υπόθεσης μέσω μιας καλύτερα λειτουργούσας. Ανήκει μάλλον ακριβώς στην κοινωνική ουσία του παρόντος το ότι η αντικειμενική [gegenständliche] του μορφή τυγχάνει τέτοιας διανοητικής επεξεργασίας, όπως και το ίδιο το αντικειμενικό [gegenständliche] αφηρητικό σημείο αυτών των επεξεργασιών. Όταν λοιπόν η σκοπιά του προλεταριάτου αντιπαρατίθεται σ' εκείνη της αστικής τάξης, η προλεταριακή σκέψη δεν αξιώνει με κανέναν τρόπο μια *tabula rasa*, μια «χωρίς προϋποθέσεις» νέα αρχή για την κατανόηση της πραγματικότητας, όπως έκανε – τουλάχιστον ως προς τη βασική της τάση – η αστική σκέψη απέναντι στις φεουδαλικές μορφές του Μεσαίωνα. Ακριβώς επειδή ο πρακτικός του στόχος [ενν: του προλεταριάτου] είναι μια *θεμελιακή* μεταλλαγή της συνολικής κοινωνίας, συνοψίζει την αστική κοινωνία με τις διανοητικές, καλλιτεχνικές κ.λπ. επεξεργασίες της ως *αφηρητικό σημείο* της μεθόδου. Η μεθοδολογική λειτουργία των κατηγοριών της διαμεσολάβησης συνίσταται στο ότι με τη βοήθειά τους γίνονται αντικειμενικά ενεργές και έτσι μπορούν επίσης να συνειδητοποιηθούν από το προλεταριάτο εκείνες οι εμμενείς σημασίες που αποδίδονται κατ' ανάγκην στα αντικείμενα της αστικής κοινωνίας, οι οποίες όμως εξίσου αναγκαία λείπουν από την άμεση εμφάνισή τους [ενν: των αντικειμένων] στην αστική κοινωνία και, αντιστοίχως, από τις νοητικές τους αντανakλάσεις στην αστική σκέψη. Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι τυχαίο ούτε είναι ένα καθαρά θεωρητικό-επιστημονικό πρόβλημα το γεγονός ότι η αστική τάξη μένει θεωρητικά στην αμεσότητα, ενώ το προλεταριάτο την υπερβαίνει. Στη διαφορά μεταξύ αυτών των δύο θεωρητικών στάσεων εκδηλώνεται μάλλον η διαφορετικότητα του κοινωνικού είναι των δύο τάξεων. Βέβαια, η γνώση που προκύπτει από τη σκοπιά του προλεταριάτου είναι αντικειμενικά επιστημονικά ανώτερη· γιατί σ' αυτήν ενυπάρχει από μεθοδική άποψη η λύση εκείνων των προβλημάτων, με τα οποία πάλεψαν μάταια οι μεγαλύτεροι στοχαστές της αστικής εποχής, ενώ από την άποψη

---

διαμεσολαβημένη.» Παρόμοια στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας*: «Το αληθές δεν είναι μια πρωταρχική ενότητα ως τέτοια, ή άμεση ως τέτοια, αλλά αυτή η αυτοαποκαθιστούμενη ισότητα ή ο αναστοχασμός στην ετερότητα εν εαυτώ.» Werke II, σελ. 15.

του περιεχομένου είναι η επαρκής ιστορική γνώση του καπιταλισμού, που για την αστική σκέψη παραμένει αναγκαστικά άφραστη. Ωστόσο αυτή η αντικειμενική διαβάθμιση της γνωστικής αξίας των μεθόδων αποδεικνύεται αφενός πάλι ως κοινωνικό-ιστορικό πρόβλημα, ως αναγκαία συνέπεια των τύπων κοινωνίας που αντιπροσωπεύουν οι δύο τάξεις και της ιστορικής τους διαδοχής, έτσι ώστε το «λανθασμένο», το «μονομερές» της αστικής αντίληψης περί ιστορίας εμφανίζεται ως αναγκαία στιγμή της μεθοδικής δόμησης της κοινωνικής γνώσης.<sup>127</sup> Απ' την άλλη πλευρά αποδεικνύεται ότι κάθε μέθοδος συνδέεται κατ' ανάγκην με το είναι της εμπλεκόμενης τάξης. Η μέθοδος της αστικής τάξης πηγάζει άμεσα από το κοινωνικό της είναι και γι' αυτό η απλή αμεσότητα συνοδεύει τη σκέψη της ως εξωτερικό αλλά, ακριβώς γι' αυτό, αξεπέραστο όριο. Για το προλεταριάτο ισχύει, αντίθετα, ότι υπερβαίνει εσωτερικά αυτό το όριο της αμεσότητας στο *αφετηριακό σημείο*, τη στιγμή της ανάληψης της σκοπιάς του. Και καθώς η διαλεκτική μέθοδος παράγει πάντα εκ νέου και αναπαράγει τις ουσιώδεις της στιγμές, καθώς η ουσία της είναι η άρνηση μιας ευθύγραμμης, ανεμπόδιστης ανάπτυξης των σκέψεων, αυτό το πρόβλημα του αφετηριακού σημείου τίθεται στο προλεταριάτο *εκ νέου*, τόσο σε κάθε βήμα της νοητικής σύλληψης της πραγματικότητας όσο και σε κάθε πρακτικό-ιστορικό βήμα. Για το προλεταριάτο, το όριο της αμεσότητας έχει γίνει ένα εσωτερικό όριο. Αυτό το πρόβλημα έχει τεθεί έτσι με σαφήνεια· όμως με αυτή τη θέση του ερωτήματος έχει ήδη δοθεί ο δρόμος και η δυνατότητα μιας απάντησης.<sup>128</sup>

Αλλά όμως μόνο η δυνατότητα. Η πρόταση, απ' την οποία ξεκινήσαμε, ότι το κοινωνικό είναι στην καπιταλιστική κοινωνία είναι – άμεσα – το ίδιο για την αστική τάξη και το προλεταριάτο, παραμένει σε ισχύ. Μπορούμε όμως τώρα να προσθέσουμε ότι, μέσα από τον κινητήριο μηχανισμό των ταξικών συμφερόντων, αυτό το ίδιο είναι κρατά την αστική τάξη δέσμια σ' αυτή την αμεσότητα, ενώ ωθεί το προλεταριάτο στην υπέρβασή της. Γιατί στο κοινωνικό είναι του προλεταριάτου εμφανίζεται επιτακτικότερα στο φως της ημέρας ο διαλεκτικός χαρακτήρας της ιστορικής διαδικασίας, και άρα ο μεσολαβημένος χαρακτήρας κάθε στιγμής, που αποκτά την αλήθεια της, την αυθεντική της αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit]

---

<sup>127</sup> Ο Έγγκελς αποδέχθηκε πράγματι την εγγελιανή θεωρία περί του λανθασμένου (η οποία παρουσιάζεται με τον πιο ωραίο τρόπο στη *Φαινομενολογία*, Werke II, σελ. 30 κ.ε.). Πρβλ. π.χ. την κριτική στον ρόλο του «κακού» στην ιστορία. Feuerbach, MEW 21, σελ. 287. Βέβαια αυτό αφορά μόνο τους πραγματικά πρωτότυπους εκπροσώπους της αστικής σκέψης. Οι επίγονοι, οι εκλεκτικιστές και οι απλοί πληρωμένοι υπερασπιστές των συμφερόντων της παρακαμάζουσας τάξης θα πρέπει να εξεταστούν εντελώς διαφορετικά.

μόνο στην διαμεσολαβημένη ολότητα. Για το προλεταριάτο είναι ζήτημα ζωής και θανάτου το να συνειδητοποιήσει τη διαλεκτική ουσία της ύπαρξής του, ενώ η αστική τάξη συγκαλύπτει τη διαλεκτική δομή της ιστορικής διαδικασίας στην καθημερινή ζωή με τις αφηρημένες αναστοχαστικές κατηγορίες της ποσοτικοποίησης, της άπειρης προόδου κ.λπ., για να βιώσει στη συνέχεια στις στιγμές της ανατροπής άμεσες καταστροφές. Αυτό έχει να κάνει – όπως είδαμε – με το γεγονός ότι για την αστική τάξη το υποκείμενο και το αντικείμενο της ιστορικής διαδικασίας και του κοινωνικού είναι εμφανίζονται πάντα με διπλή μορφή: από πλευράς συνείδησης το επιμέρους άτομο βρίσκεται, ως γνωρίζον υποκείμενο, αντιμέτωπο με την τεράστια αντικειμενική αναγκαιότητα του κοινωνικού γίνεσθαι, μόνο μικρά αποσπάσματα της οποίας μπορούν να συλληφθούν, ενώ στην πραγματικότητα είναι ακριβώς οι συνειδητές πράξεις και παραλήψεις του ατόμου που φτάνουν στην αντικειμενική πλευρά μιας διαδικασίας, το υποκείμενο (η τάξη) της οποίας δεν μπορεί να συνειδητοποιηθεί, αλλά πρέπει να μένει πάντα υπερβατικό για τη συνείδηση του – φαινομενικού – υποκειμένου, του ατόμου. Υποκείμενο και αντικείμενο της κοινωνικής διαδικασίας βρίσκονται λοιπόν εδώ ήδη σε σχέση διαλεκτικής αλληλεπίδρασης. Καθώς όμως εμφανίζονται πάντα ως άκαμπτα διπλασιασμένα και σε εξωτερική σχέση μεταξύ τους, αυτή η διαλεκτική παραμένει ασυνείδητη, και τα αντικείμενα διατηρούν τον διττό και άρα άκαμπτο χαρακτήρα τους. Αυτή η ακαμψία μπορεί να λυθεί μόνο με καταστροφικό τρόπο, προκειμένου να δώσει αμέσως τη θέση της σε μια εξίσου άκαμπτη δομή. Αυτή η ασυνείδητη και γι' αυτό κατ' αρχήν ανεξέλεγκτη διαλεκτική «φανερώνεται στην ομολογία αφελούς έκπληξης, όταν ξαφνικά εμφανίζεται ως κοινωνική σχέση αυτό που μόλις πριν νόμιζαν ότι κρατούσαν αδέξια ως πράγμα, ενώ πάλι τους σκανδαλίζει ως πράγμα αυτό που δεν είχαν προλάβει καλά-καλά να ορίσουν ως κοινωνική σχέση.»<sup>129</sup>

Για το προλεταριάτο δεν υπάρχει αυτή η διπλασιασμένη μορφή του κοινωνικού του είναι. Εμφανίζεται αρχικά ως καθαρό και απλό *αντικείμενο* του κοινωνικού γίνεσθαι. Σε όλες τις στιγμές της καθημερινής ζωής, όπου ο μεμονωμένος εργάτης φαίνεται να βρίσκει τον εαυτό του ως το υποκείμενο της ίδιας του της ζωής, η αμεσότητα της ύπαρξής του διαλύει αυτήν του την αυταπάτη. Του επιβάλλει τη γνώση τού ότι οι πιο στοιχειώδεις ικανοποιήσεις των αναγκών του, «η

---

<sup>128</sup> Σχετικά με αυτήν τη διαφορά μεταξύ προλεταριάτου και αστικής τάξης πρβλ. το δοκίμιο «Ταξική συνείδηση».

<sup>129</sup> *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, σελ. 22.

ατομική κατανάλωση του εργάτη παραμένει μια στιγμή της παραγωγής και αναπαραγωγής του κεφαλαίου, είτε επιτελείται εντός είτε εκτός του εργοταξίου, του εργοστασίου, εντός ή εκτός της εργασιακής διαδικασίας, ακριβώς όπως ο καθαρισμός της μηχανής, είτε αυτός λαμβάνει χώρα στη διάρκεια της εργασιακής διαδικασίας είτε σε ορισμένα διαλείμματά της.»<sup>130</sup> Η ποσοτικοποίηση των αντικειμένων, ο καθορισμός τους από αφηρημένες αναστοχαστικές κατηγορίες εμφανίζεται άμεσα στη ζωή του εργάτη ως μια διαδικασία αφαίρεσης, η οποία επιτελείται πάνω στον ίδιο, η οποία αποχωρίζει απ' αυτόν την εργασιακή του δύναμη και τον αναγκάζει να την πουλάει ως ένα εμπόρευμα το οποίο του ανήκει. Και πουλώντας αυτό το μόνο εμπόρευμα που κατέχει, το εισάγει (και εφόσον το εμπόρευμά του είναι αδιαχώριστο από το πρόσωπό του: εισάγει τον ίδιο του τον εαυτό) σε μια επιμέρους μηχανική-ορθολογική διαδικασία, την οποία βρίσκει μπροστά του έτοιμη, ολοκληρωμένη και επίσης λειτουργούσα και χωρίς αυτόν, και στην οποία προσαρμόζεται ως ένα νούμερο που έχει αναχθεί σε καθαρά αφηρημένη ποσότητα, ως ένα μηχανοποιημένο και εξορθολογισμένο ειδικό εργαλείο.

Έτσι, για τον εργάτη ο πραγματοποιημένος χαρακτήρας του άμεσου τρόπου εμφάνισης της καπιταλιστικής κοινωνίας έχει εξωθηθεί στο απώτατο άκρο. Είναι ορθό ότι και για τον καπιταλιστή υφίσταται αυτός ο διπλασιασμός της προσωπικότητας, αυτό το σχίσσιμο του ανθρώπου σε ένα στοιχείο της κίνησης των εμπορευμάτων και σε έναν (αντικειμενικά-αδύναμο) θεατή αυτής της κίνησης.<sup>131</sup> Όμως για τη συνείδησή του λαμβάνει κατ' ανάγκη τη μορφή μιας – βέβαια αντικειμενικά φαινομενικής – δραστηριότητας, μιας επενέργειας του υποκειμένου του. Αυτή η επίφαση συγκαλύπτει γι' αυτόν την αληθινή κατάσταση, ενώ για τον εργάτη, ο οποίος στερείται αυτά τα εσωτερικά περιθώρια για μια φαινομενική δραστηριότητα, το σχίσιμό του ως υποκειμένου διατηρεί την κτηνώδη μορφή της υποδούλωσής του που έχει την τάση να γίνει απεριόριστη. Γι' αυτό είναι αναγκασμένος να υφίσταται αυτή τη μετατροπή του σε εμπόρευμα, την αναγωγή-του-σε-καθαρή-ποσότητα ως αντικειμένου της διαδικασίας.

---

<sup>130</sup> *Kapital I*, MEW 23, σελ. 597.

<sup>131</sup> Σ' αυτό στηρίζονται κατηγορητικά όλες οι λεγόμενες θεωρίες της εγκράτειας. Εδώ ανήκει πάνω απ' όλα η σημασία του «εγκόσμιου ασκητισμού» για την διαμόρφωση του «πνεύματος» του καπιταλισμού, την οποία τόνισε ο Μαξ Βέμπερ. Και ο Μαξ διαπιστώνει αυτό το γεγονός όταν τονίζει ότι για τον καπιταλιστή «η ιδιωτική του κατανάλωση θεωρείται ως κλοπή από τη συγκέντρωση του κεφαλαίου, όπως στην ιταλική λογιστική οι ιδιωτικές δαπάνες φηγοιούρουν στην πλευρά των εξόδων του καπιταλιστή έναντι του κεφαλαίου του.»

Αλλά ακριβώς με αυτό τον τρόπο ωθείται πέρα από την αμεσότητα αυτής της κατάστασης. Γιατί «ο χρόνος είναι», μας λέει ο Μαρξ,<sup>132</sup> «ο χώρος της ανθρώπινης ανάπτυξης». Οι ποσοτικές διαφορές της εκμετάλλευσης, που για τον καπιταλιστή έχουν την άμεση μορφή των ποσοτικών προσδιορισμών των αντικειμένων του υπολογισμού του, για τον εργάτη θα πρέπει να εμφανίζονται ως οι αποφασιστικές, ποιοτικές κατηγορίες ολόκληρης της σωματικής, πνευματικής, ηθικής κ.λπ. ύπαρξής του. Η μετατροπή της ποσότητας σε ποιότητα δεν είναι μόνο μια ορισμένη στιγμή της διαλεκτικής αναπτυξιακής διαδικασίας, όπως περιγράφεται στην εγγελιανή φιλοσοφία της φύσης και στον *Αντι-Ντύρινγκ* του Ένγκελς που την ακολουθεί. Πέρα απ' αυτό είναι, όπως εκθέσαμε παραπάνω με βάση τη λογική του Χέγκελ, η ανάδυση της αυθεντικής αντικειμενικής μορφής [Gegenstandsform] του είναι, η διάλυση της σύγχυσης εκείνων των αναστοχαστικών προσδιορισμών που διαστρέβλωσαν την αυθεντική αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit] στο επίπεδο μιας απλώς άμεσης, αμέτοχης, ενατενιστικής συμπεριφοράς. Είναι ακριβώς το πρόβλημα του χρόνου εργασίας αυτό που φέρνει εμφιαστικά στο φως της ημέρας το γεγονός ότι η ποσοτικοποίηση είναι ένα πραγματοποιητικό και πραγματοποιημένο κέλυφος που απλώνεται πάνω από την αληθινή ουσία των αντικειμένων και που μπορεί να θεωρείται ως η αντικειμενική μορφή της αντικειμενικότητας [Gegenständlichkeit] μόνο στο βαθμό που το υποκείμενο, το οποίο βρίσκεται σε ενατενιστική ή (φαινομενικά) πρακτική σχέση προς το αντικείμενο, δεν ενδιαφέρεται για την ουσία του αντικειμένου. Όταν ο Ένγκελς<sup>133</sup> αναφέρει τη μετάβαση του νερού από τη ρευστή στην στερεή ή στην αέρια κατάσταση ως παράδειγμα για την μετατροπή της ποσότητας σε ποιότητα, το παράδειγμα είναι σωστό αναφορικά με αυτά τα σημεία μετάβασης. Όμως με την υιοθέτηση αυτής της σκοπιάς υποβαθμίζεται η σημασία του γεγονότος ότι κι εκείνες οι μεταβάσεις που εμφανίζονται εδώ ως καθαρά ποσοτικές αποκτούν αμέσως έναν ποιοτικό χαρακτήρα αν αλλάξει η οπτική μας. (Ας σκεφτούμε, για να δώσουμε ένα εντελώς τετριμμένο παράδειγμα, την περίπτωση του βαθμού στον οποίο το νερό είναι πόσιμο, όπου οι «ποσοτικές» αλλαγές αποκτούν επίσης, από ένα σημείο και μετά, έναν ποιοτικό χαρακτήρα κ.λπ.) Αυτή η πραγματικότητα γίνεται ακόμα πιο σαφής, αν εξετάσουμε μεθοδικά το παράδειγμα που αναφέρει ο Ένγκελς από το *Κεφάλαιο*. Πρόκειται εδώ για το ποσοτικό μέγεθος που είναι αναγκαίο σ' ένα ορισμένο επίπεδο της παραγωγής, προκειμένου να μπορέσει μια ποσότητα αξίας να

<sup>132</sup> *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16, σελ. 144.

<sup>133</sup> *Anti-Dühring*, MEW 20, σελ. 42, 117-118.

μεταβληθεί σε κεφάλαιο· σ' αυτό το όριο, λέει ο Μαρξ,<sup>134</sup> η ποσότητα μετατρέπεται σε ποιότητα. Εάν τώρα συγκρίνουμε αυτές τις δύο σειρές δυνατών ποσοτικών αλλαγών και της μετατροπής τους σε ποιότητα (την αύξηση ή μείωση αυτής της ποσότητας αξίας και την αύξηση ή μείωση του χρόνου εργασίας), είναι σαφές ότι στην πρώτη περίπτωση πρόκειται πραγματικά μόνο για μια – με τα λόγια του Χέγκελ – «γραμμή κόμβων των ποσοτικών σχέσεων»\*, ενώ στη δεύτερη περίπτωση *κάθε* αλλαγή είναι ποιοτική με βάση την εσωτερική της ουσία, η ποσοτική μορφή εμφάνισης της οποίας επιβάλλεται μεν στον εργάτη από το κοινωνικό του περιβάλλον, όμως η ουσία της γι' αυτόν συνίσταται ακριβώς στην ποιοτική της φύση. Η διπλή μορφή εμφάνισης οφείλεται προφανώς στο γεγονός ότι για τον εργάτη ο χρόνος εργασίας δεν είναι απλώς η αντικειμενική μορφή του πωλούμενου εμπορεύματός του, της εργασιακής δύναμης (με αυτή τη μορφή το πρόβλημα είναι και γι' αυτόν η ανταλλαγή ισοδυνάμων, δηλαδή μια ποσοτική σχέση), αλλά συγχρόνως η καθοριστική μορφή της ύπαρξής του ως υποκειμένου, ως ανθρώπου.

Όμως έτσι δεν έχει ακόμα με κανέναν τρόπο ξεπεραστεί εντελώς η αμεσότητα και η μεθοδική της συνέπεια: η άκαμπτη αντιπαράθεση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Το πρόβλημα του χρόνου εργασίας υποδεικνύει μεν – ακριβώς επειδή σ' αυτό η πραγματοποίηση φτάνει στο απώτατο σημείο της – την τάση που ωθεί κατ' ανάγκη την προλεταριακή σκέψη πέρα από αυτή την αμεσότητα. Γιατί απ' τη μία πλευρά ο εργάτης έχει τεθεί με το κοινωνικό του είναι άμεσα και *ολοκληρωτικά* στην πλευρά του αντικειμένου: εμφανίζεται στον εαυτό του άμεσα ως αντικείμενο και όχι ως δράστης της κοινωνικής εργασιακής διαδικασίας. Απ' την άλλη πλευρά, όμως, αυτός ο ρόλος αντικειμένου δεν είναι ο ίδιος πια καθαρά άμεσος. Αυτό σημαίνει ότι η μετατροπή του εργάτη σε απλό αντικείμενο της διαδικασίας αναπαραγωγής επιτελείται μεν αντικειμενικά μέσω του ιδιαίτερου τρόπου της καπιταλιστικής παραγωγής (σε αντίθεση προς τη δουλεία και την υποτέλεια), μέσω του ότι ο εργάτης είναι αναγκασμένος να αντικειμενοποιήσει την εργασιακή του δύναμη απέναντι στην συνολική του προσωπικότητα και να την πουλήσει ως εμπόρευμα που του ανήκει. Όμως, μέσω του χωρισμού της αντικειμενικότητας και της υποκειμενικότητας που προκαλείται ακριβώς εδώ στον άνθρωπο που αντικειμενοποιείται ως εμπόρευμα, γίνεται συγχρόνως δυνατή η συνειδητοποίηση αυτής της κατάστασης. Σε παλαιότερες, περισσότερο αυτοφυσείς κοινωνικές μορφές η εργασία καθοριζόταν

---

<sup>134</sup> *Kapital* I, MEW 23, σελ. 327.

«άμεσα ως λειτουργία ενός μέλους του κοινωνικού οργανισμού».<sup>135</sup> στη δουλειά και στην υποτέλεια οι μορφές κυριαρχίας εμφανίζονται ως «άμεσα ελατήρια της παραγωγικής διαδικασίας», γεγονός που καθιστά αδύνατο για τους εργαζόμενους, που εμπλέκονται σε τέτοιες συνάψεις με αδιαίρετη τη συνολική τους προσωπικότητα, να φτάσουν στη συνείδηση της κοινωνικής τους κατάστασης. Αντίθετα, «η εργασία, που παριστάνεται στην ανταλλακτική αξία, προϋποτίθεται ως εργασία του μεμονωμένου ατόμου. Γίνεται κοινωνική μόνο μέσω του ότι προσλαμβάνει τη μορφή του άμεσου αντίθετού της, τη μορφή της αφηρημένης καθολικότητας.»

Εδώ φανερώνονται ήδη σαφέστερα και πιο συγκεκριμένα εκείνες οι στιγμές που καθιστούν το κοινωνικό είναι του εργάτη και τις μορφές συνείδησής του διαλεκτικά και έτσι τα ωθούν πέρα από την απλή αμεσότητα. Πάνω απ' όλα ο εργάτης μπορεί να συνειδητοποιήσει το κοινωνικό του είναι μόνο εφόσον συνειδητοποιήσει τον εαυτό του ως εμπόρευμα. Το άμεσο είναι του τον εντάσσει – όπως δείξαμε – ως καθαρό και απλό αντικείμενο στην παραγωγική διαδικασία. Καθώς αυτή η αμεσότητα αποδεικνύεται αποτέλεσμα ποικίλων διαμεσολαβήσεων, καθώς αρχίζουν να γίνονται σαφή όλα αυτά που προϋποθέτει αυτή η αμεσότητα, οι φетиχιστικές μορφές της εμπορευματικής δομής αρχίζουν να καταρρέουν: ο εργάτης αναγνωρίζει τον εαυτό του και τις σχέσεις του με το κεφάλαιο στο εμπόρευμα. Στο βαθμό που είναι ακόμα πρακτικά ανίκανος να υπερβεί αυτόν τον ρόλο αντικειμένου, η συνείδησή του είναι *η αυτοσυνείδηση του εμπορεύματος*. ή με άλλη διατύπωση, η αυτογνωσία, η αυτοαποκάλυψη της καπιταλιστικής κοινωνίας που θεμελιώνεται στην εμπορευματική παραγωγή, στην κυκλοφορία των εμπορευμάτων.

Αυτή η πρόσθεση της αυτοσυνείδησης στην εμπορευματική δομή σημαίνει όμως κάτι κατ' αρχήν και ποιοτικά διαφορετικό απ' αυτό που ονομάζουμε συνήθως συνείδηση «περί» ενός αντικειμένου. Όχι μόνο επειδή είναι μια αυτοσυνείδηση. Γιατί αυτό θα μπορούσε κάλλιστα – όπως π.χ. στην επιστημονική ψυχολογία – να είναι παρ' όλα αυτά μια συνείδηση «περί» ενός αντικειμένου, η οποία απλώς επιλέγει «τυχαία» τον εαυτό της ως αντικείμενο, χωρίς να αλλάζει τη σχέση μεταξύ συνείδησης και αντικειμένου και αντιστοίχως το είδος της γνώσης που αποκτάται με αυτόν τον τρόπο. Και αυτό έχει μετά ως συνέπεια, τα κριτήρια αλήθειας της γνώσης που γεννιέται έτσι να είναι ακριβώς τα ίδια με εκείνα μιας γνώσης περί «ξένων»

---

<sup>135</sup> Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, σελ. 21.

αντικειμένων. Επίσης όταν για παράδειγμα ένας αρχαίος δούλος, ένα *instrumentum vocale*, φτάνει στη γνώση του εαυτού του ως δούλου, αυτό δεν σημαίνει μια αυτογνωσία με αυτή την έννοια: κι αυτός μπορεί μόνο να φτάσει στη γνώση ενός αντικειμένου, το οποίο «τυχαίνει» να είναι ο εαυτός του. Μεταξύ ενός «σκεπτόμενου» και ενός «ασυνείδητου» δούλου δεν υπάρχει αντικειμενικά-κοινωνικά αποφασιστική διαφορά, όπως και μεταξύ της δυνατότητας ενός δούλου να συνειδητοποιήσει την κοινωνική του θέση και της γνωστικής δυνατότητας ενός «ελεύθερου» αναφορικά με τη δουλεία. Ο άκαμπος γνωσιοθεωρητικός διπλασιασμός του υποκειμένου και του αντικειμένου και έτσι και το γεγονός ότι το επαρκώς εγνωσμένο αντικείμενο παραμένει άθικτο από το γνωστικό υποκείμενο διατηρούνται εδώ απαράλλακτα.

Όμως η αυτογνωσία του εργάτη ως εμπορεύματος είναι ήδη ως γνώση πρακτική. Αυτό σημαίνει ότι *αυτή η γνώση επιφέρει μια αντικειμενική [gegenständliche], δομική αλλαγή στο αντικείμενο της γνώσης*. Ο ιδιαίτερος αντικειμενικός χαρακτήρας της εργασίας ως εμπορεύματος, η «αξία χρήσης» της (η ικανότητά της να αποφέρει υπερπροϊόν), που όπως κάθε αξία χρήσης βυθίζεται στις ποσοτικές ανταλλακτικές κατηγορίες του καπιταλισμού χωρίς ν' αφήσει ίχνη, αναδύεται σε αυτή τη συνείδηση, μέσω αυτής της συνείδησης *στην κοινωνική πραγματικότητα*. Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της εργασίας ως εμπορεύματος – χωρίς αυτή τη συνείδηση: ένα άγνωστο γρανάζι της οικονομικής ανάπτυξης – αυτοαντικειμενοποιείται μέσω αυτής της συνείδησης. Καθώς όμως εμφανίζεται η ιδιαίτερη αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit] αυτού του τύπου εμπορεύματος, το ότι κάτω από το κέλυφος του πράγματος είναι μια σχέση μεταξύ ανθρώπων, κάτω από την ποσοτικοποιητική κρούστα ένας ποιοτικός, ζωντανός πυρήνας, μπορεί να αποκαλυφθεί ο φετιχιστικός χαρακτήρας *κάθε εμπορεύματος* που θεμελιώνεται στην εργασία ως εμπόρευμα: ο πυρήνας κάθε εμπορεύματος, η σχέση μεταξύ ανθρώπων εισέρχεται στην κοινωνική εξέλιξη ως παράγοντάς της.

Βέβαια όλα αυτά μόνο υπόρρητα ενυπάρχουν στην διαλεκτική αντίθεση μεταξύ ποσότητας και ποιότητας, την οποία συναντήσαμε στο ζήτημα του χρόνου εργασίας. Αυτό σημαίνει ότι η αντίθεση μαζί με όλους τους προσδιορισμούς που προκύπτουν απ' αυτήν είναι μόνο το *ξεκίνημα* εκείνης της πολύπλοκης διαδικασίας διαμεσολάβησης, στόχος της οποίας είναι η γνώση της κοινωνίας ως ιστορικής ολότητας. Η διαλεκτική μέθοδος δεν διακρίνεται από την αστική σκέψη μόνο με βάση το γεγονός ότι μόνο αυτή είναι ικανή να γνωρίσει την ολότητα, αλλά αυτή η



γνώση είναι δυνατή μόνο επειδή η σχέση του όλου με τα μέρη του έχει γίνει θεμελιωδώς διαφορετική απ' ότι για τη σκέψη με αναστοχαστικούς προσδιορισμούς. Με λίγα λόγια: η ουσία της διαλεκτικής μεθόδου συνίσταται – ιδωμένη από αυτή τη σκοπιά – στο ότι σε κάθε στιγμή που έχει συλληφθεί με διαλεκτικά ορθό τρόπο περιέχεται ολόκληρη η ολότητα, στο ότι από κάθε στιγμή μπορεί να αναπτυχθεί ολόκληρη η μέθοδος.<sup>136</sup> Έχει συχνά – και με ένα ορισμένο δίκιο – επισημανθεί ότι το φημισμένο κεφάλαιο της εγγεληνής *Λογικής* περί του είναι, μη-είναι και γίνεσθαι περιέχει ολόκληρη τη φιλοσοφία του Χέγκελ. Θα μπορούσε κανείς – ίσως με το ίδιο δίκιο – να πει ότι το κεφάλαιο περί του φετιχιστικού χαρακτήρα του εμπορεύματος κρύβει μέσα του ολόκληρο τον ιστορικό υλισμό, ολόκληρη την αυτογνωσία του προλεταριάτου ως γνώση της καπιταλιστικής κοινωνίας (και τη γνώση των προηγούμενων κοινωνιών ως βαθμίδων της πορείας προς αυτήν).

Απ' αυτό δεν έπεται φυσικά με κανέναν τρόπο ότι η ανάπτυξη του όλου στην πληρότητα του περιεχομένου του έχει γίνει έτσι περιττή. Το αντίθετο. Το πρόγραμμα του Χέγκελ: να συλληφθεί το απόλυτο, ο γνωστικός στόχος της φιλοσοφίας του ως *αποτέλεσμα*, υφίσταται σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό για το μετεξελιγμένο αντικείμενο της γνώσης του μαρξισμού, εφόσον η διαλεκτική διαδικασία θεωρείται εδώ ταυτόσημη με την ίδια την ιστορική διαδικασία. Το ζήτημα σε αυτήν τη μεθοδική διαπίστωση είναι απλώς το δομικό γεγονός ότι η επιμέρους στιγμή δεν είναι κομμάτι ενός μηχανικού όλου, το οποίο [όλο] θα μπορούσε να συντεθεί από τέτοια κομμάτια (αντίληψη από την οποία θα προέκυπτε πάλι η αντίληψη της γνώσης ως άπειρης προόδου), αλλά το γεγονός ότι στην επιμέρους στιγμή ενυπάρχει η δυνατότητα να αναπτυχθεί μέσα απ' αυτήν ολόκληρο το περιεχόμενο της ολότητας. Όμως [αυτό συμβαίνει] μόνο αν διατηρηθεί η στιγμή ως στιγμή, δηλαδή αν θεωρηθεί ως σημείο περάσματος προς την ολότητα· αν δεν οδηγηθεί σε ακινητοποίηση, δεν παγιωθεί σε μια νέα αμεσότητα εκείνη η κίνηση υπέρβασης της αμεσότητας η οποία έκανε τη στιγμή – που καθ' εαυτή δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια σαφώς φανερωμένη

---

<sup>136</sup> Ο Μαρξ γράφει (22/4/1867) λοιπόν στον Ένγκελς: «Οι κύριοι οικονομολόγοι παράβλεψαν μέχρι τώρα το πιο απλό, ότι η μορφή: 20 πήχες λινού = ένα φόρεμα δεν είναι παρά η μη ανεπτυγμένη μορφή του 20 πήχες λινού = 2 λίρες στερλίνες, ότι δηλαδή η πιο απλή εμπορευματική μορφή, όπου η αξία της δεν εκφράζεται ακόμα σε σχέση προς όλα τα άλλα εμπορεύματα, αλλά μόνο ως *κάτι το διακριτό* από την φυσική της μορφή, περιέχει ολόκληρο το μυστικό της χρηματικής μορφής και έτσι, *in nuce*, όλες τις αστικές μορφές του προϊόντος της εργασίας.» MEW 31, σελ. 306. Πρβλ. σχετικά επίσης την αριστοτεχνική ανάλυση της διαφοράς μεταξύ ανταλλακτικής αξίας και τιμής στο *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, όπου επεξηγείται το ότι σε αυτή τη διαφορά «βρίσκονται συγκεντρωμένες όλες οι φουρτούνες που απειλούν το εμπόρευμα στην πραγματική διαδικασία κυκλοφορίας.» MEW 13, σελ. 53 κ.ε.

αντίφαση μεταξύ δύο αναστοχαστικών προσδιορισμών – στιγμή της διαλεκτικής διαδικασίας.

Αυτός ο αναστοχασμός οδηγεί πίσω στο συγκεκριμένο αφετηριακό μας σημείο. Στον μαρξικό προσδιορισμό της καπιταλιστικής εργασίας που αναφέραμε παραπάνω συναντήσαμε την αντίθεση μεταξύ του μεμονωμένου ατόμου και της αφηρημένης καθολικότητας, εντός της οποίας μεσολαβείται γι' αυτό [το άτομο] η σχέση της εργασίας του προς την κοινωνία. Και σ' αυτό θα πρέπει πάλι να συγκρατήσουμε το εξής: όπως σε κάθε άμεση-αφηρημένη μορφή με την οποία δίδεται το είναι, έτσι κι εδώ η αστική τάξη και το προλεταριάτο καταλαμβάνουν άμεσα παρόμοια μεταξύ τους θέση. Αλλά κι εδώ αποδεικνύεται ότι, ενώ η αστική τάξη κρατιέται σε αυτή την αμεσότητα εξαιτίας της ταξικής της θέσης, το προλεταριάτο ωθείται μέσω της – ιδιαίτερης – διαλεκτικής της ταξικής του θέσης πέρα απ' αυτήν. Η μετατροπή όλων των αντικειμένων σε εμπορεύματα, η ποσοτικοποίησή τους σε φετιχιστικές ανταλλακτικές αξίες δεν είναι μόνο μια εντατική διαδικασία, η οποία επενεργεί προς αυτή την κατεύθυνση σε κάθε μορφή αντικειμενικότητας της ζωής (όπως διαπιστώσαμε στο πρόβλημα του χρόνου εργασίας), αλλά συγχρόνως – και μ' έναν αξεχώριστο απ' αυτό τρόπο – [είναι] μια εκτατική επέκταση αυτών των μορφών στο όλον του κοινωνικού είναι. Τώρα, για τον καπιταλιστή αυτή η πλευρά της διαδικασίας σημαίνει μια αύξηση της ποσότητας των αντικειμένων του υπολογισμού και της κερδοσκοπίας του. Στο βαθμό που αυτή η διαδικασία αποκτάει γι' αυτόν την επίφαση ενός ποιοτικού χαρακτήρα, αυτή η ποιοτική χροιά έγκειται στην αύξηση του εξορθολογισμού, της μηχανοποίησης, της ποσοτικοποίησης του κόσμου που του αντιπαρατίθεται (διαφορά της κυριαρχίας του εμπορικού κεφαλαίου από εκείνη του βιομηχανικού κεφαλαίου, καπιταλιστικοποίηση της γεωργίας κ.λπ.). Διανοίγεται η προοπτική – που ωστόσο διακόπτεται διαρκώς εδώ κι εκεί από «ανορθολογικές» καταστροφές – μιας άπειρης προόδου, η οποία οδηγεί σε έναν ολοκληρωμένο καπιταλιστικό εξορθολογισμό ολόκληρου του κοινωνικού είναι.

Αντίθετα για το προλεταριάτο η «ίδια» αυτή διαδικασία σημαίνει: *τη γένεση του ιδίου ως τάξης*. Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για μια μετατροπή της ποσότητας σε ποιότητα. Αρκεί να παρακολουθήσει κανείς μόνο την εξέλιξη από τη μεσαιωνική χειροτεχνία στην απλή συνεργασία, μανιφακτούρα κ.λπ. μέχρι το σύγχρονο εργοστάσιο, προκειμένου να δει καθαρά σε ποιο βαθμό υφίστανται εδώ – και για την αστική τάξη – ποιοτικές διαφορές ως χιλιομετρικά ορόσημα στο δρόμο της ανάπτυξης. Όμως, για την αστική τάξη, το ταξικό νόημα αυτών των αλλαγών

συνίσταται ακριβώς στη διαρκή μετατροπή της εκάστοτε κατακτημένης νέας ποιοτικής βαθμίδας σε ένα ποσοτικοποιήσιμο επίπεδο της περαιτέρω ορθολογικής υπολογισιμότητας. Αντίθετα, για το προλεταριάτο, το ταξικό νόημα «της ίδιας» εξέλιξης συνίσταται στην έτσι συντελούμενη άρση της *ατομικής απομόνωσης*, στη συνειδητοποίηση του κοινωνικού χαρακτήρα της εργασίας, στην τάση να συγκεκριμενοποιηθεί και να ξεπεραστεί εδώ όλο και περισσότερο η αφηρημένη καθολικότητα της μορφής εμφάνισης της κοινωνικής αρχής.

Εδώ γίνεται επίσης κατανοητό το γιατί η εμπορευματοποίηση της αποχωρισμένης από τη συνολική προσωπικότητα του ανθρώπου απόδοσης οδηγεί στην ανάπτυξη επαναστατικής ταξικής συνείδησης μόνο στο προλεταριάτο. Στην πρώτη ενότητα δείξαμε μεν ότι η θεμελιώδης δομή της πραγματοποίησης μπορεί να εντοπιστεί σε όλες τις κοινωνικές μορφές του μοντέρνου καπιταλισμού (γραφειοκρατία). Ωστόσο μόνο στην εργασιακή σχέση του προλετάριου εμφανίζεται αυτή η δομή εντελώς καθαρά και με δυνατότητα να γίνει συνειδητή. Πάνω απ' όλα, η εργασία του όπως είναι άμεσα δεδομένη έχει ήδη τη γυμνή και αφηρημένη μορφή του εμπορεύματος, ενώ στις άλλες μορφές αυτή η δομή κρύβεται πίσω από την πρόσοψη της «πνευματικής εργασίας», της «υπευθυνότητας» κ.λπ. (μερικές φορές πίσω από τις «πατριαρχικές» μορφές)· και όσο βαθύτερα φτάνει η πραγματοποίηση στην «ψυχή» αυτού που πουλάει την απόδοσή του ως εμπόρευμα, τόσο πιο παραπλανητική γίνεται αυτή η επίφαση (δημοσιογραφία). Σε αυτή την αντικειμενική συγκάλυψη της εμπορευματικής μορφής αντιστοιχεί υποκειμενικά το γεγονός ότι η διαδικασία πραγματοποίησης, η μετατροπή του εργάτη σε εμπόρευμα μπορεί μεν – όσο δεν εξεγείρεται συνειδητά εναντίον της – να τον εκμηδενίζει, να συρρικνώνει και να ακρωτηριάζει την «ψυχή» του, όμως δεν μετατρέπει ακριβώς την ανθρώπινη-ψυχική του ουσία σε εμπόρευμα. Μπορεί λοιπόν να αυτοαντικειμενοποιηθεί εσωτερικά πλήρως απέναντι σε αυτή του την ύπαρξη, ενώ ο άνθρωπος που πραγματοποιείται στην γραφειοκρατία κ.λπ. έχει πραγματοποιηθεί, μηχανοποιηθεί, μετατραπεί σε εμπόρευμα επίσης ως προς εκείνα τα όργανά του που αυτά και μόνο θα μπορούσαν να είναι οι φορείς της εξέγερσής του ενάντια σε αυτή την πραγματοποίηση. Ακόμα και οι σκέψεις, τα συναισθήματά του κ.λπ. πραγματοποιούνται ως προς το ποιοτικό τους είναι. «Όμως είναι», λέει ο Χέγκελ,<sup>137</sup> «πολύ δυσκολότερο να κάνει κανείς τις στέρεες σκέψεις ρευστές, απ' ότι την αισθητή ύπαρξη.» Τελικά αυτή η διαφθορά λαμβάνει επίσης

---

<sup>137</sup> Werke II, σελ. 27.

αντικειμενικές μορφές. Για τον εργάτη η θέση του στην παραγωγική διαδικασία είναι αφενός κάτι το τελειωτικό, αφετέρου φέρει την άμεση μορφή του εμπορευματικού χαρακτήρα (την αβεβαιότητα των καθημερινών διακυμάνσεων της αγοράς κ.λπ.). Ενώ στις υπόλοιπες μορφές υπάρχει η επίφαση μιας σταθερότητας (υπηρεσιακοί κανονισμοί, σύνταξη κ.λπ.) καθώς και η αφηρημένη δυνατότητα μιας *ατομικής* ανέλιξης στην κυρίαρχη τάξη. Έτσι καλλιεργείται εδώ μια «συνείδηση της επαγγελματικής κατηγορίας», η οποία είναι σε θέση να εμποδίσει αποτελεσματικά τη διαμόρφωση ταξικής συνείδησης. Η καθαρά αφηρημένη αρνητικότητα της ύπαρξης του εργάτη δεν είναι λοιπόν μόνο αντικειμενικά η πλέον τυπική μορφή εμφάνισης της πραγματοποίησης, το δομικό πρότυπο του καπιταλιστικού εκκοινωνισμού, αλλά είναι – ακριβώς γι’ αυτό – *υποκειμενικά* το σημείο, όπου αυτή η δομή μπορεί να αρθεί στη συνείδηση και με αυτό τον τρόπο να διαρρηχθεί πρακτικά. «Η εργασία», λέει ο Μάρξ,<sup>138</sup> «έχει σταματήσει να συμφύεται ως καθορισμός με το υποκείμενο σε μια ιδιαιτερότητα»· θα πρέπει μόνο να αρθούν οι λανθασμένες μορφές εμφάνισης αυτής της ύπαρξης στην αμεσότητά της, προκειμένου να φανερωθεί για το προλεταριάτο η ύπαρξή του ως τάξης.

### 3.

Ακριβώς εδώ όπου θα μπορούσε ευκολότατα να δημιουργηθεί η επίφαση ότι όλη αυτή η διαδικασία είναι μια απλή «νομοτελειακή» συνέπεια της συνένωσης πολλών εργατών σε μεγάλες επιχειρήσεις, της μηχανοποίησης και ομογενοποίησης της εργασιακής διαδικασίας, της ισοπέδωσης των συνθηκών ζωής, το ζήτημα είναι να αποτρέψουμε την παραπλάνησή μας από αυτή την επίφαση που έγκειται στον μονόπλευρο τονισμό τούτης της πλευράς του πράγματος. Όλα αυτά που αναφέρθηκαν είναι βεβαίως η *απαραίτητη προϋπόθεση* της ανάπτυξης του προλεταριάτου σε τάξη· χωρίς αυτές τις προϋποθέσεις είναι αυτονόητο ότι το προλεταριάτο δεν θα γινόταν ποτέ τάξη, χωρίς την διαρκή ανάπτυξή τους – πράγμα για το οποίο φροντίζει ο μηχανισμός της καπιταλιστικής εξέλιξης – δεν θα αποκτούσε ποτέ τη σημασία που το καθιστά σήμερα καθοριστικό παράγοντα της εξέλιξης της ανθρωπότητας. Παρ’ όλα αυτά δεν υπάρχει καμία αντίφαση όταν διαπιστώνεται το γεγονός ότι ούτε κι εδώ

---

<sup>138</sup> Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, σελ. 635.

έχουμε να κάνουμε με μια άμεση σχέση. Άμεσα υπάρχουν – σύμφωνα με τα λόγια του *Κομμουνιστικού μανιφέστου* – «αυτοί οι εργάτες, που πρέπει να πωλούν κομματί-κομμάτι τον εαυτό τους, ένα εμπόρευμα όπως κάθε άλλο εμπορικό είδος». Και τούτο το πρόβλημα δεν επιλύεται απλώς και μόνο από το γεγονός ότι αυτό το εμπόρευμα διαθέτει τη δυνατότητα να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού ως εμπορεύματος. Γιατί η αδιαμεσολάβητη συνείδηση του εμπορεύματος είναι, σε αντιστοιχία προς την απλή μορφή εμφάνισής της, ακριβώς η αφηρημένη απομόνωση του ατόμου και η απλώς αφηρημένη, ανεξάρτητη από τη συνείδηση, σχέση με εκείνες τις στιγμές που το καθιστούν κοινωνικό [ενν: το εμπόρευμα]. Δεν θέλω εδώ να θέσω καν τα ερωτήματα σχετικά με τη σύγκρουση μεταξύ των (άμεσων) επιμέρους συμφερόντων και των (μεσολαβημένων) ταξικών συμφερόντων που αποκτήθηκαν μέσω εμπειρίας και γνώσης, της σύγκρουσης μεταξύ των στιγμιαίων άμεσων και των διαρκών γενικών συμφερόντων. Είναι αυτονόητο ότι εδώ θα πρέπει να εγκαταλειφθεί η αμεσότητα. Εάν προσπαθήσουμε εδώ να αποδώσουμε στην ταξική συνείδηση μια άμεση μορφή ύπαρξης καταλήγουμε αναπόφευκτα στη μυθολογία: μια αινιγματική συνείδηση του ανθρώπινου γένους (ακριβώς το ίδιο αινιγματική με το «πνεύμα του λαού» του Χέγκελ), του οποίου η σχέση με και η επίδραση πάνω στη συνείδηση του μεμονωμένου ατόμου είναι εντελώς ακατανόητη και γίνεται ακόμα περισσότερο ακατανόητη μέσω μιας μηχανικής-νατουραλιστικής ψυχολογίας, εμφανίζεται τότε ως ο δημιουργός της κίνησης.<sup>139</sup> Από την άλλη πλευρά, η ταξική συνείδηση που ξυπνά και αναπτύσσεται μέσω της γνώσης της κοινής θέσης και των κοινών συμφερόντων δεν είναι, ιδωμένη αφηρημένα, κάτι που χαρακτηρίζει ειδικά το προλεταριάτο. Η μοναδικότητα της κατάστασής του έγκειται στο ότι η υπέρβαση της αμεσότητας εμπεριέχει εδώ μια απόβλεψη προς την ολότητα της κοινωνίας – είτε αυτή είναι ψυχολογικά ήδη συνειδητή είτε παραμένει ακόμα ασυνείδητη· ότι γι' αυτόν το λόγο δεν είναι – σύμφωνα με το *νόημά* του – αναγκασμένο να μείνει σε μια σχετικά υψηλή βαθμίδα της επιστρέφουσας αμεσότητας, αλλά βρίσκεται σε μια αδιάκοπη κίνηση προς αυτή την ολότητα, δηλαδή στη διαλεκτική διαδικασία της διαρκούς άρσης της αμεσότητας. Ο Μαρξ αναγνώρισε από πολύ νωρίς με σαφήνεια αυτή την πλευρά της προλεταριακής ταξικής συνείδησης. Στις παρατηρήσεις του σχετικά με την εξέγερση

---

<sup>139</sup> Έτσι ο Μαρξ λέει σχετικά με το «γένος» στον *Φόνεμπαχ* – και κάθε παρόμοια αντίληψη δεν υπερβαίνει στο ελάχιστο τον *Φόνεμπαχ*, μάλιστα πολύ συχνά οπισθοχωρεί πίσω απ' αυτόν – ότι αυτό μπορεί «να συλληφθεί μόνο ως εσωτερική, βουβή καθολικότητα που συνδέει τα πολλά άτομα απλώς *φυσικά*». Θέση VI., MEW 3, σελ. 6.

των υφαντουργών του Σιλεσίας<sup>140</sup> αναδεικνύει ως ουσιώδες στοιχείο αυτού του κινήματος τον «θεωρητικό και συνειδητό» του χαρακτήρα. Στο τραγούδι των υφαντουργών βρίσκει ένα «τολμηρό σύνθημα του αγώνα, όπου το σπίτι, το εργοστάσιο, η περιφέρεια δεν αναφέρονται καν, αλλά το προλεταριάτο κραυγάζει κατευθείαν την αντίθεσή του στην κοινωνία της ατομικής ιδιοκτησίας με εντυπωσιακό, σαφή, αδυσώπητο, βίαιο τρόπο.» Και η ίδια η δράση φανερώνει τον «ανώτερο χαρακτήρα της» στο γεγονός ότι «ενώ όλα τα άλλα κινήματα στρέφονταν κατ' αρχάς ενάντια στον *εργοστασιάρχη*, τον ορατό εχθρό, αυτό το κίνημα στρέφεται συγχρόνως ενάντια στον *τραπεζίτη*, τον κρυφό εχθρό.»

Θα υποτιμούσε κανείς τη μεθοδική σημασία αυτής της άποψης εάν διαβλέπαμε στη συμπεριφορά, την οποία ο Μαρξ – δικαίως ή αδικώς – αποδίδει στους υφαντουργούς της Σιλεσίας, απλώς και μόνο την ικανότητά τους να συμπεριλάβουν στις εκτιμήσεις που βρίσκονται στη βάση των πράξεων όχι μόνο τα αμέσως εγγύτερα κίνητρα αλλά και τα χωροχρονικά ή εννοιολογικά περισσότερο απομακρυσμένα. Αυτό από μόνο του μπορούμε να το παρατηρήσουμε στις πράξεις σχεδόν όλων των ιστορικά εμφανιζόμενων τάξεων – βεβαίως λιγότερο ή περισσότερο καθαρά διαμορφωμένο. Το ζήτημα είναι όμως τι σημαίνει αυτή η απόσταση από το άμεσα δεδομένο αφενός για τη δομή των αντικειμένων που εκλαμβάνονται έτσι ως κίνητρα και αντικείμενα του πράττειν, αφετέρου για τη συνείδηση που κατευθύνει το πράττειν και τη σχέση της προς το είναι. Και εδώ φανερώνεται πολύ καθαρά η διαφορά της αστικής σκοπιάς από την προλεταριακή. Για την αστική σκέψη αυτή η απόσταση σημαίνει – όταν μιλάμε, όπως εδώ, για το πρόβλημα του πράττειν – ουσιαστικά μια συμπερίληψη χωροχρονικά απομακρυσμένων αντικειμένων στον ορθολογικό υπολογισμό. Η κίνηση της σκέψης συνίσταται όμως ουσιαστικά στο να συλλαμβάνονται αυτά [τα αντικείμενα] ως ίδιου είδους με τα κοντινά, δηλαδή ως εξίσου εξορθολογισμένα, ποσοτικοποιημένα, υπολογίσιμα. Η σύλληψη των φαινομένων με τη μορφή των κοινωνικών «φυσικών νόμων» αντιπροσωπεύει, για τον Μαρξ, τόσο το ύψιστο σημείο όσο και το «ανυπέρβλητο όριο» της αστικής σκέψης. Η αλλαγή της λειτουργίας της, στην οποία υπόκειται αυτή η έννοια του νόμου στην πορεία της ιστορίας, έχει την προέλευσή της στο γεγονός ότι αποτέλεσε αρχικά την

---

<sup>140</sup> MEW 1, σελ. 404. Για εμάς σημαντική είναι εδώ μόνο η μεθοδική πλευρά. Το ερώτημα που έθεσε ο Μέρινγκ\*, κατά πόσο ο Μαρξ υπερτίμησε τη συνείδηση της εξέγερσης των υφαντουργών δεν μας ενδιαφέρει εδώ. *Μεθοδικά* χαρακτήρισε κι εδώ με ολοκληρωμένο τρόπο την ουσία της ανάπτυξης της επαναστατικής ταξικής συνείδησης στο προλεταριάτο, και οι κατοπινές του θεωρήσεις (*Μανιφέστο*,

αρχή της μεταλλαγής της (φεουδαλικής) πραγματικότητας, για να γίνει μετά – διατηρώντας τη δομή του νόμου – μια αρχή της συντήρησης της (αστικής) πραγματικότητας. Ωστόσο και η πρώτη κίνηση ήταν επίσης – από κοινωνική άποψη – ασυνείδητη. Αντίθετα, αυτή η «απόσταση», αυτή η υπέρβαση της αμεσότητας σημαίνει για το προλεταριάτο: *την αλλαγή της αντικειμενικότητας (Gegenständlichkeit) των αντικειμένων του πράττειν*. Σε αυτή τη μεταλλαγή υπόκεινται εκ πρώτης όψεως τα χωροχρονικά εγγύτερα αντικείμενα εξίσου με τα πιο απομακρυσμένα. Γρήγορα όμως γίνεται φανερό ότι η έτσι επιτελούμενη μεταλλαγή αποκαλύπτεται σ' αυτά με ακόμα πιο ορατό και προφανή τρόπο. Γιατί η ουσία της αλλαγής συνίσταται αφενός στην πρακτική αλληλεπίδραση της αφυπνισμένης συνείδησης με τα αντικείμενα, απ' τα οποία γεννιέται και *των οποίων* συνείδηση είναι, αφετέρου στη ρευστοποίηση, στην διαδικασιοποίηση εκείνων των αντικειμένων, που συλλαμβάνονται εδώ ως στιγμές της κοινωνικής εξέλιξης, δηλαδή ως απλές στιγμές του διαλεκτικού όλου. Και, εφόσον ο εσώτατος πυρήνας της ουσίας της είναι πρακτικός, αυτή η κίνηση εκκινεί κατ' ανάγκην από το αφετηριακό σημείο του ίδιου του πράττειν, καταλαμβάνει με τον πιο έντονο και αποφασιστικό τρόπο τα άμεσα αντικείμενα του πράττειν, για να προκαλέσει μέσω της ολοκληρωτικής, δομικής μεταλλαγής τους την εκδίπλωση της μεταλλαγής του εκτατικού όλου.

Γιατί η λειτουργία της κατηγορίας της ολότητας εκδηλώνεται πολύ πριν φωτιστεί απ' αυτήν ολόκληρη η πολλαπλότητα των αντικειμένων. Εμφανίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι το πράττειν, το οποίο φαίνεται να εξαντλείται – τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και ως προς τη συνείδηση – στη σχέση προς επιμέρους αντικείμενα, περιέχει παρ' όλα αυτά αυτή την πρόθεση της αλλαγής του όλου, [εμφανίζεται] στο γεγονός ότι το πράττειν προσανατολίζεται – με βάση το αντικειμενικό του νόημα – προς την αλλαγή του όλου. Αυτό που διαπιστώσαμε παραπάνω από καθαρά μεθοδολογική άποψη σχετικά με τη διαλεκτική μέθοδο, ότι οι επιμέρους στιγμές και τα στοιχεία της φέρουν τη δομή του όλου, φανερώνεται εδώ με μια πιο συγκεκριμένη μορφή, σαφέστερα στραμμένη προς το πρακτικό στοιχείο. Καθώς η φύση της ιστορικής εξέλιξης είναι αντικειμενικά διαλεκτική, αυτός ο τρόπος σύλληψης της αλλαγής της πραγματικότητας μπορεί να παρατηρηθεί σε κάθε αποφασιστικής σημασίας μετάβαση. Πολύ πριν οι άνθρωποι κατανοήσουν την παρακμή μιας ορισμένης οικονομικής μορφής και των κοινωνικών, νομικών κ.λπ.

---

*Μπρυμαίρ* κ.λπ.) σχετικά με τη διαφορά μεταξύ αστικής και προλεταριακής επανάστασης κινούνται απολύτως στην κατεύθυνση που χαρακτήριζε εδώ.

μορφών που συνδέονται μαζί της, η αντίφαση που γίνεται προφανής εμφανίζεται με σαφήνεια στα αντικείμενα του καθημερινού τους πράττειν. Όταν για παράδειγμα η θεωρία της τραγωδίας από τον Αριστοτέλη μέχρι τους θεωρητικούς της εποχής του Κορνέιγ και η πρακτική της στη διάρκεια της συνολικής εξέλιξης θεωρούν τις οικογενειακές συγκρούσεις ως το καταλληλότερο υλικό για την τραγωδία, πίσω απ' αυτή την αντίληψη κρύβεται – αν εξαιρέσουμε το τεχνικό πλεονέκτημα της συγκέντρωσης των συμβάντων που επιτυγχάνεται έτσι – η αίσθηση ότι οι μεγάλες κοινωνικές μεταβολές φανερώνονται εδώ με μια αισθητή-πρακτική σαφήνεια, που καθιστά δυνατή τη σαφή μορφοποίησή τους, ενώ η σύλληψη της ουσίας τους, η κατανόηση των αιτίων και της σημασίας τους στη συνολική διαδικασία είναι εξίσου υποκειμενικά και αντικειμενικά αδύνατη. Έτσι, ο Αισχύλος<sup>141</sup> και ο Σαίξπηρ μας δίνουν στα οικογενειακά τους πορτραίτα τόσο βαθιές και ορθές εικόνες των κοινωνικών μεταβολών της εποχής τους, ώστε μόλις τώρα μπορέσαμε με τη βοήθεια του ιστορικού υλισμού να παρακολουθήσουμε θεωρητικά αυτή την καλλιτεχνική ενόραση.

Η κοινωνική θέση και η αντίστοιχη μ' αυτήν σκοπιά του προλεταριάτου υπερβαίνει όμως με έναν ποιοτικά αποφασιστικό τρόπο το παράδειγμα που αναφέραμε εδώ. Η μοναδικότητα του καπιταλισμού συνίσταται ακριβώς στο ότι καταργεί όλα τα «φυσικά όρια» και μετατρέπει το σύνολο των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων σε καθαρά κοινωνικές σχέσεις.<sup>142</sup> Καθώς, όντας εγκλωβισμένη στις φετιχιστικές κατηγορίες, η αστική σκέψη παγιώνει τα αποτελέσματα αυτών των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων σαν να ήταν στέρεα πράγματα, μένει διανοητικά πίσω από την αντικειμενική εξέλιξη. Οι αφηρημένα-ορθολογικές αναστοχαστικές κατηγορίες, οι οποίες αποτελούν την αντικειμενικά-άμεση έκφραση αυτού του – πρώτου – πραγματικού εκκοινωνισμού ολόκληρης της ανθρώπινης κοινωνίας, εμφανίζονται για την αστική σκέψη ως κάτι το έσχατο, μη αναιρέσιμο. (Γι' αυτό και η αστική σκέψη διατηρεί μαζί τους μια άμεση σχέση.) Το προλεταριάτο είναι όμως τοποθετημένο στο επίκεντρο αυτής της διαδικασίας του εκκοινωνισμού. Αυτή η μετατροπή της εργασίας σε εμπόρευμα απομακρύνει αφενός καθετί το «ανθρώπινο» από την άμεση ύπαρξη του προλεταριάτου, αφετέρου η ίδια εξέλιξη εξαλείφει σε

---

<sup>141</sup> Ας φέρουμε στο νου μας την ανάλυση της *Ορέστειας* από τον Μπάχοφεν\* και τη σημασία της για την ιστορία της εξέλιξης της κοινωνίας. Το ότι ο ιδεολογικά προκατειλημμένος Μπάχοφεν μένει στο επίπεδο της ορθής ερμηνείας του δράματος και δεν είναι σε θέση να προχωρήσει παραπέρα επιβεβαιώνει ακριβώς την ορθότητα των απόψεων που αναπτύσσονται εδώ.



αυξανόμενο βαθμό καθετί το «αυτοφυές», κάθε άμεση σχέση με τη φύση κ.λπ. από τις κοινωνικές μορφές, έτσι ώστε να μπορεί ακριβώς στην απομακρυσμένη από τον άνθρωπο, και μάλιστα απάνθρωπη αντικειμενικότητά τους να αποκαλυφθεί ως πυρήνας τους ο εκκοινωνισμένος άνθρωπος. Ακριβώς σ' αυτή την αντικειμενοποίηση, σ' αυτόν τον εξορθολογισμό και την πραγματοποίηση όλων των κοινωνικών μορφών φανερώνεται για πρώτη φορά με σαφήνεια η δόμηση της κοινωνίας μέσα από τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Αυτό συμβαίνει όμως μόνο εφόσον επιμείνουμε στο ότι αυτές οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων είναι, με τα λόγια του Ένγκελς, «δεμένες με πράγματα» και «εμφανίζονται ως πράγματα»· εάν δεν ξεχάσουμε καμία στιγμή ότι αυτές οι ανθρώπινες σχέσεις δεν είναι άμεσες σχέσεις ανθρώπου με άνθρωπο, αλλά χαρακτηριστικές συνθήκες, εντός των οποίων αυτές οι σχέσεις μεσολαβούνται από τους αντικειμενικούς νόμους της παραγωγικής διαδικασίας, εντός των οποίων αυτοί οι «νόμοι» γίνονται κατ' ανάγκη οι άμεσες μορφές εμφάνισης των ανθρώπινων σχέσεων. Απ' αυτό έπεται, πρώτον, ότι ο άνθρωπος μπορεί να ανακαλυφθεί ως πυρήνας και αιτία των πραγματοποιημένων σχέσεων μόνο εντός και μέσω της άρσης της αμεσότητάς τους. Ότι δηλαδή θα πρέπει πάντα να ξεκινάμε από αυτή την αμεσότητα, από τις πραγματοποιημένες νομοτέλειες. Δεύτερον, ότι αυτές οι μορφές εμφάνισης δεν είναι με κανέναν τρόπο απλώς και μόνο μορφές σκέψης, αλλά είναι μορφές αντικειμενικότητας της παρούσας αστικής κοινωνίας. Αν πρόκειται να είναι πραγματική, η άρση τους δεν μπορεί λοιπόν να είναι μια απλή κίνηση της σκέψης, αλλά θα πρέπει να φτάσει στην *πρακτική* άρση τους *ως μορφών ζωής της κοινωνίας*. Κάθε γνώση που θέλει να μείνει καθαρή γνώση καταλήγει κατ' ανάγκη σε μια νέα αναγνώριση αυτών των μορφών. Τρίτον, αυτή όμως η πράξη δεν μπορεί να αποκοπεί από τη γνώση. Μια πράξη με την έννοια της αληθινής αλλαγής αυτών των μορφών μπορεί να ξεκινήσει μόνο εάν δεν θέλει να είναι τίποτε άλλο από την μέχρι τέλους σκέψη, από τη συνειδητοποίηση της κίνησης που αποτελεί εμμενή τάση αυτών των μορφών. «Η διαλεκτική», λέει ο Χέγκελ,<sup>143</sup> «είναι εκείνη η *εμμενής* υπέρβαση, όπου η μονομέρεια και ο περιορισμός των προσδιορισμών της διάνοιας παρουσιάζεται ως αυτό που είναι, δηλαδή ως η άρνησή τους.» Το μεγάλο βήμα, το οποίο κάνει εδώ ο μαρξισμός ως επιστημονική σκοπιά του προλεταριάτου υπερβαίνοντας τον Χέγκελ,

---

<sup>142</sup> Πρβλ. σχετικά την ανάλυση του Μαρξ για τον βιομηχανικό εφεδρικό στρατό και τον υπερπληθυσμό. *Kapital I*, MEW 23, σελ. 657 κε.

<sup>143</sup> *Encyclopädie*, § 81.

συνίσταται στο ότι κατανοεί τους αναστοχαστικούς προσδιορισμούς, όχι ως μια «αιώνια» βαθμίδα της σύλληψης της πραγματικότητας εν γένει, αλλά ως την αναγκαία υπαρκτική και διανοητική μορφή της αστικής κοινωνίας, της πραγματοποίησης του είναι και της σκέψης, και έτσι ανακαλύπτει τη διαλεκτική μέσα στην ίδια την ιστορία. Εδώ η διαλεκτική δεν μεταφέρεται λοιπόν στην ιστορία απ' έξω, ούτε επεξηγείται με βάση την ιστορία (όπως συμβαίνει πολύ συχνά στον Χέγκελ), αλλά μάλλον *συνάγεται* από την ίδια την ιστορία ως αναγκαία μορφή εμφάνισής της σε αυτή την συγκεκριμένη εξελικτική βαθμίδα και γίνεται συνειδητή.

Τέταρτον, φορέας αυτής της συνειδησιακής διαδικασίας είναι όμως το προλεταριάτο. Καθώς η συνείδησή του εμφανίζεται ως εμμενής συνέπεια της διαλεκτικής της ιστορίας, εμφανίζεται και η ίδια ως διαλεκτική. Αυτό σημαίνει αφενός ότι αυτή η συνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο από τη διατύπωση του ιστορικά αναγκαίου. Το προλεταριάτο «δεν έχει να πραγματώσει ιδεώδη». Μετατρεπόμενη σε πράξη, η συνείδηση του προλεταριάτου μπορεί μόνο να φέρει στη ζωή ό,τι προωθεί προς απόφαση η διαλεκτική της ιστορίας, ποτέ όμως να τεθεί «πρακτικά» υπεράνω της πορείας της ιστορίας και να της επιβάλει απλές επιθυμίες ή γνώσεις. Γιατί αυτή η ίδια δεν είναι παρά η συνειδητοποιημένη αντίφαση της κοινωνικής εξέλιξης. Αφετέρου όμως, μια διαλεκτική αναγκαιότητα δεν ταυτίζεται με κανέναν τρόπο με μια μηχανική-αιτιώδη. Στη συνέχεια του αποσπάσματος που αναφέραμε παραπάνω, λέει ο Μαρξ: η εργατική τάξη «έχει μόνο να *θέσει* (υπογράμμιση δική μου) ελεύθερα τα στοιχεία της νέας κοινωνίας, τα οποία έχουν ήδη αναπτυχθεί στο πλαίσιο της καταρρέουσας αστικής κοινωνίας». Στην απλή αντίφαση – στο αυτόματο, νομοτελειακά καθορισμένο προϊόν της καπιταλιστικής ανάπτυξης – θα πρέπει λοιπόν να προστεθεί κάτι *νέο*: η μετατρεπόμενη σε πράξη συνείδηση του προλεταριάτου. Καθώς όμως η απλή αντίφαση υψώνεται έτσι σε συνειδητή-διαλεκτική αντίφαση, καθώς η συνειδητοποίηση μετατρέπεται σε *πρακτικό σημείο μετάβασης*, εμφανίζεται με πιο συγκεκριμένο τρόπο η φύση της προλεταριακής διαλεκτικής, την οποία αναφέραμε ήδη επανειλημμένα: καθώς η συνείδηση δεν είναι εδώ η συνείδηση περί ενός αντικειμένου που βρίσκεται απέναντί της, αλλά είναι η αυτοσυνείδηση του αντικειμένου, η πράξη της συνειδητοποίησης *μεταβάλλει τη μορφή αντικειμενικότητας του αντικειμένου της*.

Γιατί μόνο σε αυτή τη συνείδηση φανερώνεται με καθαρότητα η βαθιά ανορθολογικότητα που ελλοχεύει στα ορθολογιστικά υποσυστήματα της αστικής κοινωνίας και που κατά τα λοιπά εμφανίζεται μόνο με εκρηκτικό, καταστροφικό

τρόπο, αλλά ακριβώς γι' αυτό χωρίς να αλλάζει ούτε επιφανειακά τη μορφή και τη συναρμογή των αντικειμένων. Και αυτή η κατάσταση πραγμάτων μπορεί να αναγνωριστεί ευκολότερα στα απλούστερα καθημερινά συμβάντα. Το πρόβλημα του χρόνου εργασίας, το οποίο εξετάσαμε προς το παρόν μόνο από τη σκοπιά του εργάτη απλώς ως στιγμή όπου γεννιέται η συνείδησή του ως συνείδηση του εμπορεύματος (δηλαδή ως συνείδηση του δομικού πυρήνα της αστικής κοινωνίας), υποδεικνύει κατά τη στιγμή που αυτή η συνείδηση έχει γεννηθεί και έχει υπερβεί την απλή αμεσότητα της δεδομένης κατάστασης, το βασικό πρόβλημα του ταξικού αγώνα συνοψισμένο σ' ένα σημείο: [υποδεικνύει] το πρόβλημα της βίας ως το σημείο όπου η αποτυχία, η διαλεκτικοποίηση των «αιώνιων νόμων» της καπιταλιστικής οικονομίας αφήνει αναγκαστικά την απόφαση σχετικά με τη μοίρα της εξέλιξης στη συνειδητή δράση των ανθρώπων. Ο Μαρξ αναπτύσσει αυτή τη σκέψη ως εξής:<sup>144</sup> «Βλέπουμε ότι, αν εξαιρέσουμε κάποια εντελώς ελαστικά όρια, από τη φύση της ίδιας της εμπορευματικής ανταλλαγής δεν προκύπτει κάποιο όριο στη διάρκεια της εργάσιμης ημέρας, άρα κάποιο όριο στην υπερεργασία. Ο καπιταλιστής προβάλλει το δικαίωμά του ως αγοραστή όταν προσπαθεί να κάνει την εργάσιμη ημέρα κατά το δυνατό μακρύτερης διάρκειας και αν είναι δυνατό να κάνει τη μία ημέρα εργασίας δύο. Απ' την άλλη πλευρά, η ιδιαίτερη φύση του πωλούμενου εμπορεύματος περιλαμβάνει ένα όριο της κατανάλωσής του από τον αγοραστή, και ο εργάτης επικαλείται το δικαίωμά του ως πωλητή όταν θέλει να περιορίσει την εργάσιμη ημέρα σε μια ορισμένη κανονική διάρκεια. Εδώ λαμβάνει λοιπόν χώρα μια αντινομία, δικαίωμα εναντίον δικαίωματος, και τα δύο εξίσου επικυρωμένα από τον νόμο της εμπορευματικής ανταλλαγής. Μεταξύ ίσων δικαιωμάτων αποφασίζει η βία. Και έτσι, στην ιστορία της καπιταλιστικής παραγωγής, η ρύθμιση της εργάσιμης ημέρας παρουσιάζεται ως αγώνας γύρω από τα όρια της εργάσιμης ημέρας – ένας αγώνας μεταξύ του συνολικού καπιταλιστή, δηλαδή της τάξης των καπιταλιστών, και του συνολικού εργάτη, ή της εργατικής τάξης.» Αλλά και εδώ θα πρέπει να τονίσουμε: η βία που εμφανίζεται εδώ ως συγκεκριμένη μορφή του ορίου ανορθολογικότητας του καπιταλιστικού ορθολογισμού, του σημείου όπου οι νόμοι του παύουν να λειτουργούν, είναι κάτι εντελώς διαφορετικό για την αστική τάξη απ' ότι για το προλεταριάτο. Για την πρώτη, η βία είναι η άμεση συνέχιση της καθημερινής της ζωής: δεν σημαίνει αφενός μεν κάποιο νέο πρόβλημα, αλλά αφετέρου ακριβώς γι'

---

<sup>144</sup> *Kapital I*, MEW 23, σελ. 249. Πρβλ. επίσης *Lohn, Preis und Profit*, MEW 16, σελ. 148 κ.ε.

αυτόν το λόγο δεν είναι επίσης σε θέση να λύσει έστω και μία από τις κοινωνικές αντιφάσεις που έχει παραγάγει η ίδια. Αντίθετα, για το δεύτερο [ενν: το προλεταριάτο] η ενεργοποίησή της και η αποτελεσματικότητά της, η δυνατότητά της και η εμβέλειά της εξαρτώνται από το βαθμό στον οποίο έχει ξεπεραστεί η αμεσότητα της δεδομένης ύπαρξής του. Βέβαια η δυνατότητα αυτής της υπέρβασης, δηλαδή το εύρος και το βάθος της ίδιας της συνείδησης, είναι ένα προϊόν της ιστορίας. Αλλά αυτό το ιστορικά δυνατό ύψος δεν έγκειται εδώ στη γραμμική συνέχιση του άμεσα δεδομένου (και των «νόμων» του), αλλά στη συνείδηση περί του όλου της κοινωνίας που έχει αποκτηθεί μέσω πολλαπλών διαμεσολαβήσεων, στην καθαρή πρόθεση της πραγματοποίησης των διαλεκτικών τάσεων της εξέλιξης. Και η σειρά των διαμεσολαβήσεων δεν επιτρέπεται να φτάσει άμεσα ενατενιστικά στο τέρμα της, αλλά θα πρέπει να στραφεί προς το ποιοτικά νέο που ξεπηδάει από τη διαλεκτική αντίφαση: θα πρέπει να είναι μια διαμεσολαβητική κίνηση από το παρόν στο μέλλον.<sup>145</sup>

Όμως αυτό προϋποθέτει πάλι ότι το άκαμπτο, πραγμασιδές είναι των αντικειμένων του κοινωνικού γίνεσθαι θα αποκαλυφθεί ως απλή επίφαση, ότι η διαλεκτική – η οποία παρουσιάζεται ως μια αυτοαντίφαση, ως λογικός παραλογισμός όσο γίνεται λόγος για τη μετάβαση ενός «πράγματος» σε ένα άλλο «πράγμα» (ή μιας – δομικά – πραγμασιδούς έννοιας σε μια άλλη) – θα δοκιμαστεί σε όλα τα αντικείμενα, ότι δηλαδή τα *πράγματα* θα αποδειχθούν *στιγμές που διαλύονται στη διαδικασία*. Έτσι όμως φτάνουμε στα όρια της αρχαίας διαλεκτικής, στη στιγμή που την διαχωρίζει από την υλιστική-ιστορική διαλεκτική. (Ο Χέγκελ σηματοδοτεί κι εδώ τη μεθοδική μετάβαση, βρίσκουμε δηλαδή σ' αυτόν τα στοιχεία και των δύο αντιλήψεων σε μεθοδικά όχι πλήρως ξεκαθαρισμένη ανάμειξη.) Γιατί η ελεατική διαλεκτική της κίνησης αναδεικνύει μεν τις αντιφάσεις που βρίσκονται στη βάση της κίνησης εν γένει, αφήνει όμως ανέπαφο το κινούμενο πράγμα. Είτε το ιπτάμενο βέλος βρίσκεται σε κίνηση είτε σε ακινησία – παραμένει εν μέσω της διαλεκτικής δίνης ανέπαφο στην αντικειμενικότητά [Gegenständlichkeit] του, ως βέλος, ως πράγμα. Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο είναι αδύνατο να μπει κανείς δύο φορές στο ίδιο ποτάμι· καθώς όμως η ίδια η αιώνια αλλαγή δεν γίνεται αλλά είναι, δηλαδή δεν παράγει κάτι ποιοτικά καινούργιο, είναι μόνο ένα γίνεσθαι απέναντι στο άκαμπτο είναι των *μεμονωμένων πραγμάτων*. Ως θεωρία του όλου, το αιώνιο γίνεσθαι εμφανίζεται εν

<sup>145</sup> Πρβλ. εδώ αυτά που λέγονται σχετικά με την *post festum*-συνείδηση της αστικής τάξης στα δοκίμια «Αλλαγή λειτουργίας του ιστορικού υλισμού» και «Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός;».

τούτους ως μια θεωρία περί ενός αιώνιου είναι, και πίσω από το ρέον ποτάμι υπάρχει μια αμετάβλητη ουσία, έστω κι αν η ιδιαίτερη φύση της εκφράζεται στην αδιάκοπη αλλαγή των μεμονωμένων πραγμάτων.<sup>146</sup> Αντίθετα στον Μαρξ, η διαλεκτική διαδικασία μετατρέπει τις μορφές αντικειμενικότητας των ίδιων των αντικειμένων σε μια διαδικασία, σε μια ροή. Στην απλή διαδικασία αναπαραγωγής του κεφαλαίου εμφανίζεται εντελώς καθαρά η ιδιαίτερη φύση της διαδικασίας που μεταβάλλει τις μορφές αντικειμενικότητας. Η απλή «επανάληψη ή συνέχεια προσδίδει στη διαδικασία εντελώς νέα χαρακτηριστικά ή μάλλον διαλύει τα φαινομενικά χαρακτηριστικά της ως μεμονωμένης διαδικασίας.» Γιατί «ανεξάρτητα από κάθε συσσώρευση, η απλή συνέχεια της παραγωγικής διαδικασίας ή η απλή αναπαραγωγή μετατρέπει κατ' ανάγκη, μετά από μια συντομότερη ή μακρύτερη περίοδο, κάθε κεφάλαιο σε συσσωρευμένο κεφάλαιο ή κεφαλαιοποιημένη υπεραξία. Ακόμα κι αν κατά την είσοδό του στην παραγωγική διαδικασία ήταν ιδιοκτησία που ο χρήστης του είχε αποκτήσει με προσωπική εργασία, αργά ή γρήγορα γίνεται αξία οικειοποιημένη χωρίς καταβολή ισοδυνάμου ή υλική ενσάρκωση – με τη μορφή του χρήματος ή όπως αλλιώς – απλήρωτης ξένης εργασίας.»<sup>147</sup> Η γνώση ότι τα κοινωνικά αντικείμενα δεν είναι πράγματα αλλά σχέσεις μεταξύ ανθρώπων κλιμακώνεται λοιπόν μέχρι την ολοκληρωτική τους ρευστοποίηση σε διαδικασίες. Όταν όμως το είναι τους εμφανίζεται εδώ ως γίνεσθαι, αυτό το γίνεσθαι δεν είναι κάποιο αφηρημένο περαστικό πλατάγισμα μιας γενικής ροής, δεν είναι κάποια κενή περιεχομένου *durée réelle\**, αλλά η αδιάκοπη παραγωγή και αναπαραγωγή εκείνων των σχέσεων, που αποχωρισμένες από αυτή τη συνάφεια, παραμορφωμένες μέσω των αναστοχαστικών κατηγοριών, εμφανίζονται στην αστική σκέψη ως πράγματα. Τώρα μόνο η συνείδηση του προλεταριάτου υψώνεται σε αυτοσυνείδηση της κοινωνίας στην ιστορική της

---

<sup>146</sup> Εδώ είναι αδύνατη μια λεπτομερής πραγμάτευση αυτού του ζητήματος, παρ' όλο που ακριβώς απ' αυτή τη διαφορά θα μπορούσε να φανεί καθαρά η διαφορά μεταξύ αρχαιότητας και νεώτερης εποχής, γιατί η αυτοαναιρούμενη έννοια του πράγματος του Ηράκλειτου παρουσιάζει πραγματικά τη μεγαλύτερη συγγένεια με τη δομή της πραγματοποίησης της μοντέρνας σκέψης. Μόνο τότε θα μπορούσε να παρουσιαστεί με σαφήνεια το όριο της αρχαίας σκέψης, η ανικανότητα να συλλάβει διαλεκτικά το κοινωνικό είναι της εποχής της και μέσω αυτού την ιστορία, ως όριο της αρχαίας κοινωνίας, το οποίο υπέδειξε ο Μαρξ σχετικά με την «οικονομία» του Αριστοτέλη, στο πλαίσιο της πραγμάτευσης άλλων ζητημάτων, αλλά έχοντας μεθοδικά τον ίδιο στόχο. Είναι χαρακτηριστικό για τη διαλεκτική του Χέγκελ και του Λασάλ το πόσο υπερτίμησαν τον «μοντέρνο» χαρακτήρα του Ηράκλειτου. Όμως απ' αυτό έπεται απλώς ότι αυτό το «αρχαίο» όριο της σκέψης (η παρ' όλα αυτά άκριτη στάση της απέναντι στον ιστορικό καθορισμό των μορφών, απ' τις οποίες εκκινεί η σκέψη) παραμένει αξεπέραστο και για τη δική τους σκέψη και στη συνέχεια εκφράζεται στον θεμελιώδη ενατενιστικό-θεωρητικό και όχι υλικό-πρακτικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας τους.

<sup>147</sup> *Kapital I*, MEW 23, σελ. 595, 597-598. Και εδώ επίσης εμφανίζεται το προαναφερθέν νόημα της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα ως χαρακτηριστικού *κάθε επιμέρους* στιγμής. Οι

εξέλιξη. Ως συνείδηση της απλής εμπορευματικής σχέσης το προλεταριάτο μπορεί να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του μόνο ως αντικείμενο της οικονομικής διαδικασίας. Γιατί το εμπόρευμα *το παράγει*, και επίσης ο εργάτης ως εμπόρευμα, ως άμεσος παραγωγός είναι στην καλύτερη περίπτωση ένα μηχανικό γρανάζι αυτού του μηχανισμού. Εάν όμως έχει διαλυθεί ο πραγμασιδής χαρακτήρας του κεφαλαίου σε μια αδιάκοπη διαδικασία παραγωγής και αναπαραγωγής του, τότε απ' αυτήν τη σκοπιά μπορεί να γίνει συνειδητό το ότι το προλεταριάτο είναι το αληθινό – έστω και δέσμιο και αρχικά ασυνείδητο – *υποκείμενο* αυτής της διαδικασίας. Εάν λοιπόν εγκαταλειφθεί η έτοιμη, δεδομένη, άμεση πραγματικότητα, ανακύπτει το ερώτημα:<sup>148</sup> «Ένας εργάτης σε ένα εργοστάσιο βαμβακιού παράγει μόνο βαμβάκι; Όχι, παράγει κεφάλαιο. Παράγει τις αξίες που χρησιμεύουν κάθε φορά εκ νέου στην διεύθυνση της εργασίας του, προκειμένου να παραχθούν απ' αυτήν νέες αξίες.»

#### 4.

Το πρόβλημα της πραγματικότητας εμφανίζεται όμως έτσι υπό ένα εντελώς νέο φως. Εάν τώρα – μιλώντας εγγελιανά – το γίνεσθαι εμφανίζεται ως η αλήθεια του είναι, η διαδικασία ως η αλήθεια των πραγμάτων, τότε αυτό σημαίνει *ότι στις εξελικτικές τάσεις της ιστορίας θα πρέπει να αποδοθεί μια υψηλότερη πραγματικότητα απ' ότι στα «γεγονότα» της εμπειρίας*. Βέβαια στην καπιταλιστική κοινωνία κυριαρχεί – όπως έδειξα αλλού<sup>149</sup> – το παρελθόν πάνω στο παρόν. Αυτό σημαίνει όμως απλώς ότι η ανταγωνιστική διαδικασία, η οποία δεν διευθύνεται από κάποια συνείδηση, αλλά κινείται μόνο από την εσωτερική και τυφλή της δυναμική, με όλες τις άμεσες μορφές εμφάνισής της, φανερώνεται ως κυριαρχία του παρελθόντος πάνω στο παρόν, ως κυριαρχία του κεφαλαίου πάνω στην εργασία· ότι ως συνέπεια αυτού, η σκέψη που παραμένει στο έδαφος της αμεσότητας προσκολλάται στις εκάστοτε μορφές παγίωσης των επιμέρους σταδίων· ότι αυτή [η σκέψη] στέκεται αβοήθητη μπροστά στις παρ' όλα αυτά ενεργές τάσεις σαν σε μυστηριώδεις δυνάμεις· ότι το πράττειν που της αντιστοιχεί δεν είναι ποτέ σε θέση να τιθασεύσει αυτές τις δυνάμεις. Αυτή η

---

ποσοτικοποιημένες στιγμές παραμένουν ποσοτικές ακριβώς εφόσον θεωρούνται απλώς απομονωμένες. Ως στιγμές της ροής εμφανίζονται ως ποιοτικές αλλαγές της οικονομικής δομής του κεφαλαίου.

<sup>148</sup> *Lohnarbeit und Kapital*, MEW 6, σελ. 410.

<sup>149</sup> Πρβλ. το δοκίμιο «Αλλαγή λειτουργίας του ιστορικού υλισμού», και σχετικά με το γεγονός και την πραγματικότητα το δοκίμιο «Τι είναι ορθόδοξος μαρξισμός;».

εικόνα μιας αδιάκοπα κινούμενης, στοιχειωμένης παγίωσης μετατρέπεται αμέσως σε κάτι που έχει νόημα, όταν η παγίωση διαλυθεί μετατρέπόμενη σε διαδικασία, κινητήρια δύναμη της οποίας είναι ο άνθρωπος. Το ότι αυτό είναι δυνατό μόνο από τη σκοπιά του προλεταριάτου δεν εξηγείται μόνο με βάση το γεγονός ότι το νόημα της διαδικασίας που αποκαλύπτεται σε αυτές τις τάσεις είναι η άρση του καπιταλισμού, και άρα ότι η συνειδητοποίηση αυτού του ζητήματος θα σήμαινε για την αστική τάξη την πνευματική της αυτοκτονία. Συνδέεται επίσης με το ότι οι «νόμοι» της παγιωμένης, πραγματοειδούς πραγματικότητας του καπιταλισμού, στην οποία είναι αναγκασμένη να ζήσει η αστική τάξη, είναι σε θέση να επιβληθούν μόνο πάνω από τα κεφάλια των – φαινομενικά – δρώντων φορέων και παραγόντων του κεφαλαίου. Το μέσο ποσοστό κέρδος είναι το μεθοδικό πρότυπο παράδειγμα τέτοιων τάσεων. Η σχέση του προς τον επιμέρους καπιταλιστή, τις πράξεις του οποίου καθορίζει ως άγνωστη και μη δυνάμενη να συλληφθεί δύναμη, παρουσιάζει πλήρως τη δομή της «πανουργίας του Λόγου», την οποία διέγινε με βαθυστόχαστο τρόπο ο Χέγκελ. Το ότι αυτά τα ατομικά «πάθη», παρά τα οποία και μέσω των οποίων επιβάλλονται αυτές οι τάσεις, λαμβάνουν την μορφή του πιο επιμελούς, ακριβούς και οξυδερκούς υπολογισμού δεν αλλάζει τίποτα σε αυτό το γεγονός, μάλιστα αναδεικνύει ακόμα πιο καθαρά την ιδιαίτερη φύση του. Γιατί η επίφαση – η οποία υπαγορεύεται από τον ταξικό καθορισμό του κοινωνικού είναι και γι' αυτό θεμελιώνεται υποκειμενικά – ενός ολοκληρωμένου ορθολογισμού σε όλες τις λεπτομέρειες φωτίζει ακόμα περισσότερο το γεγονός ότι το παρ' όλα αυτά επιβαλλόμενο νόημα της συνολικής διαδικασίας είναι ακατανόητο γι' αυτόν τον ορθολογισμό. Και το ότι και σ' αυτή την περίπτωση δεν πρόκειται για ένα ανεπανάληπτο συμβάν, μια καταστροφή, αλλά για την αδιάκοπη παραγωγή και αναπαραγωγή της ίδιας σχέσης, το ότι εκείνες οι στιγμές των υλοποιούμενων τάσεων, οι οποίες έχουν ήδη μετατραπεί σε «γεγονότα» της εμπειρίας, εντάσσονται αμέσως ως πραγματοποιημένα άκαμπτα και απομονωμένα γεγονότα στο δίκτυο του ορθολογικού υπολογισμού επίσης δεν μπορεί να αλλάξει τίποτα σε αυτή τη θεμελιώδη δομή, αλλά δείχνει μόνο το πόσο αυτός ο διαλεκτικός ανταγωνισμός κυριαρχεί σε όλα τα φαινόμενα της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Η αστικοποίηση της σοσιαλδημοκρατικής σκέψης φαίνεται πάντα με τον πιο σαφή τρόπο στην εγκατάλειψη της διαλεκτικής μεθόδου. Ήδη στις συζητήσεις για τον Μπέρνσταιν\* αποδείχθηκε ότι ο οπορτουνισμός πρέπει πάντα θα τοποθετεί τον εαυτό του στο «έδαφος των γεγονότων», ώστε ξεκινώντας από εκεί είτε να αγνοεί τις τάσεις

της εξέλιξης<sup>150</sup> είτε να τις υποβιβάζει σ' ένα – υποκειμενικό-ηθικό – δέον. Επίσης οι πολλαπλές παρανοήσεις στη συζήτηση περί συσσώρευσης μπορούν να αναχθούν μεθοδικά σ' αυτό το γεγονός. Ως αυθεντική διαλεκτική στοχάστρια, η Ρόζα Λούξεμπουργκ συνέλαβε την αδυναμία συγκρότησης μιας καθαρά καπιταλιστικής κοινωνίας ως τάση της εξέλιξης. Ως τάση η οποία έχει ως αναγκαία συνέπεια να καθορίζει με αποφασιστικό τρόπο τις πράξεις των ανθρώπων – χωρίς αυτοί να το συνειδητοποιούν – πολύ πριν αυτή η ίδια γίνει «γεγονός». Η οικονομική αδυναμία πραγματοποίησης της συσσώρευσης σε μια καθαρά καπιταλιστική κοινωνία δεν εκδηλώνεται λοιπόν στο ότι με την απαλλοτρίωση και του τελευταίου μη καπιταλιστικού παραγωγού «παύει» ο καπιταλισμός, αλλά σε πράξεις που επιβάλλονται στην τάξη των καπιταλιστών από την (εμπειρικά ακόμα μάλλον μακρινή) προσέγγιση σε αυτή την κατάσταση: στην πυρετώδη αποικιοποίηση, στη διαμάχη για τις περιοχές πρώτων υλών και για τις αγορές, στον ιμπεριαλισμό και τον Παγκόσμιο Πόλεμο κ.λπ. Ακριβώς επειδή η πραγμάτωση μιας διαλεκτικής εξελικτικής τάσης δεν είναι μια άπειρη διαδικασία, η οποία φτάνει με σταδιακή ποσοτική κλιμάκωση εγγύτερα στο στόχο της. Οι εξελικτικές τάσεις της κοινωνίας εκδηλώνονται μάλλον σε μια αδιάκοπη *ποιοτική μεταβολή* της δομής της κοινωνίας (της σύνθεσης των τάξεων, του συσχετισμού δυνάμεών τους κ.λπ.). Καθώς η κυρίαρχη σήμερα τάξη προσπαθεί να τιθασεύσει αυτές τις αλλαγές με τον μόνο τρόπο που διαθέτει, και φαίνεται να ελέγχει πραγματικά τα «γεγονότα» στις λεπτομέρειές τους, μέσω της τυφλής και ασυνείδητης επιτέλεσης εκείνου που είναι αναγκαίο με βάση τη θέση της επιταχύνει την πραγματοποίηση εκείνων ακριβώς των τάσεων, το νόημα των οποίων είναι η πτώση της.

Σε αναρίθμητα σημεία του έργου του, ο Μαρξ έθεσε μεθοδικά στο προσκήνιο της θεώρησης αυτήν τη διαφορά πραγματικότητας μεταξύ του «γεγονότος» και της τάσης. Άλλωστε ήδη η θεμελιώδης μεθοδική ιδέα του βασικού του έργου, η εκ νέου μετατροπή των οικονομικών αντικειμένων από πράγματα σε διαδικασιακά μεταβαλλόμενες συγκεκριμένες σχέσεις μεταξύ ανθρώπων, οικοδομείται πάνω σε αυτήν τη σκέψη. Απ' αυτό έπεται όμως παραπέρα ότι η μεθοδική προτεραιότητα, η θέση των επιμέρους μορφών της οικονομικής δομής της κοινωνίας στο σύστημα (ως πρωταρχικών ή παράγωγων) εξαρτάται από το πόσο απομακρυσμένες είναι από αυτή τη στιγμή της δυνατότητας μετατροπής τους σε σχέσεις μεταξύ ανθρώπων. Σ' αυτό

---

<sup>150</sup> Πρβλ. τη διαμάχη σχετικά με την εξαφάνιση ή αύξηση των μεσαίων επιχειρήσεων. Rosa Luxemburg, «Soziale Reform oder Revolution?», σελ. 11 κ.ε.



θεμελιώνεται η προτεραιότητα του βιομηχανικού κεφαλαίου έναντι του εμπορικού κεφαλαίου, του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου κ.λπ. Και αυτή η προτεραιότητα εκφράζεται αφενός ιστορικά στο ότι αυτές οι παράγωγες μορφές κεφαλαίου που δεν καθορίζουν την ίδια την παραγωγική διαδικασία είναι ικανές να ασκήσουν μόνο μια καθαρά αρνητική λειτουργία στην ανάπτυξη, η οποία [λειτουργία] διαλύει τις αρχικές παραγωγικές μορφές, ωστόσο το «πού θα οδηγήσει αυτή η διάλυση, δηλαδή ποιος νέος τρόπος παραγωγής θα πάρει τη θέση του παλιού, δεν εξαρτάται από το εμπόριο, αλλά από τον χαρακτήρα του ίδιου του παλαιού τρόπου παραγωγής.»<sup>151</sup> Από την άλλη πλευρά αποδεικνύεται καθαρά μεθοδικά ότι αυτές οι μορφές καθορίζονται ως προς τη «νομοτέλειά» τους μόνο από τις εμπειρικά «τυχαίες» κινήσεις της προσφοράς και της ζήτησης, ότι σ' αυτές δεν εκφράζεται καμία γενική κοινωνική τάση. «Ο ανταγωνισμός δεν καθορίζει εδώ τις αποκλίσεις από τον νόμο, αλλά δεν υφίσταται νόμος του μερισμού [ενν: του μερισμού του κέρδους σε τόκο και αληθινό κέρδος] εκτός από αυτόν που υπαγορεύει ο ανταγωνισμός», λέει ο Μαρξ<sup>152</sup> σχετικά με τον τόκο. Σε αυτήν τη θεωρία περί πραγματικότητας, η οποία βλέπει τις κυρίαρχες τάσεις της συνολικής εξέλιξης ως «πιο πραγματικές» απ' ό,τι τα γεγονότα της εμπειρίας, εκείνη η αντίθεση, την οποία αναδείξαμε κατά την πραγμάτευση επιμέρους ζητημάτων του μαρξισμού (τελικός σκοπός και κίνηση, εξέλιξη και επανάσταση κ.λπ.), αποκτά την αυθεντική, συγκεκριμένη και επιστημονική της μορφή. Γιατί μόνο αυτή η ερωτηματοθεσία επιτρέπει να εξετάσουμε την έννοια του «γεγονότος» με πραγματικά συγκεκριμένο τρόπο, δηλαδή ως προς το *κοινωνικό υπόβαθρο* της γένεσης και διατήρησής της. Η κατεύθυνση στην οποία θα έπρεπε να κινηθεί μια τέτοια εξέταση έχει επισημανθεί ήδη αλλού,<sup>153</sup> εκεί όμως μόνο αναφορικά προς τη σχέση των «γεγονότων» με τη συγκεκριμένη ολότητα, στην οποία ανήκουν και εντός της οποίας και μόνο γίνονται «πραγματικά». Τώρα γίνεται όμως εντελώς σαφές ότι εκείνη η κοινωνική εξέλιξη και η διανοητική της έκφραση, που από την (αρχικά, στην πρωτογενή κατάσταση) αδιαίρετη δεδομένη πραγματικότητα διαμορφώνουν «γεγονότα», πρόσφεραν μεν τη δυνατότητα να υποταχθεί η φύση στον άνθρωπο, συγχρόνως όμως συνέβαλαν αναγκαστικά στη συγκάλυψη του ιστορικού, κοινωνικού χαρακτήρα αυτών των γεγονότων, της ιδιαίτερης φύσης τους που στηρίζεται στη

<sup>151</sup> *Kapital III*, MEW 25, σελ. 344.

<sup>152</sup> Ό.π., σελ. 369. Έτσι το αγοραίο ποσοστό του τόκου είναι «δεδομένο ως σταθερό μέγεθος, όπως η αγοραία τιμή των εμπορευμάτων» και αντιπαράκειται ρητά προς το ποσοστό κέρδους ως τάση. Ό.π., σελ. 378-379. Ακριβώς εδώ αγγίζουμε κατ' αρχήν το σημείο διαχωρισμού μας από την αστική σκέψη.

<sup>153</sup> Πρβλ. το δοκίμιο «Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός».

σχέση μεταξύ ανθρώπων, προκειμένου έτσι να «παραγάγουν απέναντί τους στοιχειωμένες ξένες δυνάμεις».<sup>154</sup> Γιατί στο «γεγονός» εκφράζεται ακόμα πιο καθαρά η κατεύθυνση της πραγματοποιημένης σκέψης προς την αποστέωση, προς τον αποκλεισμό της διαδικασίας, απ' όσο [εκφράζεται] στους «νόμους» που το ορίζουν. Εάν στους νόμους μπορεί ακόμα να ανακαλυφθεί ένα ίχνος της ανθρώπινης δραστηριότητας, ακόμα κι αν αυτό εκφράζεται συχνά σε μια πραγματοποιημένη-ψευδή υποκειμενικότητα, στο «γεγονός» αποκρυσταλλώνεται η αποξενωμένη από τον άνθρωπο, παγιωμένη ουσία της καπιταλιστικής εξέλιξης που έχει μετατραπεί σε αδιαπέραστο πράγμα, με μια μορφή που καθιστά αυτή την παγίωση και αποξένωση το πιο αυτονόητο, το αναμφισβήτητο ανώτερο θεμέλιο της πραγματικότητας και της κοσμοαντίληψης. Απέναντι στην ακαμψία αυτών των «γεγονότων» κάθε κίνηση εμφανίζεται ως κίνηση *επί* αυτών, κάθε τάση προς την αλλαγή τους ως απλώς υποκειμενική αρχή (επιθυμία, αξιολογική κρίση, δέον). Μόνο λοιπόν όταν θα ξεπεραστεί αυτή η μεθοδική προτεραιότητα των «γεγονότων», όταν θα αναγνωριστεί ο *διαδικασιακός χαρακτήρας κάθε φαινομένου*, μπορεί να γίνει κατανοητό ότι και αυτά που συνηθίζουμε να ονομάζουμε «γεγονότα» συνίστανται σε διαδικασίες. Μόνο τότε γίνεται κατανοητό ότι τα γεγονότα δεν είναι τίποτε άλλο παρά μέρη, αποχωρισμένες, τεχνητά απομονωμένες και παγιωμένες στιγμές της συνολικής διαδικασίας. Και μ' αυτό γίνεται συγχρόνως κατανοητό το γιατί, απέναντι στα γεγονότα, η συνολική διαδικασία, στην οποία η διαδικασιακή ουσία εκδηλώνεται *αδιαστρέβλωτη*, η ουσία της οποίας δεν θολώνεται από την απολίθωσή της σε πράγμα, αντιπροσωπεύει την αυθεντική, την υψηλότερη πραγματικότητα. Βέβαια, έτσι γίνεται συγχρόνως κατανοητό το γιατί η πραγματοποιημένη αστική σκέψη έπρεπε να μετατρέψει αυτά τα «γεγονότα» στο υψηλότερο θεωρητικό και πρακτικό φετίχ της. Αυτή η απολιθωμένη γεγονικότητα, όπου όλα παγιώνονται σε «σταθερά μεγέθη»,<sup>155</sup> όπου η τώρα δεδομένη πραγματικότητα εμφανίζεται πλήρως και χωρίς νόημα αμετάβλητη, καθιστά μεθοδικά αδύνατη κάθε κατανόηση ακόμα και αυτής της άμεσης πραγματικότητας.

Έτσι, σε αυτές τις μορφές η πραγματοποίηση οδηγείται στο έσχατο άκρο της: δεν παραπέμπει εδώ ούτε καν διαλεκτικά πέρα από τον εαυτό της· η διαλεκτική της διαμεσολαβείται πλέον μόνο μέσω εκείνης [της διαλεκτικής] των άμεσων μορφών παραγωγής. Έτσι όμως οξύνεται σε ακραίο βαθμό η αντίθεση μεταξύ του άμεσου

<sup>154</sup> *Ursprung der Familie* κ.λπ., MEW 21, σελ. 169.

<sup>155</sup> Πρβλ. τις παρατηρήσεις του Μαρξ σχετικά με τον Μπένθαμ, *Kapital I*, MEW 23, σελ. 636 κ.ε.

είναι, της σκέψης με αναστοχαστικές κατηγορίες που του αντιστοιχεί και της ζωντανής κοινωνικής πραγματικότητας. Γιατί απ' τη μία πλευρά αυτές οι μορφές (τόκος κ.λπ.) εμφανίζονται στην καπιταλιστική σκέψη ως οι αληθινά πρωταρχικές, εκείνες που καθορίζουν τις άλλες μορφές παραγωγής, [εκείνες] που αποτελούν το πρότυπο γι' αυτές, απ' την άλλη πλευρά κάθε αποφασιστική καμπή στην παραγωγική διαδικασία θα πρέπει να αποκαλύπτει πρακτικά το γεγονός ότι μ' αυτήν [τη σκέψη] η αυθεντική, κατηγοριακή δομή της οικονομικής δομής του καπιταλισμού έχει αναποδογυριστεί πλήρως με το κεφάλι προς τα κάτω. Έτσι η αστική σκέψη μένει σε αυτές τις μορφές ως τις πλέον άμεσες και πρωταρχικές και προσπαθεί ακριβώς από εδώ να χαράξει το δρόμο προς την κατανόηση της οικονομίας, χωρίς να γνωρίζει ότι έτσι η ανικανότητά της να κατανοήσει το κοινωνικό υπόβαθρό της απέκτησε απλώς μια διανοητική έκφραση. Αντίθετα, για το προλεταριάτο ανοίγεται εδώ η προοπτική της ολοκληρωμένης διάγνωσης των μορφών πραγματοποίησης, ξεκινώντας από την διαλεκτικά σαφέστερη μορφή (την άμεση σχέση μεταξύ εργασίας και κεφαλαίου), συνδέοντας μ' αυτήν τις πιο απομακρυσμένες από την παραγωγική διαδικασία μορφές, συμπεριλαμβάνοντάς τις με αυτόν τον τρόπο στη διαλεκτική ολότητα και κατανοώντας τις.<sup>156</sup>

## 5.

Ο άνθρωπος έχει γίνει έτσι το μέτρο όλων των (κοινωνικών) πραγμάτων. Το μεθοδικό πρόβλημα της οικονομίας: η διάλυση των φετιχιστικών πραγματοποιημένων μορφών σε διαδικασίες, οι οποίες συντελούνται μεταξύ των ανθρώπων και αντικειμενικοποιούνται σε συγκεκριμένες μεταξύ τους σχέσεις, η συναγωγή των αξεπέραστα φετιχιστικών μορφών από της πρωτογενείς μορφές ανθρώπινων σχέσεων δημιουργεί συγχρόνως το αναγκαίο κατηγοριακό και ιστορικό υπόβαθρο για κάτι τέτοιο. Γιατί κατηγοριακά η δόμηση του κόσμου εμφανίζεται τώρα ως ένα σύστημα από δυναμικά μεταβαλλόμενες μορφές σχέσεων, με τις οποίες συντελείται η αντιπαράθεση μεταξύ ανθρώπου και φύσης, μεταξύ ανθρώπου και ανθρώπου (ταξική πάλη κ.λπ.). Η δομή και η ιεραρχία των κατηγοριών σημαίνουν έτσι τον βαθμό σαφήνειας της συνείδησης του ανθρώπου σχετικά με τα θεμέλια της ύπαρξής του

---

<sup>156</sup> Μια ωραία ανάπτυξη αυτής της αλληλουχίας βρίσκει κανείς στο *Kapital* III, II, MEW 25, σελ. 835 κ.ε.

εντός των σχέσεών του, [σημαίνουν] δηλαδή τη συνείδησή του σχετικά με τον εαυτό του. Αυτή η δομή και αυτή η ιεραρχία είναι όμως συγχρόνως το κεντρικό αντικείμενο της ιστορίας. Η ιστορία δεν εμφανίζεται πλέον ως ένα αινιγματικό γίνεσθαι, το οποίο συντελείται *επί* του ανθρώπου και *επί* των πραγμάτων, το οποίο θα έπρεπε να εξηγηθεί μέσω της παρέμβασης υπερβατικών δυνάμεων ή να αποκτήσει νόημα μέσω της αναφοράς του σε υπερβατικές – ως προς την ιστορία – αξίες. Η ιστορία είναι μάλλον αφενός το –βέβαια μέχρι τώρα ασυνείδητο – προϊόν της δραστηριότητας των ίδιων των ανθρώπων, αφετέρου [είναι] η αλληλουχία εκείνων των διαδικασιών, εντός των οποίων μεταβάλλονται οι μορφές αυτής της δραστηριότητας, αυτές οι σχέσεις του ανθρώπου με τον εαυτό του (με τη φύση και με τους άλλους ανθρώπους). Εάν λοιπόν – όπως τονίστηκε παραπάνω – η κατηγοριακή δομή μιας κοινωνικής κατάστασης δεν είναι άμεσα ιστορική, δηλαδή η εμπειρική ιστορική αλληλουχία της πραγματικής ανάδυσης μιας ορισμένης μορφής ύπαρξης ή σκέψης δεν επαρκεί με κανέναν τρόπο για την εξήγηση, για την κατανόησή της, τότε κάθε τέτοιο σύστημα κατηγοριών στην ολότητά του χαρακτηρίζει παρ’ όλα αυτά, ή καλύτερα: ακριβώς γι’ αυτό, μια ορισμένη εξελικτική βαθμίδα της συνολικής κοινωνίας. Και η ιστορία συνίσταται ακριβώς στο ότι κάθε παγίωση μετατρέπεται σε επίφαση: *η ιστορία είναι ακριβώς η ιστορία της αδιάκοπης μεταβολής των μορφών αντικειμενικότητας που διαμορφώνουν την ύπαρξη του ανθρώπου*. Η αδυναμία να κατανοηθεί η ουσία μεμονωμένων τέτοιων μορφών με βάση την εμπειρική-ιστορική διαδοχή τους δεν έχει λοιπόν να κάνει με το ότι αυτές οι μορφές είναι υπερβατικές ως προς την ιστορία, όπως το θέλει και πρέπει να το θέλει η αστική αντίληψη, η οποία σκέφτεται με βάση απομονωτικούς αναστοχαστικούς προσδιορισμούς ή με [βάση] απομονωμένα «γεγονότα», αλλά αυτές οι μεμονωμένες μορφές δεν είναι άμεσα συνδεδεμένες μεταξύ τους, ούτε στην παρατακτική συνύπαρξη της ιστορικής συγχρονίας ούτε στην διαδοχή της ιστορικής διαχρονίας. Η συνάρθρωσή τους είναι μάλλον μεσολαβημένη από την αμοιβαία θέση και λειτουργία τους εντός της ολότητας, έτσι ώστε η απόρριψη αυτής της δυνατότητας μιας «καθαρά ιστορικής» εξήγησης των μεμονωμένων φαινομένων οδηγεί απλώς και μόνο στο να γίνει σαφέστερα συνειδητή η ιστορία ως καθολική επιστήμη: εάν η συνάρθρωση των μεμονωμένων φαινομένων έχει γίνει κατηγοριακό πρόβλημα, τότε μέσω της ίδιας ακριβώς διαλεκτικής διαδικασίας κάθε κατηγοριακό πρόβλημα μετατρέπεται πάλι σε ιστορικό πρόβλημα. Όμως: σε ένα πρόβλημα της οικουμενικής ιστορίας, που έτσι εμφανίζεται συγχρόνως

– σαφέστερα απ’ ότι στις εισαγωγικές πολεμικές μας θεωρήσεις – ως ένα μεθοδικό πρόβλημα και ως πρόβλημα της γνώσης του παρόντος.

Μόνο απ’ αυτήν τη σκοπιά η ιστορία γίνεται πραγματικά η ιστορία των ανθρώπων. Γιατί σ’ αυτήν δεν συμβαίνει πλέον τίποτα που να μην ανάγεται ως προς τον έσχατο λόγο της ύπαρξης και την εξήγησή του στον άνθρωπο, στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Εξαιτίας αυτής της κατεύθυνσης την οποία προσπάθησε να δώσει στη φιλοσοφία, ο Φόουερμπαχ [Feuerbach] άσκησε τόσο αποφασιστική επίδραση στη γένεση του ιστορικού υλισμού. Ωστόσο η μετατροπή της φιλοσοφίας σε «ανθρωπολογία» παραμέρισε τον άνθρωπο κάνοντάς τον σταθερή αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit]. Κι εδώ κρύβεται ο μεγάλος κίνδυνος κάθε «ανθρωπισμού» ή κάθε ανθρωπολογικής σκοπιάς.<sup>157</sup> Γιατί αν ο άνθρωπος συλλαμβάνεται ως το μέτρο όλων των πραγμάτων, αν πρόκειται με τη βοήθεια αυτού του αφετηριακού σημείου να αρθεί κάθε υπερβατικότητα, χωρίς συγχρόνως ο άνθρωπος να μετριέται απ’ αυτήν τη σκοπιά, χωρίς να εφαρμόζεται το «μέτρο» στον ίδιο του τον εαυτό ή – ακριβέστερα – χωρίς ο άνθρωπος να γίνει επίσης διαλεκτικός, τότε ο έτσι απολυτοποιημένος άνθρωπος παίρνει απλώς τη θέση εκείνων των υπερβατικών δυνάμεων, των οποίων την εξήγηση, τη διάλυση και μεθοδική αντικατάσταση θα εξυπηρετούσε η επίκλησή του. Στη θέση της δογματικής μεταφυσικής μπαίνει – στην καλύτερη περίπτωση – ένας επίσης δογματικός σχετικισμός.

Αυτός ο δογματισμός προκύπτει από το ότι στον μη διαλεκτικοποιημένο άνθρωπο αντιστοιχεί κατ’ ανάγκη μια επίσης μη διαλεκτικοποιημένη αντικειμενική πραγματικότητα. Γι’ αυτό και ο σχετικισμός κινείται σ’ έναν – ως προς την ουσία του – ακίνητο κόσμο, και καθώς δεν μπορεί να συνειδητοποιήσει αυτή την ακινησία του κόσμου και την ακαμψία της θεωρητικής του άποψης ξαναπέφτει αναπόφευκτα στη δογματική σκοπιά εκείνων των στοχαστών, οι οποίοι επίσης ανέλαβαν να εξηγήσουν τον κόσμο εκκινώντας από άγνωστες σ’ αυτούς, μη συνειδητοποιημένες, άκριτα υιοθετημένες προϋποθέσεις. Γιατί υπάρχει αποφασιστικής σημασίας διαφορά μεταξύ του να σχετικοποιείται η αλήθεια ως προς το υποκείμενο ή το [ανθρώπινο] γένος κ.λπ. σε έναν εν τέλει ακίνητο κόσμο (ακόμα κι αν αυτή η ακινησία είναι μεταμφιεσμένη με μια φαινομενική κίνηση, όπως η «επιστροφή του ίδιου» ή όπως μια βιολογική-μορφολογική «νομοτελειακή» διαδοχή περιόδων ανάπτυξης), και του

---

<sup>157</sup> Ο σύγχρονος πραγματισμός είναι ένα παράδειγμα τέτοιας σχολής.

να φανερώνεται η *συγκεκριμένη ιστορική λειτουργία και σημασία* των διαφορετικών «αληθειών» σε μια συγκεκριμένη, ανεπανάληπτη ιστορική διαδικασία. Για σχετικισμό με την αληθινή του έννοια μπορεί να γίνεται λόγος μόνο στην πρώτη περίπτωση· τότε όμως αυτός γίνεται αναπόφευκτα δογματικός. Γιατί έχει λογική και νόημα να μιλάμε για σχετικισμό μόνο όπου μπορεί να υποτεθεί εν γένει ένα «απόλυτο». Η αδυναμία και η ανεπάρκεια «τολμηρών στοχαστών» σαν τον Νίτσε ή τον Σπένγκλερ\* συνίσταται ακριβώς στο ότι ο σχετικισμός τους μόνο κατ' επίφαση απομακρύνει το απόλυτο από τον κόσμο. Γιατί το σημείο που αντιστοιχεί λογικά-μεθοδικά στην παύση της φαινομενικής κίνησης σε αυτά τα συστήματα είναι ακριβώς ο «συστηματικός τύπος» του απολύτου. Το απόλυτο δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο νοητική παγίωση, η μυθοποιητική θετική διατύπωση της ανικανότητας της σκέψης να συλλάβει συγκεκριμένα την πραγματικότητα ως ιστορική διαδικασία. Καθώς οι σχετικιστές ανάγουν μόνο κατ' επίφαση τον κόσμο σε κίνηση, έχουν επίσης μόνο κατ' επίφαση απομακρύνει το απόλυτο από τα συστήματά τους. Κάθε «βιολογικός» κ.λπ. σχετικισμός, ο οποίος μετατρέπει μ' αυτόν τον τρόπο το όριο που διαπιστώνει ο ίδιος σε «αιώνιο» όριο, έχει ακριβώς μέσω μιας τέτοιας εκδοχής του σχετικισμού εισαγάγει άθελά του ξανά την απόλυτη, την «άχρονη» αρχή της σκέψης. Και όσο το απόλυτο συμπεριλαμβάνεται νοερά (έστω και ασυνείδητα) στο σύστημα, παραμένει αναγκαστικά η λογικά ισχυρότερη αρχή απέναντι στις προσπάθειες σχετικοποίησης. Γιατί αντιπροσωπεύει την υψηλότερη αρχή της σκέψης που μπορεί να βρεθεί σε μη διαλεκτικό έδαφος, στον κόσμο του είναι των άκαμπτων πραγμάτων και στον λογικό κόσμο των άκαμπτων εννοιών· έτσι ώστε *εδώ* θα πρέπει από *λογική-μεθοδολογική άποψη* να διατηρήσει το δίκιο του ο Σωκράτης απέναντι στους σοφιστές, ο λογικισμός και η θεωρία των αξιών απέναντι στον πραγματισμό, τον σχετικισμό κ.λπ.

Γιατί αυτοί οι σχετικιστές δεν κάνουν άλλο απ' το να παγιάζουν το σημερινό κοινωνικο-ιστορικά δεδομένο όριο της κοσμοαντίληψης του ανθρώπου με τη μορφή ενός βιολογικού, πραγματιστικού κ.λπ. «αιώνιου» ορίου. Με αυτόν τον τρόπο δεν είναι τίποτα περισσότερο από ένα – εκφραζόμενο με τη μορφή της αμφιβολίας, της απελπισίας κ.λπ. – φαινόμενο παρακμής εκείνου του ορθολογισμού ή εκείνης της θρησκευτικότητας, στα οποία αντιτάσσουν την αμφιβολία τους. Γι' αυτόν το λόγο αποτελούν – ενίοτε – ένα ιστορικά όχι ασήμαντο *σύμπτωμα* του γεγονότος ότι εκείνο το κοινωνικό είναι, στο έδαφος του οποίου γεννήθηκε ο ορθολογισμός τον οποίο «πολεμούν», έχει ήδη καταστεί εσωτερικά προβληματικό. Όμως μόνο ως τέτοια συμπτώματα έχουν σημασία. Τις πραγματικές πνευματικές αξίες αντιπροσώπευε

απέναντι τους πάντα η κουλτούρα την οποία αντιμάχονταν, η κουλτούρα της ακόμα αδιάσπαστης τάξης [ενν: της αστικής τάξης].

Μόνο η ιστορική διαλεκτική δημιουργεί εδώ μια ριζικά νέα κατάσταση. Όχι μόνο γιατί σ' αυτήν σχετικοποιούνται ή, με καλύτερη διατύπωση, γίνονται ρευστά τα ίδια τα όρια· όχι μόνο επειδή όλες εκείνες οι μορφές του είναι, εννοιολογικό αντίστοιχο των οποίων αποτελεί το απόλυτο στις διάφορες μορφές του, ανάγονται σε διαδικασίες και κατανοούνται ως συγκεκριμένα ιστορικά φαινόμενα, με τρόπο ώστε το απόλυτο να μην απορρίπτεται αφηρημένα, αλλά μάλλον να κατανοείται στη *συγκεκριμένη ιστορική μορφή του*, ως *στιγμή της ίδιας της διαδικασίας*, αλλά επίσης επειδή η ιστορική διαδικασία στη μοναδικότητά της, στην διαλεκτική της προώθηση και στις διαλεκτικές της οπισθοδρομήσεις είναι ένας αδιάκοπος αγώνας για υψηλότερες βαθμίδες της αλήθειας, της (κοινωνικής) *αυτογνωσίας του ανθρώπου*. Η «σχετικοποίηση» της αλήθειας στον Χέγκελ δηλώνει ότι η υψηλότερη στιγμή είναι πάντα η αλήθεια της συστηματικά χαμηλότερα ευρισκόμενης στιγμής. Έτσι δεν καταστρέφεται η «αντικειμενικότητα» της αλήθειας σε αυτές τις πιο περιορισμένες βαθμίδες, απλώς αποκτά ένα διαφορετικό νόημα καθώς ενσωματώνεται σε μια πιο συγκεκριμένη, ευρύτερη ολότητα. Καθώς τώρα η διαλεκτική γίνεται στον Μαρξ η ουσία της ίδιας της ιστορικής διαδικασίας, αυτή η κίνηση της σκέψης εμφανίζεται επίσης μόνο ως ένα μέρος της συνολικής κίνησης της ιστορίας. Η ιστορία γίνεται η ιστορία των μορφών αντικειμενικότητας, οι οποίες αποτελούν το περιβάλλον και τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, τα οποία αυτός προσπαθεί να τιθασεύσει διανοητικά, πρακτικά, καλλιτεχνικά κ.λπ. (Ενώ ο σχετικισμός εργάζεται πάντα με άκαμπτες και αμετάβλητες μορφές αντικειμενικότητας). Η αλήθεια, η οποία στην περίοδο της «προϊστορίας της ανθρώπινης κοινωνίας», της πάλης των τάξεων, δεν μπορεί να έχει άλλη λειτουργία από το να καθορίζει τις διαφορετικές δυνατές στάσεις απέναντι σε έναν – στην ουσία του – ακατανόητο κόσμο με βάση τις απαιτήσεις του ελέγχου του περιβάλλοντος και του κοινωνικού αγώνα, η οποία μπορεί λοιπόν εδώ να έχει μια «αντικειμενικότητα» μόνο αναφορικά προς τη σκοπιά και τις αντίστοιχες μορφές αντικειμενικότητας των επιμέρους τάξεων, κατακτά μια εντελώς νέα διάσταση, μόλις η ανθρωπότητα διαβλέψει με σαφήνεια το υπόβαθρο της ζωής της και το *αναδιαμορφώσει* αναλόγως. Εφόσον έχει υλοποιηθεί η ενοποίηση της θεωρίας και της πράξης, η δυνατότητα της αλλαγής της πραγματικότητας, το απόλυτο και ο «σχετικιστικός» αντίπαλος πόλος του έχουν εξαντλήσει συγχρόνως τον ιστορικό τους ρόλο. Γιατί η πρακτική διάγνωση και η πραγματική αλλαγή αυτού του υπόβαθρου της

ζωής έχουν ως συνέπεια να εξαλειφθεί μαζί τους και εκείνη η πραγματικότητα, διανοητική έκφραση της οποίας ήταν εξίσου το απόλυτο όσο και το σχετικό.

Αυτή η διαδικασία *αρχίζει* με τη συνειδητοποίηση της προλεταριακής ταξικής σκοπιάς. Γι' αυτό είναι εξαιρετικά παραπλανητικός ο χαρακτηρισμός του ιστορικού υλισμού ως «σχετικισμού». Γιατί ακριβώς η φαινομενικά κοινή αφετηρία – ο άνθρωπος ως μέτρο όλων των πραγμάτων – σημαίνει για τους δυο τους κάτι ποιοτικά διαφορετικό, και μάλιστα ευθέως αντίθετο. Και το ξεκίνημα μιας «υλιστικής ανθρωπολογίας» στον Φόουερμαχ είναι ακριβώς μόνο ένα ξεκίνημα, το οποίο επέτρεψε – καθ' εαυτό – εντελώς διαφορετικού είδους θεωρητικές εξελίξεις. Ο Μαρξ ώθησε λοιπόν ριζοσπαστικά με τη σκέψη του την φοϋρμαχιανή στροφή μέχρι τις έσχατες συνέπειές της. Σε αυτό το σημείο στρέφεται με καυστικότητα ενάντια στον Χέγκελ:<sup>158</sup> «Ο Χέγκελ μετατρέπει τον άνθρωπο σε άνθρωπο της αυτοσυνείδησης, αντί να μετατρέψει την αυτοσυνείδηση σε αυτοσυνείδηση του ανθρώπου, του πραγματικού ανθρώπου που άρα ζει επίσης σε έναν πραγματικό αντικειμενικό [gegenständlich] κόσμο και καθορίζεται απ' αυτόν.» Συγχρόνως όμως – και μάλιστα κατά την περίοδο που ήταν έντονα επηρεασμένος από τον Φόουερμαχ – συλλαμβάνει τον άνθρωπο ιστορικά και διαλεκτικά. Και τα δύο με διπλή έννοια. Πρώτον, με το να μην μιλάει ποτέ για τον άνθρωπο εν γένει, για τον αφηρημένα απολυτοποιημένο άνθρωπο, αλλά να τον σκέφτεται πάντα ως μέλος μιας συγκεκριμένης ολότητας, της κοινωνίας. Αυτή θα πρέπει να εξηγηθεί εκκινώντας απ' αυτόν, όμως μόνο εφόσον έχει ο ίδιος ενσωματωθεί σε αυτήν τη συγκεκριμένη ολότητα, έχει αρθεί στο επίπεδο του αληθινά συγκεκριμένου. Δεύτερον, με το να συμμετέχει με αποφασιστικό τρόπο στην διαλεκτική διαδικασία ο ίδιος ο άνθρωπος ως αντικειμενικό [gegenständliche] υπόβαθρο της διαλεκτικής της ιστορίας, ως το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο που βρίσκεται στη βάση της. Αυτό σημαίνει, για να εφαρμόσουμε κατ' αρχάς την αφηρημένη πρωταρχική κατηγορία της διαλεκτικής σ' αυτόν: *με το να είναι και συγχρόνως να μην είναι*. Η θρησκεία, λέει ο Μαρξ<sup>159</sup> στην *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου*, «είναι η φανταστική πραγματοποίηση της ανθρώπινης ουσίας, επειδή τη ανθρώπινη ουσία δεν έχει εδώ αληθινή πραγματικότητα». Και επειδή αυτός ο μη-υφιστάμενος άνθρωπος γίνεται το μέτρο όλων των πραγμάτων, ο αληθινός δημιουργός της ιστορίας, το μη-είναι του θα πρέπει συγχρόνως να γίνει η συγκεκριμένη και ιστορικά διαλεκτική μορφή της κριτικής γνώσης του παρόντος, στο

<sup>158</sup> *Die heilige Familie*, MEW 2, σελ. 204.

<sup>159</sup> «Einleitung», MEW 1, σελ. 378, υπογράμμιση δική μου.



οποίο ο άνθρωπος είναι – κατ’ ανάγκη – καταδικασμένος σε μη-ύπαρξη. Η άρνηση του είναι του συγκεκριμενοποιείται λοιπόν στη γνώση της αστικής κοινωνίας, ενώ συγχρόνως – όπως είδαμε –, με μέτρο τον άνθρωπο, φανερώνεται με σαφήνεια η διαλεκτική της αστικής κοινωνίας, η αντίφαση των αφηρημένων αναστοχαστικών της κατηγοριών. Έτσι, αμέσως μετά την κριτική στην εγγελιανή θεώρηση της συνείδησης, την οποία αναφέραμε παραπάνω, ο Μαρξ λέει προγραμματικά: «Θα πρέπει... να δειχθεί πώς το κράτος, η ατομική ιδιοκτησία κ.λπ. μετατρέπουν τους ανθρώπους σε αφαιρέσεις, ή αποτελούν τα ίδια προϊόντα του αφηρημένου ανθρώπου, αντί να είναι η πραγματικότητα του ατομικού, συγκεκριμένου ανθρώπου.» Και το ότι αυτή η θεώρηση του αφηρημένου μη-είναι του ανθρώπου παρέμεινε η βασική θεώρηση και του ώριμου Μαρξ, το δείχνουν τα γνωστά και συχνά αναφερόμενα λόγια του προλόγου της *Κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, όπου η αστική κοινωνία χαρακτηρίζεται ως η έσχατη μορφή εμφάνισης της «προϊστορίας της ανθρώπινης κοινωνίας».

Εδώ ο «ανθρωπισμός» του Μαρξ διαχωρίζεται με τον πιο σαφή τρόπο από όλα τα εγχειρήματα που εκ πρώτης όψεως φαίνονται να του μοιάζουν. Γιατί η αντιανθρώπινη φύση του καπιταλισμού που βιάζει και εξαλείφει οτιδήποτε το ανθρώπινο έχει διαγνωστεί και περιγραφεί συχνά και από άλλους. Παραπέμπω απλώς στο *Παρελθόν και παρόν* [*Past and present*] του Καρλάιλ, το οποίο συζήτησε ο νεαρός Έγκελς, συμφωνώντας με τα περιγραφικά του μέρη, όντας μάλιστα εν μέρει ενθουσιασμένος μαζί τους. Όταν όμως, απ’ τη μία πλευρά, η αδυναμία να είναι κανείς άνθρωπος στην αστική κοινωνία παρουσιάζεται ως απλό (ή άχρονο) γεγονός, από την άλλη πλευρά πάλι ο υπαρκτός άνθρωπος – είτε αυτός τοποθετείται στο παρελθόν, είτε στο μέλλον, είτε τίθεται ως δέον – αντιπαράκειται αδιαμεσολάβητα σε αυτό το μη-είναι του ανθρώπου ή, πράγμα που καταλήγει στο ίδιο, [αντιπαράκειται] μεσολαβημένος μεταφυσικά-μυθολογικά, τότε φτάνουμε μόνο σε μια ασαφή ερωτηματοθεσία, με κανέναν τρόπο ωστόσο στην υπόδειξη του δρόμου προς τη λύση. Η λύση μπορεί να βρεθεί μόνο εάν οι δύο αυτές στιγμές συλληφθούν στην αδιαχώριστη διαλεκτική σύνδεσή τους, έτσι όπως εμφανίζονται στη συγκεκριμένη και πραγματική εξελικτική διαδικασία του καπιταλισμού· αν λοιπόν η ορθή εφαρμογή των διαλεκτικών κατηγοριών πάνω στον άνθρωπο ως μέτρο των πραγμάτων είναι συγχρόνως η ολοκληρωμένη περιγραφή της οικονομικής δομής της αστικής κοινωνίας, η ορθή γνώση του παρόντος. Διαφορετικά η – ενδεχομένως πολύ εύστοχη στις λεπτομέρειες της – περιγραφή θα πρέπει να περιπέσει στο δίλημμα μεταξύ

εμπειρισμού και ουτοπισμού, μεταξύ βολонταρισμού και φαταλισμού κ.λπ. Στην καλύτερη περίπτωση παραμένει αφενός εγκλωβισμένη σε μια ωμή γεγονικότητα, αφετέρου αντιπαραθέτει στην ιστορική εξέλιξη ξένες προς την εμμενή της πορεία και γι' αυτό υποκειμενικές και αυθαίρετες απαιτήσεις.

Αυτή είναι χωρίς εξαιρέσεις η μοίρα εκείνων των ερωτηματοθεσιών που, εκκινώντας συνειδητά από τον άνθρωπο, επιχείρησαν από θεωρητική άποψη μια λύση των προβλημάτων της ύπαρξής του, και από πρακτική άποψη τη λύτρωσή του από αυτά τα προβλήματα. Σε όλες τις προσπάθειες τύπου χριστιανισμού των Ευαγγελίων μπορεί να παρατηρηθεί αυτός ο δυϊσμός. Η εμπειρική πραγματικότητα αφήνεται άθικτη στην (κοινωνική) ύπαρξή της έτσι-όπως-είναι. Είτε αυτό λαμβάνει τη μορφή του «τα του καίσαρος τω καίσαρι», είτε εκείνη του λουθηριανού καθαγιασμού του υπαρκτού ή της τολστοϊκής «μη αντίστασης στο κακό», καταλήγει δομικά στο ίδιο αποτέλεσμα. Γιατί – απ' αυτήν τη σκοπιά – είναι εντελώς αδιάφορο το με ποια συναισθηματική χροιά ή με ποια μεταφυσική-θρησκευτική αξιολόγηση εμφανίζεται ως ανυπέρβλητη η εμπειρική (κοινωνική) ύπαρξη του ανθρώπου έτσι-όπως-είναι. Σημασία έχει ότι η άμεση μορφή εμφάνισής του ορίζεται ως απαραβίαστη – από τον άνθρωπο – και αυτό το απαραβίαστο διατυπώνεται ως ηθική εντολή. Και το ουτοπικό συμπλήρωμα αυτής της θεώρησης του είναι δεν συνίσταται απλώς στην άρση αυτής της εμπειρικής πραγματικότητας από τον Θεό, στην αποκάλυψη, η οποία μπορεί άλλωστε μερικές φορές, όπως στον Τολστόι, να λείπει, χωρίς αυτό ν' αλλάζει κάτι το σημαντικό στην ουσία του πράγματος, αλλά στην ουτοπική σύλληψη του ανθρώπου ως «αγίου», ο οποίος θα πρέπει να επιτελέσει την εσωτερική υπέρβαση της εξωτερικής πραγματικότητας που καθίσταται μ' αυτόν τον τρόπο ανυπέρβλητη. Όσο μια τέτοια αντίληψη υφίσταται στην πρωτογενή της καθαρότητα, αυτοαναίρεται ως «ανθρωπιστική» λύση του προβλήματος της ανθρωπότητας: είναι αναγκασμένη να αρνηθεί την ανθρωπιά στην τεράστια πλειοψηφία των ανθρώπων, να τους αποκλείσει από τη «λύτρωση», στην οποία η ζωή του ανθρώπου αποκτά το νόημα που δεν μπορεί να βρει στην εμπειρία, στην οποία ο άνθρωπος γίνεται αληθινά άνθρωπος. Έτσι όμως αναπαράγει – με αντεστραμμένα πρόσημα, με αλλαγμένα αξιολογικά κριτήρια, με αναποδογυρισμένη ταξική σύνθεση – την απανθρωπιά της ταξικής κοινωνίας στο μεταφυσικό-θρησκευτικό επίπεδο, στο επέκεινα, στην αιωνιότητα. Και το ότι κάθε άμβλυνση αυτών των ουτοπικών απαιτήσεων σημαίνει μια προσαρμογή στην εκάστοτε υπαρκτή κοινωνία μάς το διδάσκει η απλούστερη ιστορική εξέταση της εξέλιξης οποιουδήποτε μοναστικού τάγματος από την κοινότητα των «αγίων» μέχρι

τη μεταμόρφωσή του σε οικονομικό-πολιτικό παράγοντα στο πλευρό της εκάστοτε κυρίαρχης τάξης.

Αλλά και ο «επαναστατικός» ουτοπισμός τέτοιων αντιλήψεων δεν μπορεί να υπερβεί αυτό το εσωτερικό όριο του μη διαλεκτικού «ανθρωπισμού». Ακόμα και οι αναβαπτιστές\* και παρόμοιες σχέτες διατηρούν αυτόν τον διττό χαρακτήρα. Από τη μία πλευρά αφήνουν άθικτη την δεδομένη εμπειρική ύπαρξη του ανθρώπου στην αντικειμενική [gegenständliche] της δομή (κομμουνισμός της κατανάλωσης), απ' την άλλη πλευρά προσδοκούν την αλλαγή της πραγματικότητας, την οποία απαιτούν, από την αφύπνιση μιας εσωτερικότητας του ανθρώπου, η οποία υπήρχε ανέκαθεν ολοκληρωμένη, ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο-ιστορικό του είναι, και μένει μόνο να αφυπνιστεί – ενδεχομένως με υπερβατική παρέμβαση του Θεού – στη ζωή. Κι αυτοί εκκινούν λοιπόν από μια αναλλοίωτη στη δομή της εμπειρία και από έναν αληθινό άνθρωπο. Το ότι αυτό είναι συνέπεια της ιστορικής τους θέσης είναι αυτονόητο, όμως δεν μπορεί να αναλυθεί περισσότερο στο πλαίσιο αυτών των επισημάνσεων. Έπρεπε να τονιστεί ιδιαίτερος μόνο επειδή δεν είναι καθόλου τυχαίο το ότι ακριβώς η επαναστατική θρησκευτικότητα των σχέτων προσέφερε την ιδεολογία των καθαρότερων μορφών του καπιταλισμού (Αγγλία, Αμερική). Γιατί αυτή η σύνδεση της μέχρι απώτατης αφαίρεσης καθαρμένης εσωτερικότητας, η οποία έχει απελευθερωθεί από κάθε ιδιότητα που προσιδιάζει σε ένα «ανθρώπινο πλάσμα», με μια υπερβατική φιλοσοφία της ιστορίας αντιστοιχεί πράγματι στην θεμελιώδη ιδεολογική δομή του καπιταλισμού. Μάλιστα θα μπορούσε κανείς να πει ότι η επίσης επαναστατική – καλβινιστική σύνδεση της ατομικής ηθικής της επαγγελματικής καταξίωσης (εγκόσμιος ασκητισμός) με την απόλυτη υπερβατικότητα των αντικειμενικών δυνάμεων της κίνησης του κόσμου και της διαμόρφωσης του περιεχομένου της ανθρώπινης μοίρας (*deus absconditus* και προκαθορισμός) αντιπροσωπεύει την μυθοποιητική αλλά καθαρή εκδοχή της αστικής δομής του πράγματος καθ' εαυτό που χαρακτηρίζει την πραγματοποιημένη συνείδηση.<sup>160</sup> Στις ίδιες τις ενεργητικά-επαναστατικές σχέτες, μπορεί για παράδειγμα η στοιχειώδης δραστηριότητα ενός Μύντσερ\* εκ πρώτης όψεως να καλύπτει τον παρ' όλα αυτά

<sup>160</sup> Πρβλ. σχετικά τα δοκίμια του Μαξ Βέμπερ στον τόμο I της κοινωνιολογίας της θρησκείας του, όπου είναι εντελώς αδιάφορο για την εκτίμηση του ιστορικού υλικού του το αν συμφωνεί κανείς με την αιτιακή του ερμηνεία ή όχι. Σχετικά με τη συνάφεια μεταξύ καπιταλισμού και καλβινισμού πρβλ. επίσης την παρατήρηση του Ένγκελς: «Über historischen Materialismus», *Neue Zeit* XI, I, σελ. 43. Αυτή η δομή του είναι και της ηθικής είναι ακόμα ζωντανή στο σύστημα του Καντ. Πρβλ. π.χ. το απόσπασμα της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*, ό.π., σελ. 120, το οποίο συνάδει πλήρως με την

υπαρκτό αγεφύρωτο δυϊσμό και την ασύνδετη μείξη εμπειρισμού και ουτοπισμού. Εάν όμως κοιτάξει κανείς προσεκτικότερα και εξετάσει από πιο κοντά τη συγκεκριμένη λειτουργία της θρησκευτικής-ουτοπικής θεμελίωσης της διδασκαλίας ως προς τις πρακτικές της συνέπειες για τις πράξεις του Μύντσερ, τότε θα ανακαλύψει μεταξύ τους τον ίδιο «σκοτεινό και κενό χώρο», τον ίδιο *hiatus irrationalis* που υφίσταται παντού όπου μια υποκειμενική και γι' αυτό μη διαλεκτική ουτοπία προσεγγίζει άμεσα την πραγματικότητα, με την πρόθεση να ενεργήσει επάνω της, να την αλλάξει. Οι πραγματικές πράξεις εμφανίζονται τότε – ακριβώς ως προς το αντικειμενικά-επαναστατικό τους νόημα – εντελώς ανεξάρτητες από τη θρησκευτική ουτοπία: αυτή δεν είναι σε θέση ούτε να τις καθοδηγήσει πραγματικά ούτε να τους προσφέρει συγκεκριμένους στόχους ή συγκεκριμένα μέσα πραγμάτωσης. Όταν λοιπόν ο Ερνστ Μπλοχ<sup>161</sup> πιστεύει ότι βρίσκει σε αυτή τη σύνδεση μεταξύ του θρησκευτικού και του κοινωνικά-οικονομικά επαναστατικού στοιχείου έναν δρόμο προς την εμβάθυνση του «απλώς οικονομικού» ιστορικού υλισμού, παραβλέπει ότι η εμβάθυνσή του αντιπαρέρχεται ακριβώς το πραγματικό βάθος του ιστορικού υλισμού. Καθώς κι αυτός συλλαμβάνει το οικονομικό στοιχείο ως αντικειμενική πραγματικότητα, στην οποία θα πρέπει να αντιπαρατεθεί το ψυχικό στοιχείο, η εσωτερικότητα κ.λπ., παραβλέπει ότι ακριβώς η πραγματική κοινωνική επανάσταση μπορεί να είναι μόνο η αναδιαμόρφωση της συγκεκριμένης και πραγματικής ζωής του ανθρώπου και ότι αυτό που συνηθίζουμε να ονομάζουμε οικονομία δεν είναι τίποτε άλλο από το σύστημα των μορφών αντικειμενικότητας αυτής της πραγματικής ζωής. Οι επαναστατικές σχέτες ήταν αναγκασμένες να προσπεράσουν αυτό το ερώτημα, γιατί αυτή η αναδιαμόρφωση της ζωής, μάλιστα η ίδια αυτή η προβληματοθεσία ήταν αντικειμενικά αδύνατη για την ιστορική τους κατάσταση. Δεν είναι όμως δυνατό σε αυτήν τους την αδυναμία, στην ανικανότητά τους να ανακαλύψουν το αρχιμήδειο σημείο για την αλλαγή της πραγματικότητας, στην κατάστασή τους που τις ανάγκασε να στοχεύσουν λίγο πιο πάνω ή λίγο πιο κάτω να διαβλέψουμε κάποια εμβάθυνση.

Το άτομο δεν μπορεί ποτέ να γίνει το μέτρο των πραγμάτων, γιατί το άτομο βρίσκεται κατ' ανάγκη αντιμέτωπο με την αντικειμενική πραγματικότητα ως ένα σύμπλεγμα άκαμπτων πραγμάτων, τα οποία βρίσκει έτοιμα και αμετάβλητα, απέναντι στα οποία μπορεί να τοποθετηθεί μόνο με την υποκειμενική κρίση της αναγνώρισης ή

---

καλβινιστική ηθική της εργασίας τύπου Φρανκλίνου. Μια ανάλυση της βαθύτερης συγγένειάς τους θα μας απομάκρυνε υπερβολικά από το θέμα μας.

<sup>161</sup> *Thomas Münzer*, σελ. 73 κ.ε.

της απόρριψης. Μόνο η τάξη (όχι το «γένος», το οποίο αποτελεί μόνο ένα ενατενιστικά στυλιζαρισμένο, μυθοποιημένο άτομο) μπορεί να αναφερθεί στην ολότητα της πραγματικότητας αλλάζοντάς την πρακτικά. Και ακόμα και η τάξη μόνο εφόσον είναι σε θέση να διακρίνει στην πραγμασιδή αντικειμενικότητα [Gegenständlichkeit] του δεδομένου, παραδεδομένου κόσμου μια διαδικασία, η οποία είναι συγχρόνως η δική της μοίρα. Για το άτομο η πραγμασιδής αντικειμενικότητα και ο ντετερμινισμός (ντετερμινισμός είναι η νοητικά αναγκαία σύνδεση των πραγμάτων) παραμένουν ανυπέρβλητα. Κάθε προσπάθεια να περάσουμε από εδώ στην «ελευθερία» αποτυγχάνει αναγκαστικά, γιατί η καθαρά «εσωτερική ελευθερία» προϋποθέτει την αδυναμία αλλαγής του εξωτερικού κόσμου. Γι' αυτό ούτε και η διάσπαση του εγώ σε δέον και είναι, σε νοητό και εμπειρικό εγώ μπορεί να θεμελιώσει κάποιο διαλεκτικό γίγνεσθαι ακόμα και για το ίδιο το μεμονωμένο υποκείμενο. Η κατηγορία του εμπειρικού εγώ, για το οποίο ισχύουν (ψυχολογικά, φυσιολογικά κ.λπ.) οι νόμοι του ντετερμινισμού εξίσου όσο και για τον εξωτερικό κόσμο με τη στενότερη έννοια, φέρει το πρόβλημα του εξωτερικού κόσμου και μαζί μ' αυτό την δομή του εξωτερικού κόσμου (των πραγμάτων). Το νοητό εγώ μετατρέπεται σε υπερβατολογική ιδέα (είτε αυτή ερμηνεύεται ως μεταφυσικό είναι είτε ως δέον), η ουσία της οποίας αποκλείει εκ των προτέρων μια διαλεκτική αλληλεπίδραση με τα εμπειρικά συστατικά μέρη του εγώ και έτσι μια αυτοαναγνώριση του νοητού εγώ στο εμπειρικό εγώ. Η επενέργεια μιας τέτοιας ιδέας στην αντίστοιχη προς αυτήν εμπειρία παρουσιάζει την ίδια αινιγματικότητα, την οποία καταδείξαμε παραπάνω αναφορικά με τη σχέση μεταξύ δέοντος και είναι εν γένει.

Με αυτή την ερωτηματοθεσία γίνεται όμως συγχρόνως εντελώς σαφές το γιατί κάθε παρόμοια αντίληψη κατέληξε αναγκαστικά στον μυστικισμό, στην εννοιακή μυθολογία. Γιατί η μυθολογία εισάγεται πάντα εκεί όπου δύο τελικά σημεία ή τουλάχιστον δύο τμήματα μιας κίνησης, είτε αυτή είναι μια κίνηση εντός της ίδιας της εμπειρικής πραγματικότητας είτε είναι μια έμμεσα διαμεσολαβημένη κίνηση της σκέψης για τη σύλληψη του όλου, θα πρέπει να διατηρηθούν ως τελικά σημεία της κίνησης, χωρίς να είναι δυνατό να βρεθεί η συγκεκριμένη διαμεσολάβηση μεταξύ αυτών των τμημάτων και της ίδιας της κίνησης. Αυτή η ανικανότητα εμφανίζεται έπειτα σχεδόν πάντα σαν να πρόκειται εδώ συγχρόνως για την αγεφύρωτη απόσταση μεταξύ κίνησης και κινούμενου, μεταξύ κίνησης και κινούντος, στη συνέχεια μεταξύ κινούντος και κινούμενου κ.λπ. Η μυθολογία λαμβάνει όμως αναπόφευκτα την δομή

του προβλήματος, η μη αναγωγιμότητα του οποίου υπήρξε η αφορμή για τη γένεσή της· εδώ επιβεβαιώνεται η «ανθρωπολογική» κριτική του Φόουερμαχ. Και έτσι δημιουργείται η – εκ πρώτης όψεως – παράδοξη κατάσταση αυτός ο μυθοποιημένος, προβαλλόμενος κόσμος να φαίνεται εγγύτερος στη συνείδηση απ’ ότι η άμεση πραγματικότητα. Ωστόσο το παράδοξο διαλύεται εάν αναλογιστούμε ότι για την πραγματική κυριάρχηση της άμεσης πραγματικότητας απαιτείται η επίλυση του προβλήματος, η εγκατάλειψη της σκοπιάς της αμεσότητας, ενώ η μυθολογία δεν είναι τίποτα περισσότερο από *την φανταστική αναπαραγωγή του ίδιου του ανεπίλυτου του προβλήματος*· αναπαράγεται λοιπόν έτσι σε ένα ανώτερο επίπεδο η αμεσότητα. Έτσι, εκείνη η έρημος του Μάιστερ Έκχαρτ\*, την οποία θα πρέπει να αναζητήσει η ψυχή πέρα από τον Θεό προκειμένου να βρει τη θεότητα, παραμένει εγγύτερη προς την μεμονωμένη ατομική ψυχή απ’ ότι το ίδιο το συγκεκριμένο της είναι εντός της συγκεκριμένης ολότητας μιας ανθρώπινης κοινωνίας, η οποία παραμένει αθέατη από το έδαφος αυτής της μορφής ζωής ακόμα και ως προς το αδρό της περίγραμμα. Έτσι, για τον πραγματοποιημένο άνθρωπο ο σταθερά-αιτιακός ντετερμινισμός είναι περισσότερο εύλογος απ’ ότι εκείνες οι διαμεσολαβήσεις, οι οποίες οδηγούν πέρα από την πραγματοποιημένη-άμεση σκοπιά του κοινωνικού του είναι. Όμως ο ατομικός άνθρωπος ως μέτρο όλων των πραγμάτων οδηγεί αναγκαστικά σε αυτόν το λαβύρινθο της μυθολογίας.

Αλλά είναι αυτονόητο ότι ο «ιντετερμινισμός» δεν σημαίνει από τη σκοπιά του υποκειμένου την υπέρβαση αυτής της δυσκολίας. Αρχικά ο ιντετερμινισμός των σύγχρονων πραγματιστών δεν ήταν τίποτε άλλο από τον υπολογισμό εκείνων των περιθωρίων «ελευθερίας», τα οποία πρόσφεραν στο άτομο η διασταύρωση και η ανορθολογικότητα των πραγματοποιημένων νόμων εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, για να καταλήξει μετά σε έναν μυστικισμό της ενόρασης, ο οποίος άφησε ακόμα πιο άθικτο τον φαταλισμό σχετικά με τον εξωτερικό πραγματοποιημένο κόσμο. Και η «ανθρωπιστική» εξέγερση του Γιακόμπι\* ενάντια στην καντιανή-φιχτεανή κυριαρχία του «νόμου», η απαίτησή του «ο νόμος να γίνεται για χάρη του ανθρώπου, όχι ο άνθρωπος για χάρη του νόμου» κατάφερε επίσης μόνο να βάλει στη θέση του ορθολογιστικού απρόσβλητου του υπαρκτού που βρίσκουμε στον Καντ μια ανορθολογική εξύμνηση ακριβώς της ίδιας εμπειρικής πραγματικότητας ως απλού γεγονότος.<sup>162</sup>

<sup>162</sup> Werke III, σελ. 37-38. Μόνο που αυτό συνοδεύεται από μια – μη ουσιώδη για εμάς εδώ – νοσταλγία για τις αυτοφυσικές κοινωνικές μορφές. Πρβλ. τη μεθοδική, ως προς την αρνητική της πλευρά

Όταν όμως μια τέτοια θεμελιώδης θεώρηση στρέφεται συνειδητά προς την αναδιαμόρφωση της κοινωνίας είναι αναγκασμένη, γεγονός που είναι ακόμα χειρότερο, να διαστρεβλώσει την κοινωνική πραγματικότητα, προκειμένου να μπορέσει να αναδείξει σε μια από τις μορφές εμφάνισής της τη θετική πλευρά, τον αληθινό άνθρωπο, τον οποίο στάθηκε ανίκανη να ανακαλύψει ως διαλεκτική στιγμή στην άμεση αρνητικότητά του. Ας αναφέρουμε εδώ ως εντελώς καθαρό παράδειγμα το γνωστό απόσπασμα από το *Bastiat-Schulze* του Λασάλ:<sup>163</sup> «Απ' αυτή την κοινωνική κατάσταση δεν υπάρχει διαφυγή μέσω *κοινωνικής οδού*. Οι μάταιες προσπάθειες του *πράγματος* να συμπεριφερθεί ως *άνθρωπος* είναι οι αγγλικές απεργίες, η λυπηρή κατάληξη των οποίων είναι σε όλους γνωστή. Γι' αυτό την *μοναδική* διέξοδο για τους εργάτες μπορεί να τη δώσει *εκείνη* η σφαίρα, *εντός της οποίας* θεωρούνται ακόμα ως *άνθρωποι*, δηλαδή το *κράτος*, ακριβώς ένα κράτος που θέλει να αναλάβει ως έργο του αυτό που είναι μακροχρόνια αναπόφευκτο. Εξού το ενστικτώδες αλλά απεριόριστο μίσος της φιλελεύθερης αστικής τάξης απέναντι στην ίδια την έννοια του κράτους σε κάθε εκδήλωσή της.» Το ζήτημα δεν είναι εδώ το περιεχομενικό-ιστορικό σφάλμα των αντιλήψεων του Λασάλ, αλλά θα πρέπει να διαπιστωθεί μεθοδικά ότι ο αφηρημένος-απόλυτος χωρισμός της οικονομίας από το κράτος, η άκαμπτη αντιμετώπιση του ανθρώπου αφενός ως πράγματος, αφετέρου ως ανθρώπου, οδηγεί πρώτον σε έναν φανατισμό που εγκλωβίζεται στην άμεσα-εμπειρική γεγονικότητα (ας φέρουμε στο νου μας τον «σιδερένιο νόμο των μισθών» του Λασάλ)· δεύτερον, αποδίδει στην αποδεδειγμένη από την καπιταλιστική οικονομική ανάπτυξη «ιδέα» του κράτους μια ολοκληρωτικά ουτοπική λειτουργία, εντελώς ξένη προς την συγκεκριμένη της ουσία. Κι έτσι κλείνει μεθοδικά ο δρόμος για κάθε δράση στην κατεύθυνση της αλλαγής αυτής της πραγματικότητας. Και μόνο ο μηχανικός χωρισμός της οικονομίας και της πολιτικής καθιστά αναγκαστικά αδύνατη κάθε πραγματικά αποτελεσματική δράση, η οποία πρέπει να προσανατολίζεται προς την ολότητα της κοινωνίας που στηρίζεται σε μια αδιάκοπη

---

ορθή κριτική του Χέγκελ στο «Glauben und Wissen», Werke I, σελ. 105 κ.ε., τα θετικά συμπεράσματα της οποίας έχουν βέβαια την ίδια κατάληξη.

<sup>163</sup> Werke V, Cassirer, σελ. 275-276. Το σε ποιο βαθμό ο Λασάλ κινείται με αυτή την φυσικοδικαϊκή μεγαλοποίηση της ιδέας του κράτους στο έδαφος της αστικής τάξης δεν φαίνεται μόνο από την εξέλιξη επιμέρους φυσικοδικαϊκών θεωριών, οι οποίες συνήγαγαν ακριβώς από την ιδέα της «ελευθερίας» και της «ανθρώπινης αξιοπρέπειας» το απαράδεκτο κάθε οργανωμένης κίνησης του προλεταριάτου (πρβλ. π.χ. σχετικά με το αμερικανικό φυσικό δίκαιο: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, σελ. 497). Αλλά και ο κυνικός θεμελιωτής της ιστορικής σχολής του δικαίου Χούγκο φτάνει – προκειμένου να θεμελιώσει το κοινωνικά αντίθετο σε σχέση με τον Λασάλ – σε μια παρόμοια διανοητική κατασκευή· στην αντίληψη ότι είναι δυνατά ορισμένα δικαιώματα να κάνει κανείς τον άνθρωπο εμπόρευμα, χωρίς να αναιρείται γι' αυτόν το λόγο – σε άλλα πεδία – η «ανθρώπινη αξιοπρέπειά» του. *Naturrecht*, §114.

αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο αμοιβαία καθοριζόμενων στιγμών. Γιατί ο οικονομικός φανατισμός θα αποκλείσει κάθε παρεμβατική δράση στο οικονομικό πεδίο, ενώ ο κρατικός ουτοπισμός ωθεί προς την κατεύθυνση της αναμονής ενός θαύματος ή μιας περιπετειώδους πολιτικής της αυταπάτης.

Η εξέλιξη της σοσιαλδημοκρατίας παρουσιάζει σε αυξανόμενο βαθμό αυτήν τη διάλυση της διαλεκτικής-πρακτικής ενότητας σε μια ανόργανη παράθεση εμπειρισμού και ουτοπισμού, [μια παράθεση] της προσκόλλησης στα «γεγονότα» (στην ανυπέβλητη αμεσότητά τους) και της ξένης προς το παρόν και προς την ιστορία, κενής αυταπάτης. Εδώ πρέπει μόνο να επιμείνουμε σ' αυτήν από τη μεθοδική σκοπιά της πραγματοποίησης, προκειμένου να υποδείξουμε σύντομα ότι σ' αυτήν τη συμπεριφορά – όποια κι αν είναι η «σοσιαλιστική» περιβολή των περιεχομένων της – ενυπάρχει μια ολοκληρωτική συνθηκολόγηση με την αστική τάξη. Γιατί αντιστοιχεί πλήρως στα συμφέροντα της αστικής τάξης το να αφήνονται χωρισμένες οι επιμέρους σφαίρες της κοινωνικής ύπαρξης η μία δίπλα στην άλλη και να κομματιάζονται ανάλογα με τον ακριβή χωρισμό τους [ενν: των σφαιρών] οι ίδιοι οι άνθρωποι. Ειδικά ο δυϊσμός που εμφανίζεται εδώ μεταξύ οικονομικού φανατισμού και «ηθικού» ουτοπισμού σχετικά με τις «ανθρώπινες» λειτουργίες του κράτους ([δυϊσμός] που θεμελιώνεται με διαφορετικά λόγια, αλλά ως προς την ουσία του βρίσκεται στη βάση της συμπεριφοράς της σοσιαλδημοκρατίας) σημαίνει ότι το προλεταριάτο έχει μετατεθεί στο έδαφος των αστικών αντιλήψεων, και σε αυτό το έδαφος η αστική τάξη είναι φυσικό να διατηρεί την ανωτερότητά της.<sup>164</sup> Ο κίνδυνος, στον οποίο το προλεταριάτο ήταν ήδη από τη στιγμή της ιστορικής του εμφάνισης διαρκώς εκτεθειμένο, να παραμείνει εγκλωβισμένο στην – κοινή με την αστική τάξη – αμεσότητα της ύπαρξής του, απέκτησε με τη σοσιαλδημοκρατία μια πολιτική μορφή οργάνωσης, η οποία απενεργοποιεί επιτήδεια τις διαμεσολαβήσεις που έχουν ήδη κατακτηθεί με κόπο, προκειμένου να ξαναοδηγήσει το προλεταριάτο στην άμεση του ύπαρξη, όπου είναι απλώς στοιχείο της καπιταλιστικής κοινωνίας και όχι συγχρόνως *κινητήρας* της αυτοδιάλυσης και καταστροφής της. Ακόμα κι αν αυτοί οι «νόμοι», στους οποίους τώρα το προλεταριάτο είτε υποτάσσεται άβουλα-φαναλιστικά (οι φυσικοί νόμοι της παραγωγής) είτε τους ενσωματώνει «ηθικά» στη βούλησή του (το κράτος ως ιδέα, ως πολιτισμική αξία), οδηγούν με την, ασύλληπτη για την πραγματοποιημένη συνείδηση, αντικειμενική διαλεκτική τους στην παρακμή του

---

<sup>164</sup> Πρβλ. το δοκίμιο «Ταξική συνείδηση».



καπιταλισμού,<sup>165</sup> όσο συνεχίζει να υφίσταται ο καπιταλισμός μια τέτοια θεώρηση της κοινωνίας αντιστοιχεί στα στοιχειώδη ταξικά συμφέροντα της αστικής τάξης. Η συνειδητοποίηση των επιμέρους εμμενών συναφειών αυτής της άμεσης ύπαρξης (όποια κι αν είναι τα άλυτα προβλήματα που βρίσκονται πίσω απ' αυτές τις αφηρημένες αναστοχαστικές μορφές) με ταυτόχρονη συγκάλυψη της ενιαίας-διαλεκτικής συνολικής συνάφειας της προσφέρει όλα τα πρακτικά πλεονεκτήματα. Σε αυτό το έδαφος η σοσιαλδημοκρατία μένει λοιπόν αναγκαστικά εξ' αρχής πάντα η αδύναμη πλευρά. Όχι μόνο επειδή απαρνείται εθελοντικά τη στιγμή της ιστορικής κλήσης του προλεταριάτου να δώσει τη διέξοδο από τα προβλήματα του καπιταλισμού, που για την αστική τάξη παραμένουν ανεπίλυτα, και παρακολουθεί φαναλιστικά τους «νόμους» του καπιταλισμού να τον ωθούν στον γκρεμό, αλλά επίσης επειδή ηττάται αναγκαστικά και σε κάθε επιμέρους ζήτημα. Γιατί απέναντι στην ανωτερότητα σε εξουσιαστικά μέσα, σε γνώση, μόρφωση και συνήθειες κ.λπ., την οποία διαθέτει αναμφίβολα η αστική τάξη και θα συνεχίσει να διαθέτει όσο παραμένει η κυρίαρχη τάξη, το αποφασιστικό όπλο, το μόνο αποτελεσματικό πλεονέκτημα του προλεταριάτου είναι η ικανότητά του να βλέπει την ολότητα της κοινωνίας ως συγκεκριμένη, ιστορική ολότητα· να κατανοεί τις πραγματοποιημένες μορφές ως διαδικασίες μεταξύ ανθρώπων· να φέρνει θετικά στη συνείδηση το εμμενές νόημα της εξέλιξης, το οποίο έρχεται στο φως της ημέρας μόνο αρνητικά στις αντιφάσεις της αφηρημένης μορφής ύπαρξης, και να το μετατρέπει σε πράξη. Με τη σοσιαλδημοκρατική ιδεολογία το προλεταριάτο πέφτει σε όλες τις αντινομίες της πραγματοποίησης που αναλύσαμε διεξοδικά παραπάνω. Το ότι ακριβώς σ' αυτήν παίζει έναν όλο πιο σημαντικό ρόλο η αρχή «του ανθρώπου» ως αξία, ως ιδεώδες, ως δέον κ.λπ. – βέβαια συγχρόνως με μια εντεινόμενη «επίγνωση» της αναγκαιότητας και της νομοτέλειας του δεδομένου-οικονομικού γίνεσθαι – δεν είναι παρά ένα σύμπτωμα αυτής της παλινδρόμησης προς την αστική πραγματοποιημένη αμεσότητα. Γιατί οι φυσικοί νόμοι και το δέον είναι ακριβώς στην αδιαμεσολάβητη παράθεσή τους η πιο συνεπής διανοητική έκφραση του άμεσου κοινωνικού είναι της αστικής κοινωνίας.

---

<sup>165</sup> Μια καθαρή εκδοχή αυτών των θεωρήσεων βρίσκει κανείς στο νέο προγραμματικό κείμενο του Κάουτσκι\*. Και μόνο ο άκαμπος, μηχανικός χωρισμός πολιτικής και οικονομίας δείχνει ότι είναι ένας συνεχιστής των σφαλμάτων του Λασάλ. Η αντίληψή του περί δημοκρατίας είναι τόσο γνωστή που δεν χρειάζεται να την αναλύσουμε εδώ. Και σε ό,τι αφορά τον οικονομικό φαναλισμό, είναι χαρακτηριστικό ότι, για τον Κάουτσκι, ακόμα κι εκεί όπου παραδέχεται την αδυναμία της συγκεκριμένης πρόβλεψης του οικονομικού φαινομένου της κρίσης, είναι μεθοδικά αυτονόητο ότι η πορεία των γεγονότων θα πρέπει να ακολουθεί τους νόμους της καπιταλιστικής οικονομίας. Σελ. 57.

6.

Εάν λοιπόν η πραγματοποίηση είναι η αναγκαία άμεση πραγματικότητα για κάθε άνθρωπο που ζει στον καπιταλισμό, η υπέρβασή της δεν μπορεί να πάρει άλλη μορφή από την *αδιάκοπη, διαρκώς ανανεούμενη τάση να διαρρηχθεί πρακτικά η πραγματοποιημένη δομή της ύπαρξης μέσω συγκεκριμένης αναφοράς στις συγκεκριμένα εμφανιζόμενες αντιφάσεις της συνολικής εξέλιξης, μέσω συνειδητοποίησης του εμμενούς νοήματος αυτών των αντιφάσεων για τη συνολική εξέλιξη*. Εδώ θα πρέπει να συγκρατήσουμε το εξής: πρώτον, ότι αυτή η διάρρηξη είναι δυνατή μόνο ως συνειδητοποίηση των εμμενών αντιφάσεων της ίδιας της διαδικασίας. Μόνο όταν η συνείδηση του προλεταριάτου είναι σε θέση να επιδείξει εκείνο το βήμα στο οποίο ωθεί αντικειμενικά η διαλεκτική της εξέλιξης, χωρίς ωστόσο να μπορεί να το εξασφαλίσει με βάση την ίδια δυναμική της, η συνείδηση του προλεταριάτου μετατρέπεται σε συνείδηση της ίδιας της διαδικασίας, το προλεταριάτο εμφανίζεται ως το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορίας, η πράξη του γίνεται αλλαγή της πραγματικότητας. Εάν το προλεταριάτο δεν καταφέρνει να κάνει αυτό το βήμα, η αντίφαση παραμένει άλυτη και αναπαράγεται από τον διαλεκτικό μηχανισμό της εξέλιξης σε υψηλότερη δύναμη, με αλλαγμένη μορφή, με αυξημένη ένταση. Σ' αυτό συνίσταται η αντικειμενική αναγκαιότητα της εξελικτικής διαδικασίας. Η πράξη του προλεταριάτου μπορεί λοιπόν πάντα να είναι μόνο η συγκεκριμένη-πρακτική επιτέλεση του *επόμενου βήματος*<sup>166</sup> της εξέλιξης. Το αν αυτό το βήμα έχει τώρα «αποφασιστικό» ή αν έχει «επεισοδιακό» χαρακτήρα εξαρτάται από τις συγκεκριμένες περιστάσεις, όμως εδώ όπου πραγματευόμαστε τη γνώση της δομής αυτό δεν έχει καθοριστική σημασία, αφού πρόκειται ακριβώς για μια αδιάκοπη διαδικασία τέτοιων ρήξεων.

Με αυτό συνδέεται – δεύτερον – αναγκαστικά το γεγονός ότι η αναφορά στην ολότητα δεν είναι καθόλου ανάγκη να εκφράζεται στο ότι η εκτατική-περιεχομενική πληρότητά της συμπεριλαμβάνεται συνειδητά στα κίνητρα και αντικείμενα του πράττειν. Το ζήτημα είναι η πρόθεση που στοχεύει την ολότητα, [το ζήτημα] είναι να

---

<sup>166</sup> Μία προσφορά του Λένιν είναι το ότι ανακάλυψε πάλι αυτή την πλευρά του μαρξισμού, η οποία υποδεικνύει τον δρόμο προς τη συνειδητοποίηση του *πρακτικού* του πυρήνα. Η διαρκώς επαναλαμβανόμενη προειδοποίησή του να πιάνουμε με όλη την ορμή τον «επόμενο κρίκο» της εξελικτικής αλυσίδας, απ' τον οποίο κρέμεται τη δεδομένη στιγμή η μοίρα της ολότητας, ο από μέρους

εκπληρώνει το πράττειν τη λειτουργία – που περιγράψαμε παραπάνω – στην ολότητα της διαδικασίας. Βεβαίως, με τον αναπτυσσόμενο καπιταλιστικό εκκοινωνισμό της κοινωνίας αυξάνεται η δυνατότητα και μαζί της η αναγκαιότητα κάθε επιμέρους συμβάν να συναρμοστεί επίσης ως προς το περιεχόμενο στην περιεχομενική ολότητα.<sup>167</sup> (Η παγκόσμια οικονομία και η παγκόσμια πολιτική είναι σήμερα πολύ πιο άμεσες μορφές ύπαρξης απ’ ότι ήταν στην εποχή του Μαρξ.) Ωστόσο αυτό δεν αντιφάσκει καθόλου προς αυτά που παρουσιάσαμε εδώ, ότι η αποφασιστική στιγμή της δράσης μπορεί παρ’ όλα αυτά να στρέφεται προς κάτι το – φαινομενικά – ασήμαντο. Εδώ γίνεται πρακτικά φανερό ότι στη διαλεκτική ολότητα οι επιμέρους στιγμές φέρουν πάνω τους τη δομή του όλου. Εάν αυτό εκδηλώνεται θεωρητικά στο ότι, για παράδειγμα, από την εμπορευματική δομή μπορεί να αναπτυχθεί η γνώση ολόκληρης της αστικής κοινωνίας, το ίδιο δομικό γεγονός εμφανίζεται τώρα στο ότι από την απόφαση σε μια – φαινομενικά ασήμαντη – περίπτωση μπορεί να εξαρτάται πρακτικά η μοίρα ολόκληρης της εξέλιξης.

Γι’ αυτό – τρίτον – κατά την εκτίμηση του ορθού ή εσφαλμένου χαρακτήρα ενός βήματος το ζήτημα είναι αυτή η λειτουργική ορθότητα ή σφαλερότητα ως προς τη συνολική εξέλιξη. Ως πρακτική σκέψη η προλεταριακή σκέψη είναι έντονα πραγματιστική. «Η απόδειξη της πουτίγκας είναι το φάγωμα» λέει ο Έγκελς, εκφράζοντας έτσι με λαϊκή-δραστική μορφή την ουσία της δεύτερης θέσης του Μαρξ για τον Φόουερμαχ: «Το ερώτημα αν στην ανθρώπινη σκέψη αντιστοιχεί αντικειμενική αλήθεια δεν είναι ένα ερώτημα της θεωρίας, αλλά ένα πρακτικό ερώτημα. Στην πράξη πρέπει να αποδείξει ο άνθρωπος την αλήθεια, δηλαδή την πραγματικότητα και ισχύ, τον θύραθεν χαρακτήρα της σκέψης του. Η διαμάχη γύρω από την πραγματικότητα ή μη πραγματικότητα μιας σκέψης που απομονώνεται από την πράξη είναι ένα καθαρά σχολαστικό ζήτημα.» Όμως αυτή η πουτίγκα είναι η συγκρότηση του προλεταριάτου σε τάξη: η πρακτική-μετατροπή-σε-πραγματικότητα της ταξικής του συνείδησης. Η σκοπιά ότι το προλεταριάτο είναι το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορικής διαδικασίας, δηλαδή το πρώτο υποκείμενο

---

του παραμερισμός όλων των ουτοπικών απαιτήσεων, δηλαδή ο «σχετικισμός» του, η «ρεαλιστική πολιτική» του κάνουν ακριβώς επίκαιρες και πρακτικές τις θέσεις για τον Φόουερμαχ του Μαρξ.

<sup>167</sup> Το ότι η ολότητα είναι ένα πρόβλημα κατηγορίας και μάλιστα ένα πρόβλημα του πράττειν που αλλάζει τον κόσμο είναι πλέον αυτονόητο. Έτσι είναι αυτονόητο ότι δεν μπορούμε και μόνο από μεθοδική άποψη να αναγνωρίσουμε ως ολιστική θεώρηση μια θεώρηση που – παραμένοντας ενατενιστική – πραγματεύεται «όλα τα προβλήματα» ως προς το περιεχόμενο (πράγμα που είναι και εκ των πραγμάτων αδύνατο). Αυτό αναφέρεται κατά κύριο λόγο στη σοσιαλδημοκρατική θεώρηση της ιστορίας, το «πλήρες περιεχόμενο» της οποίας είναι πάντα η πρόθεση της αποτροπής της κοινωνικής δράσης.

στην ιστορία που είναι (αντικειμενικά) ικανό να διαμορφώσει μια επαρκή κοινωνική συνείδηση, εμφανίζεται έτσι με πιο συγκεκριμένη μορφή. Γιατί αποδεικνύεται ότι η αντικειμενική κοινωνική λύση των αντιφάσεων, στις οποίες εκδηλώνεται ο ανταγωνισμός του εξελικτικού μηχανισμού, είναι πρακτικά δυνατή μόνο εφόσον αυτή η λύση εμφανιστεί ως νέα, πρακτικά κατακτημένη βαθμίδα της συνείδησης του προλεταριάτου.<sup>168</sup> Η λειτουργική ορθότητα ή σφαλερότητα της δράσης έχει λοιπόν ως έσχατο κριτήριό της την ανάπτυξη της προλεταριακής ταξικής συνείδησης.

Η εξόχως πρακτική ουσία αυτής της συνείδησης εκδηλώνεται λοιπόν – τέταρτον – στο ότι η επαρκής, ορθή συνείδηση σημαίνει μια αλλαγή των αντικειμένων της και, κατά κύριο λόγο, του ίδιου της του εαυτού. Συζητήσαμε στη δεύτερη ενότητα αυτής της πραγματείας τη θέση του Καντ για την οντολογική απόδειξη του Θεού, για το πρόβλημα του είναι και του σκέπτεσθαι, και αναφέραμε την πολύ συνεπή του αντίληψη ότι αν το είναι αποτελούσε ένα πραγματικό κατηγορούμενο τότε «δεν θα μπορούσα να πω: ότι ακριβώς το αντικείμενο της έννοιάς μου υπάρχει». Ο Καντ ήταν εντελώς συνεπής που απέρριπτε κάτι τέτοιο. Εάν όμως παραδεχθούμε ότι από τη σκοπιά του προλεταριάτου η εμπειρικά δεδομένη πραγματικότητα των πραγμάτων διαλύεται σε διαδικασίες και τάσεις, ότι αυτή η διαδικασία δεν είναι μια μοναδική πράξη διάρρηξης του πέπλου που καλύπτει τη διαδικασία, αλλά η αδιάκοπη εναλλαγή παγίωσης, αντίφασης και ρευστοποίησης, ότι την πραγματική πραγματικότητα – τις εξελικτικές τάσεις που γίνονται συνειδητές – αντιπροσωπεύει εδώ το προλεταριάτο, τότε θα πρέπει συγχρόνως να παραδεχθούμε ότι αυτή η πρόταση του Καντ που ηχεί παράδοξα είναι μια ακριβής περιγραφή εκείνου που επέρχεται πραγματικά ως συνέπεια της όποιας – λειτουργικά ορθής – πράξης του προλεταριάτου.

Μόνο αυτή η ενόραση μας καθιστά ικανούς να διαβλέψουμε και το τελευταίο υπόλοιπο της πραγματοποιημένης συνειδησιακής δομής και της διανοητικής της μορφής, του προβλήματος του πράγματος καθ' εαυτό. Ακόμα και ο Φρίντριχ Ένγκελς εκφράστηκε μια φορά σχετικά με αυτό [το πρόβλημα] με τρόπο που μπορεί εύκολα να παρερμηνευθεί. Κατά την περιγραφή της αντίθεσης, που χώρισε αυτόν και τον Μαρξ από τη σχολή του Χέγκελ, μας λέει:<sup>169</sup> «Συλλάβαμε τις έννοιες στο μυαλό μας και πάλι υλιστικά ως τις απεικονίσεις των πραγματικών πραγμάτων, αντί τα πραγματικά πράγματα ως τις απεικονίσεις ετούτης ή εκείνης της βαθμίδας της

<sup>168</sup> Πρβλ. το δοκίμιο «Μεθοδικές παρατηρήσεις σχετικά με το οργανωτικό ζήτημα».

<sup>169</sup> *Feuerbach*, MEW 21, σελ. 292-293.

απόλυτης έννοιας.» Θα πρέπει όμως να ρωτήσουμε, και ο Ένγκελς δεν ρωτάει μόνο αλλά επίσης απαντάει στην επόμενη σελίδα εντελώς στο δικό μας πνεύμα: «ότι ο κόσμος δεν μπορεί να συλληφθεί ως ένα πλέγμα έτοιμων *πραγμάτων*, αλλά ως ένα πλέγμα *διαδικασιών*.» Εάν όμως δεν υπάρχουν πράγματα – τι «απεικονίζεται» στη σκέψη; Δεν είναι εδώ δυνατό ούτε υπαινικτικά να αναφερθούμε στην ιστορία της απεικονιστικής θεωρίας, παρ' όλο που μόνο αυτή θα ήταν σε θέση να αποκαλύψει ολόκληρο το εύρος αυτού του προβλήματος. Γιατί στη θεωρία περί «απεικόνισης» αντικειμενικοποιείται θεωρητικά ο ανυπέρβλητος – για την πραγματοποιημένη συνείδηση – δυϊσμός μεταξύ σκέψης και είναι, μεταξύ συνείδησης και πραγματικότητας. Και από αυτήν τη σκοπιά είναι αδιάφορο το αν τα πράγματα συλλαμβάνονται ως απεικονίσεις των εννοιών ή οι έννοιες ως απεικονίσεις των πραγμάτων, γιατί και στις δύο περιπτώσεις αυτός ο δυϊσμός αποκτά μια ανυπέρβλητη λογική παγίωση. Η μεγαλεπίβολη και πολύ συνεπής προσπάθεια του Καντ να υπερβεί αυτόν τον δυϊσμό *λογικά*, η θεωρία της συνθετικής λειτουργίας της συνείδησης εν γένει στη δημιουργία της θεωρητικής σφαίρας δεν μπορούσε να οδηγήσει σε κάποια *φιλοσοφική* λύση του ζητήματος, γιατί ο δυϊσμός μεταξύ φαινομένου και πράγματος καθ' εαυτό διαιωνίστηκε ως – ανεπίλυτο – φιλοσοφικό πρόβλημα. Το ότι δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε αυτήν τη λύση του Καντ ως λύση με τη φιλοσοφική έννοια μάς το δείχνει η μοίρα της θεωρίας του. Αποτελεί βέβαια παρανόηση να ερμηνεύσουμε τη γνωσιοθεωρία του Καντ ως σκεπτικισμό, ως αγνωστικισμό. Μια ρίζα αυτής της παρανόησης βρίσκεται όμως στην ίδια τη θεωρία – αν και όχι άμεσα στη λογική, σίγουρα όμως στη σχέση της λογικής με τη μεταφυσική, στη σχέση μεταξύ σκέψης και είναι. Εδώ θα πρέπει λοιπόν να κατανοήσουμε ότι κάθε ενατενιστική συμπεριφορά, δηλαδή κάθε «καθαρή σκέψη», η οποία πρέπει να αναλάβει ως έργο της τη γνώση ενός αντικείμενου που βρίσκεται απέναντί της, εγείρει έτσι συγχρόνως το πρόβλημα της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας. Το αντικείμενο της σκέψης (ως τοποθετημένο έναντι) μετατρέπεται σε κάτι ξένο προς το υποκείμενο και έτσι εγείρεται το πρόβλημα: αν η σκέψη συμφωνεί με το αντικείμενο. Όσο «καθαρότερα» επεξεργαζόμαστε τον γνωστικό χαρακτήρα της σκέψης, όσο πιο «κριτική» γίνεται η σκέψη, τόσο μεγαλύτερο και περισσότερο αγεφύρωτο εμφανίζεται το χάσμα μεταξύ της «υποκειμενικής» μορφής σκέψης και της αντικειμενικότητας του (υπαρκτού) αντικείμενου. Τώρα είναι δυνατό – όπως συμβαίνει στον Καντ – να συλλάβουμε το αντικείμενο της σκέψης ως «παρηγμένο» από τις μορφές της σκέψης. Έτσι όμως δεν

λύνεται το πρόβλημα του είναι, και καθώς ο Καντ απομακρύνει αυτό το πρόβλημα από τη γνωσιοθεωρία δημιουργείται γι' αυτόν η εξής φιλοσοφική κατάσταση: και τα νοητά αντικείμενά του θα πρέπει επίσης να συμφωνούν με κάποια «πραγματικότητα». Αυτή η πραγματικότητα τίθεται όμως – ως πράγμα καθ' εαυτό – εκτός αυτού που μπορούμε να γνωρίσουμε «κριτικά». Αναφορικά προς αυτή την πραγματικότητα (που άλλωστε και για τον Καντ είναι η αυθεντική, η μεταφυσική πραγματικότητα, όπως αποδεικνύει η ηθική του) η συμπεριφορά του είναι: ο σκεπτικισμός, ο αγνωστικισμός· έστω κι αν το πρόβλημα της γνωσιοθεωρητικής αντικειμενικότητας, της εμμενούς στη σκέψη θεωρίας της αλήθειας έχει βρει μια λύση που δεν είναι καθόλου σκεπτικιστική.

Δεν είναι λοιπόν απλή σύμπτωση το γεγονός ότι με τον Καντ συνδέθηκαν οι πιο διαφορετικές αγνωστικιστικές κατευθύνσεις (ας σκεφτούμε μόνο τον Μάιμον ή τον Σοπενχάουερ). Είναι όμως ακόμα λιγότερο τυχαίο το ότι ήταν ακριβώς ο Καντ αυτός που άρχισε να εισάγει ξανά στη φιλοσοφία εκείνη την αρχή, η οποία βρίσκεται στην πιο οξεία αντίθεση προς τη συνθετική του αρχή της «παραγωγής»: τη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα. Γιατί αυτή είναι η έσχατη προσπάθεια να διασωθεί η αντικειμενικότητα της σκέψης, η συμφωνία της με το αντικείμενό της, χωρίς να είναι ανάγκη να βρεθεί το κριτήριο της συμφωνίας στο εμπειρικό-υλικό είναι των αντικειμένων. Είναι λοιπόν σαφές ότι σε κάθε συνεπή διαμόρφωση της θεωρίας των ιδεών θα πρέπει να υποδειχθεί μια αρχή, η οποία να συνδέει αφενός τη σκέψη με τα αντικείμενα του κόσμου των ιδεών, αφετέρου τα τελευταία με τα αντικείμενα της εμπειρικής ύπαρξης (ανάμνηση, νοητική εποπτεία κ.λπ.). Έτσι όμως η θεωρία της σκέψης ωθείται πέρα από την ίδια τη σκέψη: γίνεται θεωρία της ψυχής, μεταφυσική, φιλοσοφία της ιστορίας. Αντί για τη λύση δημιουργείται έτσι ένας αναδιπλασιασμός ή ανατριπλασιασμός του προβλήματος. Και το ίδιο το πρόβλημα παραμένει παρ' όλα αυτά άλυτο. Γιατί ακριβώς η επίγνωση ότι μια συμφωνία, μια σχέση «απεικόνισης» μεταξύ κατ' αρχήν ετερογενών μορφών αντικειμένων είναι κατ' αρχήν αδύνατη αποτελεί το κίνητρο που κινεί κάθε παρόμοια προς τη θεωρία των ιδεών αντίληψη. Αυτή αναλαμβάνει την προσπάθεια να καταδείξει την ίδια έσχατη ουσία ως τον πυρήνα των αντικειμένων της σκέψης και της ίδιας της σκέψης. Έτσι, ο Χέγκελ<sup>170</sup> χαρακτηρίζει από αυτήν τη σκοπιά πολύ ορθά το βασικό φιλοσοφικό κίνητρο της θεωρίας της ανάμνησης: σ' αυτήν αναπαριστάνεται μυθολογικά η βασική στάση του

---

<sup>170</sup> Werke XI, σελ. 160.

ανθρώπου ότι «η αλήθεια βρίσκεται εντός του και το ζητούμενο είναι να γίνει συνειδητή». Πώς μπορεί όμως να αποδειχθεί αυτή η ταυτότητα της έσχατης ουσίας της σκέψης και του είναι – εφόσον αυτά έχουν ήδη συλληφθεί, με βάση τον τρόπο με τον οποίο η σκέψη και το είναι εμφανίζονται αναγκαστικά στην εποπτική, ενατενιστική συμπεριφορά, ως κατ' αρχήν ετερογενή μεταξύ τους; Εδώ θα πρέπει ακριβώς να παρέμβει η μεταφυσική προκειμένου να ξαναενώσει κατά κάποιον τρόπο, μέσω φανερών ή καλυμμένων μυθολογικών διαμεσολαβήσεων, τη σκέψη με το είναι, ο χωρισμός των οποίων δεν αποτελεί μόνο το αφητηριακό σημείο της «καθαρής» σκέψης, αλλά επίσης διατηρείται πάντα – ηθελήμενα ή αθέλητα. Και αυτή η κατάσταση δεν αλλάζει ούτε στο ελάχιστο όταν η μυθολογία αντιστρέφεται και η σκέψη εξηγείται με βάση το εμπειρικό υλικό είναι. Ο Ρίκερτ ονόμασε κάποτε τον υλισμό πλατωνισμό με αντίστροφο πρόσημο. Είχε δίκιο. Γιατί όσο η σκέψη και το είναι διατηρούν την παλιά τους, άκαμπτη αντιπαράθεση, όσο παραμένουν αμετάβλητα στη δομή τους και στη δομή των μεταξύ τους σχέσεων, η αντίληψη ότι η σκέψη είναι ένα προϊόν του εγκεφάλου και γι' αυτό συμφωνεί με τα αντικείμενα της εμπειρίας είναι μια μυθολογία σαν κι εκείνη της ανάμνησης και του κόσμου των ιδεών. Είναι μυθολογία, γιατί είναι εξίσου λίγο σε θέση να εξηγήσει τα ειδικά προβλήματα που ανακύπτουν εδώ με βάση αυτή την αρχή. Είναι αναγκασμένη να τα εγκαταλείψει στην πορεία ως – άλυτα – προβλήματα ή να τα λύσει με τα «παλαιά» μέσα και να προβάλλει τη μυθολογία μόνο ως αρχή επίλυσης του μη αναλυμένου συνολικού πλέγματος.<sup>171</sup> Όπως θα πρέπει να είναι πλέον σαφές απ' όσα παρουσιάστηκαν μέχρι τώρα, δεν είναι επίσης δυνατό να εξαφανίσουμε από τον κόσμο αυτή τη διαφορά μέσω μιας άπειρης προόδου. Γιατί έτσι είτε δημιουργείται μια φαινομενική λύση είτε η απεικόνιση επανεμφανίζεται με αλλαγμένη μορφή.<sup>172</sup>

Ακριβώς το σημείο στο οποίο αποκαλύπτεται για την ιστορική σκέψη η συμφωνία της σκέψης και του είναι, ότι δηλαδή και τα δύο έχουν – άμεσα, και μόνο άμεσα – μια δομή άκαμπτη σαν πράγμα, επιβάλλει στη μη διαλεκτική σκέψη αυτή

---

<sup>171</sup> Αυτή η απόρριψη της μεταφυσικής σημασίας του αστικού υλισμού δεν αλλάζει τίποτα στην ιστορική του αποτίμηση: ήταν η ιδεολογική μορφή της αστικής επανάστασης και ως τέτοια παραμένει πρακτικά-επίκαιρη, όσο η αστική επανάσταση παραμένει (επίσης ως στιγμή της προλεταριακής επανάστασης) επίκαιρη. Πρβλ. σχετικά τα δοκίμιά μου «Moleschott», «Feuerbach», «Atheismus», *Rote Fahne*, Berlin· κατά κύριο λόγο το περιεκτικό δοκίμιο του Λένιν: «Unter der Fahne des Marxismus», *Die kommunistische Internationale*, 1922, No 21.

<sup>172</sup> Ο Λασκ εισάγει με μεγάλη συνέπεια στην ίδια τη λογική μια πρό-τυπη [vorbildlich] και μια ανά-τυπη [nachbildlich] περιοχή (*Die Lehre vom Urteil*). Μπορεί μεν να αποκλείει – κριτικά – τον καθарό πλατωνισμό, τον απεικονιστικό δυϊσμό μεταξύ ιδέας και πραγματικότητας, αλλά τούτος γνωρίζει τελικά μια λογική αναβίωση.

την ανεπίλυτη ερωτηματοθεσία. Από την άκαμπτη αντιπαράθεση μεταξύ σκέψης και (εμπειρικού) είναι έπεται αφενός το ότι είναι αδύνατο να βρίσκονται μεταξύ τους σε μια σχέση απεικόνισης, αφετέρου όμως ότι το κριτήριο της ορθής σκέψης μπορεί να αναζητηθεί μόνο μέσω της οδού της απεικόνισης. Όσο ο άνθρωπος συμπεριφέρεται εποπτικά-ενατενιστικά, η σχέση του τόσο προς την ίδια του τη σκέψη όσο και προς τα αντικείμενα της εμπειρίας που τον περιβάλλουν μπορεί να είναι μόνο μια άμεση σχέση. Αποδέχεται και τα δύο όπως του δίδονται έτοιμα – παρηγμένα από την ιστορική πραγματικότητα. Καθώς θέλει μόνο να γνωρίσει τον κόσμο, όχι να τον αλλάξει, είναι αναγκασμένος να αποδεχθεί ως αναπόφευκτες τόσο την εμπειρική-υλική ακαμψία του είναι όσο και τη λογική ακαμψία των εννοιών, και οι μυθολογικές ερωτηματοθεσίες του δεν αναφέρονται στο συγκεκριμένο έδαφος απ' το οποίο προέκυψε η ακαμψία αυτών των δύο βασικών δεδομένων, στο ποιες πραγματικές στιγμές κρύβονται σ' αυτές τις ίδιες, οι οποίες [στιγμές] βρίσκονται επί τω έργω στην κατεύθυνση μιας υπέρβασης αυτής της ακαμψίας, αλλά απλώς και μόνο στο πώς θα μπορούσαν οι *αμετάβλητες ουσίες* αυτών των δεδομένων να συνδεθούν παρ' όλα αυτά μεταξύ τους ως *αμετάβλητες* και ως *τέτοιες* να εξηγηθούν.

Η λύση την οποία δίνει ο Μαρξ στις θέσεις του για τον Φόουερμαχ είναι η μετατροπή της φιλοσοφίας σε πρακτική. Αυτή η πρακτική έχει όμως – όπως είδαμε – την αντικειμενική δομική προϋπόθεσή της και την ανάποδη πλευρά της στη σύλληψη της πραγματικότητας ως ενός «συμπλέγματος διαδικασιών», στην αντίληψη ότι απέναντι στις άκαμπτες, πραγματοποιημένες γεγονικότητες της εμπειρίας οι εξελικτικές διαδικασίες της ιστορίας αντιπροσωπεύουν μια πραγματικότητα που αναδύεται απ' αυτές τις ίδιες, άρα δεν ανήκει με κανέναν τρόπο στο επέκεινα, αλλά παρ' όλα αυτά είναι ανώτερη, είναι η αληθινή πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει τώρα για την απεικονιστική θεωρία ότι η σκέψη οφείλει μεν να προσανατολίσει τη σκέψη προς την πραγματικότητα, ότι το κριτήριο της αλήθειας συνίσταται στην συνάντηση με την πραγματικότητα. Ωστόσο αυτή η πραγματικότητα δεν ταυτίζεται με κανέναν τρόπο με το εμπειρικό-δεδομένο είναι. Αυτή η πραγματικότητα δεν είναι, γίνεται. Αυτό το γίνεσθαι θα πρέπει να κατανοηθεί με διττό τρόπο. Απ' τη μία πλευρά, σ' αυτό το γίνεσθαι, σε αυτή την τάση, σε αυτήν τη διαδικασία αποκαλύπτεται η αληθινή ουσία του αντικειμένου. Και μάλιστα με την έννοια – ας σκεφτούμε τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν και που μπορούν να πολλαπλασιαστούν επ' άπειρον – ότι αυτή η μετατροπή των πραγμάτων σε μια διαδικασία οδηγεί στη *συγκεκριμένη* λύση όλων των *συγκεκριμένων* προβλημάτων, τα οποία τέθηκαν στη σκέψη από τα παράδοξα του



υπάρχοντος πράγματος. Η γνώση της αδυναμίας να μπει κανείς δύο φορές στο ίδιο ποτάμι είναι απλώς μια εμφατική διατύπωση της αγεφύρωτης αντίθεσης μεταξύ έννοιας και πραγματικότητας, δεν συνεισφέρει όμως τίποτα το συγκεκριμένο στη γνώση του ποταμού. Αντίθετα, η γνώση τού ότι ως διαδικασία το κεφάλαιο μπορεί να είναι μόνο συσσωρευμένο ή, καλύτερα, αυτοσυσσωρευόμενο κεφάλαιο, σημαίνει τη συγκεκριμένη και θετική λύση ενός πλήθους συγκεκριμένων και θετικών, περιεχομενικών και μεθοδικών προβλημάτων του κεφαλαίου. Μόνο λοιπόν εφόσον ξεπεραστεί ο – μεθοδικός – δυϊσμός μεταξύ φιλοσοφίας και επιμέρους επιστημών, μεταξύ μεθοδολογίας και γνώσης των γεγονότων μπορεί να ανοίξει ο δρόμος προς τη διανοητική άρση του δυϊσμού μεταξύ σκέψης και είναι. Κάθε προσπάθεια – σαν κι αυτή που, παρά τις πολλές αντίθετες τάσεις της, υπήρξε η προσπάθεια του Χέγκελ – να ξεπεραστεί ο δυϊσμός διαλεκτικά στη σκέψη που έχει απελευθερωθεί από κάθε συγκεκριμένη αναφορά στο είναι, στη λογική, είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Γιατί κάθε καθαρή λογική είναι πλατωνική: είναι η σκέψη που έχει αποχωριστεί από το είναι και έχει παγιωθεί σε αυτόν της τον αποχωρισμό. Μόνο εφόσον η σκέψη εμφανίζεται ως μορφή της πραγματικότητας, ως στιγμή της συνολικής διαδικασίας, μπορεί να υπερβεί διαλεκτικά την ίδια της την παγίωση, να αποκτήσει τον χαρακτήρα του γίνεσθαι.<sup>173</sup> Απ' την άλλη πλευρά, αυτό το γίνεσθαι είναι συγχρόνως η διαμεσολάβηση μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος. Αλλά η διαμεσολάβηση μεταξύ του συγκεκριμένου, δηλαδή ιστορικού παρελθόντος και του εξίσου συγκεκριμένου, δηλαδή επίσης ιστορικού μέλλοντος. Καθώς ρευστοποιείται σε διαδικασία, το συγκεκριμένο εδώ και τώρα δεν είναι πλέον κάποια περαστική, ασύλληπτη χρονική στιγμή, μια φευγαλέα αμεσότητα,<sup>174</sup> αλλά η [διαλεκτική] στιγμή της βαθύτερης και ευρύτερα διακλαδωμένης διαμεσολάβησης, η στιγμή της απόφασης, η στιγμή της γέννησης του νέου. Όσο ο άνθρωπος στρέφει το ενδιαφέρον του – εποπτικά ενατενιστικά – προς το παρελθόν ή το μέλλον, παγιώνονται και τα δύο σ' ένα ξένο είναι, και μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου τοποθετείται ο αξεπέραστος «βλαβερός χώρος» του παρόντος. Μόνο όταν ο άνθρωπος είναι σε θέση να συλλάβει το παρόν ως γίνεσθαι, αναγνωρίζοντας εντός του εκείνες τις τάσεις, από τη διαλεκτική αντίθεση των οποίων είναι σε θέση να δημιουργήσει το μέλλον, [μόνο

---

<sup>173</sup> Οι καθαρά λογικές, καθαρά μεθοδικές έρευνες χαρακτηρίζουν λοιπόν απλώς το ιστορικό σημείο στο οποίο βρισκόμαστε: την πρόσκαιρη ανικανότητά μας να συλλάβουμε και να εκθέσουμε όλα τα προβλήματα κατηγοριών ως προβλήματα της μεταβαλλόμενης ιστορικής πραγματικότητας.

τότε] το παρόν, το παρόν ως γίνεσθαι, γίνεται το *δικό του* παρόν. Μόνο όποιος καλείται και έχει τη βούληση να δημιουργήσει το μέλλον μπορεί να δει τη συγκεκριμένη αλήθεια του παρόντος. «Γιατί η αλήθεια είναι», λέει ο Χέγκελ,<sup>175</sup> «να μη φέρεται κανείς στο αντικειμενικό [Gegenständliche] όπως σε κάτι ξένο.» Εάν όμως το μέλλον που μένει να γίνει, που δεν έχει ακόμα αναδυθεί, το νέο στις πραγματοποιούμενες (με τη δική μας συνειδητή βοήθεια) τάσεις είναι η αλήθεια του γίνεσθαι, τότε το ερώτημα περί της απεικονιστικότητας της σκέψης στερείται κάθε νοήματος. Το κριτήριο της ορθότητας της σκέψης είναι μεν η πραγματικότητα. Όμως αυτή δεν είναι, αλλά γίνεται – όχι χωρίς συμμετοχή της σκέψης. Εδώ πραγματώνεται λοιπόν το πρόγραμμα της κλασικής φιλοσοφίας: η αρχή της γένεσης είναι πράγματι η υπέρβαση του δογματισμού (ιδιαίτερα στη μεγαλύτερή του ιστορική μορφή, στην πλατωνική θεωρία της απεικόνισης). Αλλά μόνο το συγκεκριμένο (ιστορικό) γίνεσθαι μπορεί να επιτελέσει τη λειτουργία μιας τέτοιας γένεσης. Και σε αυτό το γίνεσθαι η συνείδηση (η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου που έγινε πρακτική) είναι μια αναγκαία, απαραίτητη, συγκροτητική συνιστώσα. Σκέψη και είναι δεν ταυτίζονται λοιπόν με την έννοια ότι «αντιστοιχούν» η μία στο άλλο, ότι «απεικονίζει» η μία το άλλο, ότι «κινούνται παράλληλα» ή «συμπίπτουν» (όλες αυτές οι εκφράσεις δεν είναι παρά κρυμμένες μορφές ενός άκαμπτου δυϊσμού), αλλά η ταυτότητά τους συνίσταται στο ότι είναι στιγμές μιας και της αυτής πραγματικής-ιστορικής διαλεκτικής διαδικασίας. Αυτό που «απεικονίζει» η συνείδηση του προλεταριάτου είναι λοιπόν το θετικό και νέο που ξεπηδάει από την διαλεκτική αντίφαση της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Κατά συνέπεια είναι κάτι που με κανέναν τρόπο δεν το έχει επινοήσει το προλεταριάτο ή το οποίο «δημιουργείται» από το μηδέν, αλλά είναι μάλλον το αναγκαίο αποτέλεσμα της εξελικτικής διαδικασίας στην ολότητά της· το οποίο όμως πρώτα γίνεται συνείδηση του προλεταριάτου, μετατρέπεται απ' αυτό σε πράξη και μετατρέπεται από μια αφηρημένη δυνατότητα σε μια συγκεκριμένη πραγματικότητα. Αυτή η μετατροπή δεν είναι όμως απλώς τυπική, γιατί η μετατροπή μιας δυνατότητας σε πραγματικότητα, η επικαιροποίηση μιας τάσης σημαίνει ακριβώς την αντικειμενική [gegenständliche] αλλαγή της κοινωνίας, την αλλαγή των λειτουργιών των στιγμών της, και έτσι τόσο τη δομική όσο και την περιεχομενική αλλαγή όλων των επιμέρους αντικειμένων.

---

<sup>174</sup> Πρβλ. σχετικά τη *Φαινομενολογία* του Χέγκελ, ιδιαίτερα Werke II, σελ. 73 κ.ε., όπου αυτό το πρόβλημα αντιμετωπίζεται ακόμα με τον πιο βαθύ τρόπο, καθώς και τη θεωρία του Έρνστ Μπλοχ σχετικά με το «σκότος της βιωμένης στιγμής» και τη θεωρία του της «ακόμα μη συνειδητής γνώσης».

Δεν πρέπει όμως ποτέ να ξεχνάμε: ότι μόνο η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου που έχει γίνει πρακτική έχει αυτήν τη λειτουργία της αλλαγής. Κάθε ενατενιστική, απλώς γνωστική συμπεριφορά βρίσκεται εν τέλει σε μια διττή σχέση προς το αντικείμενό της, και το να εισάγουμε απλώς τη δομή που γνωρίσαμε εδώ σε κάποια άλλη συμπεριφορά εκτός της δράσης του προλεταριάτου – γιατί μόνο η τάξη στη σχέση της προς τη συνολική εξέλιξη μπορεί να είναι πρακτική – θα οδηγήσει αναγκαστικά σε μια νέα εννοιακή μυθολογία, σε μια οπισθοδρόμηση στη σκοπιά της κλασικής φιλοσοφίας την οποία υπερέβη ο Μαρξ. Γιατί κάθε καθαρά γνωστική συμπεριφορά συνεχίζει να φέρει το στίγμα της αμεσότητας· αυτό σημαίνει ότι παρ' όλα αυτά βρίσκεται τελικά αντιμέτωπη με μια σειρά έτοιμων αντικειμένων, τα οποία δεν μπορούν να ρευστοποιηθούν σε διαδικασίες. Η διαλεκτική της ουσία μπορεί να συνίσταται μόνο στην τάση προς την πρακτική, στον προσανατολισμό της προς τις πράξεις του προλεταριάτου. [Μπορεί να συνίσταται μόνο] στο να έχει κριτική συνείδηση αυτής της τάσης προς την αμεσότητα που ενυπάρχει σε κάθε μη πρακτική συμπεριφορά, και στο να προσπαθεί διαρκώς να αποσαφηνίσει κριτικά τις διαμεσολαβήσεις, τις σχέσεις της με την ολότητα ως διαδικασία, με την πράξη του προλεταριάτου ως τάξης.

Η γένεση και η πραγματοποίηση του πρακτικού χαρακτήρα στη σκέψη του προλεταριάτου είναι όμως επίσης μια διαλεκτική διαδικασία. Η αυτοκριτική σε αυτή τη σκέψη δεν είναι μόνο η αυτοκριτική του αντικειμένου της, η αυτοκριτική της αστικής κοινωνίας, αλλά συγχρόνως η κριτική εξέταση του κατά πόσο η πρακτική της ουσία έχει φανερωθεί πραγματικά, ποια βαθμίδα του αληθινά πρακτικού στοιχείου είναι αντικειμενικά δυνατή και πόσο μεγάλο μέρος του αντικειμενικά δυνατού έχει πραγματοποιηθεί πρακτικά. Γιατί είναι σαφές ότι οσοδήποτε ορθή κι αν είναι η επίγνωση του διαδικασιακού χαρακτήρα των κοινωνικών φαινομένων, οσοδήποτε ορθή η αποκάλυψη της επίφασης της άκαμπτης πραγματοποίησής τους, δεν μπορεί να άρει πρακτικά την «πραγματικότητα» αυτής της επίφασης στην καπιταλιστική κοινωνία. Οι στιγμές, όπου αυτή η επίγνωση μπορεί πραγματικά να μετατραπεί σε πράξη καθορίζονται ακριβώς από την κοινωνική εξελικτική διαδικασία. Έτσι η προλεταριακή σκέψη είναι αρχικά απλώς μια θεωρία της πράξης, για να μετατραπεί σταδιακά (βεβαίως συχνά με άλματα) σε μια πρακτική θεωρία που αλλάζει την πραγματικότητα. Μόνο τα επιμέρους στάδια αυτής της διαδικασίας – τα οποία είναι

---

<sup>175</sup> Werke XII, σελ. 207.

αδύνατο ακόμα και να περιγράψουμε σε αδρές γραμμές – θα μπορούσαν να δείξουν με απόλυτη σαφήνεια την διαλεκτική οδό της ανάπτυξης της προλεταριακής ταξικής συνείδησης (της συγκρότησης του προλεταριάτου σε τάξη). Μόνο εδώ θα φωτίζονταν οι στενές διαλεκτικές αλληλεπιδράσεις μεταξύ της αντικειμενικής, κοινωνικής-ιστορικής κατάστασης και της ταξικής συνείδησης του προλεταριάτου· μόνο εδώ θα συγκεκριμενοποιούνταν πραγματικά η διαπίστωση ότι το προλεταριάτο είναι το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο της κοινωνικής εξελικτικής διαδικασίας.<sup>176</sup>

Γιατί και το ίδιο το προλεταριάτο είναι ικανό για μια τέτοια υπέρβαση της πραγματοποίησης μόνο στο βαθμό που συμπεριφέρεται πραγματικά πρακτικά. Και ανήκει στην ουσία αυτής της διαδικασίας το ότι αυτό δεν μπορεί ακριβώς να είναι μια ανεπανάληπτη, μοναδική πράξη της άρσης όλων των μορφών πραγματοποίησης, ότι μάλιστα μια σειρά αντικειμένων φαίνονται να παραμένουν λίγο ως πολύ ανέπαφα απ' αυτήν τη διαδικασία. Αυτό αφορά κατά πρώτο λόγο τη φύση. Είναι όμως και για μια ολόκληρη σειρά κοινωνικών φαινομένων προφανές ότι η διαλεκτικοποίησή τους ακολουθεί μια διαφορετική πορεία από εκείνα [τα φαινόμενα], με βάση τα οποία προσπαθήσαμε να παρατηρήσουμε και να εκθέσουμε την ουσία της ιστορικής διαλεκτικής, τη διαδικασία της διάρρηξης του εμποδίου της πραγματοποίησης. Είδαμε ότι π.χ. επιμέρους φαινόμενα της τέχνης έχουν δείξει μια εξαιρετικά μεγάλη ευαισθησία για την ποιοτική ουσία των διαλεκτικών αλλαγών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι από την αντίθεση που φέρνουν στο φως, που διαμορφώνεται εντός τους, προέκυψε ή θα μπορούσε να προκύψει η συνείδηση της ουσίας και του νοήματός της [ενν: της αντίθεσης]. Είδαμε επίσης ότι άλλα φαινόμενα του κοινωνικού είναι μόνο αφηρημένα περιέχουν την εσωτερική τους αντίθεση· αυτό σημαίνει ότι η εσωτερική τους αντιθετικότητα είναι μόνο ένα παράγωγο δευτερογενές φαινόμενο της εσωτερικής αντίφασης άλλων, κεντρικότερων φαινομένων, γι' αυτό και αυτή η αντίφαση μπορεί να έρθει στην επιφάνεια μόνο μεσολαβημένη απ' αυτά και μπορεί η ίδια να γίνει διαλεκτική μόνο περνώντας μέσα από τη δική τους διαλεκτική (ο τόκος σε αντίθεση προς το κέρδος). Μόνο το σύστημα αυτής της ποιοτικής διαβάθμισης του διαλεκτικού χαρακτήρα των επιμέρους πλεγμάτων των φαινομένων θα μας έδινε εκείνη τη συγκεκριμένη ολότητα των κατηγοριών, που θα ήταν αναγκαία για την ορθή γνώση του παρόντος. Η ιεραρχία αυτών των κατηγοριών θα ήταν συγχρόνως ο

---

<sup>176</sup> Σχετικά με αυτή τη σχέση μιας θεωρίας της πράξης με μια πρακτική θεωρία παραπέμπω στο ενδιαφέρον άρθρο του Josef Révais, «Das Problem der Taktik», στο *Kommunismus*, τόμ. 1, Νο 46-49, χωρίς να συμφωνώ με όλες του τις αναλύσεις.

διανοητικός καθορισμός του σημείου της ενότητας μεταξύ συστήματος και ιστορίας, η ικανοποίηση της απαίτησης του Μαρξ σχετικά με τις κατηγορίες την οποία αναφέραμε ήδη, να «καθορισθεί η σειρά τους μέσω της σχέσης την οποία έχουν μεταξύ τους στη μοντέρνα αστική κοινωνία».

Όμως σε κάθε συνειδητά-διαλεκτικό διανοητικό οικοδόμημα – όχι μόνο στον Χέγκελ αλλά ήδη στον Πρόκλο – αυτή η σειρά είναι η ίδια διαλεκτική. Μια διαλεκτική παραγωγή των κατηγοριών είναι πάλι αδύνατο να είναι μια απλή παράθεση σταθερών μορφών ή έστω μια συναγωγή της μίας απ' την άλλη· μάλιστα – εάν πρόκειται η μέθοδος να μην απολιθωθεί σε σχήμα – δεν επιτρέπεται επίσης μια σταθερή σχέση των μορφών (η φημισμένη τριάδα: θέση, αντίθεση και σύνθεση) να λειτουργεί εδώ με μηχανικά ομοιογενή τρόπο. Ο μόνος έλεγχος και το μόνο βοηθητικό μέσο ενάντια σε μια τέτοια απολίθωση της διαλεκτικής μεθόδου, που μπορεί να παρατηρηθεί σε πολλά σημεία του έργου του ίδιου του Χέγκελ και με σαφήνεια πλέον στους επιγόνους του, είναι η μαρξική ιστορική συγκεκριμενοποίηση. Ο ίδιος ο Χέγκελ<sup>177</sup> κάνει ήδη τη διάκριση μεταξύ απλώς αρνητικής και θετικής διαλεκτικής, όπου η δεύτερη θα πρέπει να κατανοηθεί ως η προβολή ενός ορισμένου περιεχομένου, η αποσαφήνιση μιας συγκεκριμένης ολότητας. Όμως κατά την επιτέλεση της θεωρίας ακολουθεί σχεδόν παντού με τον ίδιο τρόπο το δρόμο από τους αναστοχαστικούς προσδιορισμούς μέχρι τη θετική διαλεκτική, παρ' όλο που π.χ. η έννοια της φύσης ως «άλλως-είναι», ως «εξωτερικό-στον-εαυτό-είναι» της ιδέας<sup>178</sup> αποκλείει άμεσα μια θετική διαλεκτική. (Εδώ θα βρει βέβαια κανείς έναν από τους μεθοδικούς λόγους για τις πολλαπλώς βίαιες κατασκευές της εγελιανής φιλοσοφίας της φύσης.) Παρ' όλο που ο ίδιος ο Χέγκελ βλέπει ενίοτε καθαρά, από ιστορική άποψη, ότι η διαλεκτική της φύσης, όπου το υποκείμενο, τουλάχιστον στο μέχρι τώρα κατακτημένο επίπεδο, είναι αδύνατο να συμπεριληφθεί στη διαλεκτική διαδικασία, δεν μπορεί ποτέ να αρθεί υψηλότερα από την διαλεκτική της κίνησης για τον αμέτοχο παρατηρητή. Έτσι τονίζει<sup>179</sup> π.χ. ότι οι αντινομίες του Ζήνωνα έφτασαν μέχρι το γνωστικό ύψος των καντιανών αντινομιών, ότι λοιπόν εδώ ήταν αδύνατο να προχωρήσει κανείς παραπέρα. Προκύπτει έτσι η αναγκαιότητα του μεθοδικού διαχωρισμού της απλώς αντικειμενικής διαλεκτικής της κίνησης της φύσης από την κοινωνική διαλεκτική, στην οποία συμπεριλαμβάνεται και το υποκείμενο στην

---

<sup>177</sup> Encyclopädie, § 81.

<sup>178</sup> Ο.π., § 247.

<sup>179</sup> Werke XIII, σελ. 299 κ.ε.

διαλεκτική αλληλεπίδραση, στην οποία η σχέση μεταξύ θεωρίας και η πράξης γίνεται διαλεκτική κ.λπ. (Είναι αυτονόητο ότι η ανάπτυξη της γνώσης της φύσης υπόκειται ως κοινωνική μορφή στον δεύτερο τύπο της διαλεκτικής.) Επιπλέον θα ήταν απολύτως αναγκαίο για τη συγκεκριμένη διαμόρφωση της διαλεκτικής μεθόδου να εκθέσουμε τους διαφορετικούς τύπους της διαλεκτικής με συγκεκριμένο τρόπο. Οι εγγειανές διακρίσεις μεταξύ θετικής και αρνητικής διαλεκτικής, καθώς και μεταξύ των επιπέδων της εποπτείας, της παράστασης και της έννοιας (χωρίς να είναι ανάγκη να κρατήσουμε την ορολογία) θα χαρακτήριζαν εδώ μόνο μερικούς τύπους διαφορών. Για τους υπόλοιπους βρίσκει κανείς πλούσιο υλικό μιας σαφώς επεξεργασμένης δομικής ανάλυσης στα οικονομικά έργα του Μαρξ. Ωστόσο μια έστω και αδρή τυπολογία αυτών των διαλεκτικών μορφών θα υπερέβαινε κατά πολύ το πλαίσιο αυτής της εργασίας.

Ακόμα πιο σημαντικό όμως απ' αυτές τις μεθοδικές διακρίσεις είναι το ότι ακόμα κι εκείνα τα αντικείμενα που βρίσκονται προφανώς στο κέντρο της διαλεκτικής διαδικασίας μόνο μετά από μια μακρά διαδικασία είναι σε θέση να αποβάλουν την πραγματοποιημένη τους μορφή. Μια διαδικασία, όπου η κατάληψη της εξουσίας από το προλεταριάτο, ακόμα και η σοσιαλιστική οργάνωση του κράτους και της οικονομίας αποτελούν απλώς στάδια, βεβαίως πολύ σημαντικά στάδια, αλλά με κανέναν τρόπο δεν σημαίνουν την άφιξη στο τέρμα. Και φαίνεται μάλιστα ως εάν η αποφασιστική περίοδος κρίσης του καπιταλισμού να είχε την τάση να κλιμακώσει κι άλλο την πραγματοποίηση, να την ωθήσει σε κορύφωση. Περίπου με την ίδια έννοια που ο Λασάλ έγραφε στον Μαρξ:<sup>180</sup> «Ο γέρος Χέγκελ συνήθιζε να λέει: Λίγο πριν εμφανιστεί κάτι ποιοτικά νέο, το ποιοτικά παλιό συνοψίζει τον εαυτό του στην καθαρή πρωταρχική του ουσία, στην απλή του ολότητα, αίροντας ξανά και ενσωματώνοντας στον εαυτό του όλες τις σεσημασμένες διαφορές και ιδιαιτερότητες που είχε θέσει όσο ήταν ικανό για ζωή.» Απ' την άλλη πλευρά είναι επίσης ορθή η παρατήρηση του Μπουχάριν\*<sup>181</sup> ότι στην εποχή της διάλυσης του καπιταλισμού οι φετιχιστικές κατηγορίες αποτυγχάνουν, ότι είναι αναγκαία η προσφυγή στη «φυσική μορφή» που βρίσκεται στη βάση τους. Όμως οι δύο αυτές απόψεις μόνο φαινομενικά αντιφάσκουν μεταξύ τους ή, ακριβέστερα, ακριβώς αυτή η αντίφαση: αφενός η αυξανόμενη κενότητα των μορφών της πραγματοποίησης – θα μπορούσε κανείς να πει, η θραύση της κρούστας τους εξαιτίας του εσωτερικού κενού –, η αυξανόμενη

<sup>180</sup> Επιστολή της 12/7/1851, επιμ. G. Mayer, σελ. 41.

<sup>181</sup> *Ökonomie der Transformationsperiode*, σελ. 50-51.

ανικανότητά τους να συλλάβουν έστω και αναστοχαστικά-υπολογιστικά τα φαινόμενα ακόμα και ως μεμονωμένα φαινόμενα και, αφετέρου, συγχρόνως η ποσοτική τους αύξηση, η κενή-εκτατική επέκτασή τους σε ολόκληρη την επιφάνεια των φαινομένων, αυτά τα δύο στοιχεία στην αντίθεσή τους αποτελούν το έμβλημα της καταρρέουσας αστικής κοινωνίας. Και με την αυξανόμενη όξυνση αυτής της αντίθεσης αυξάνεται επίσης η δυνατότητα για το προλεταριάτο να αντικαταστήσει τα κενά και σπασμένα κελύφη με τα θετικά του περιεχόμενα, όπως αυξάνεται – τουλάχιστον πρόσκαιρα – και ο κίνδυνος της ιδεολογικής υποταγής σε αυτές τις κενές, στερημένες από περιεχόμενο μορφές του αστικού πολιτισμού. Σε ό,τι αφορά τη συνείδηση του προλεταριάτου, η εξέλιξη δεν λειτουργεί με κανέναν τρόπο αυτόματα: για το προλεταριάτο ισχύει σε αυξημένο βαθμό αυτό που ο παλιός, εποπτικός-μηχανιστικός υλισμός δεν μπορούσε να κατανοήσει, ότι η αλλαγή και η απελευθέρωση μπορούν να είναι μόνο η δική του πράξη, «ότι ο παιδαγωγός θα πρέπει ο ίδιος να διαπαιδαγωγηθεί». Η αντικειμενική οικονομική εξέλιξη δημιούργησε μόνο τη θέση του προλεταριάτου στην παραγωγική διαδικασία, η οποία καθόρισε τη σκοπιά του· μπορεί να προσφέρει στο προλεταριάτο μόνο τη δυνατότητα και την αναγκαιότητα της αλλαγής της κοινωνίας. Η ίδια η αλλαγή μπορεί όμως να είναι μόνο η – ελεύθερη – πράξη του ίδιου του προλεταριάτου.