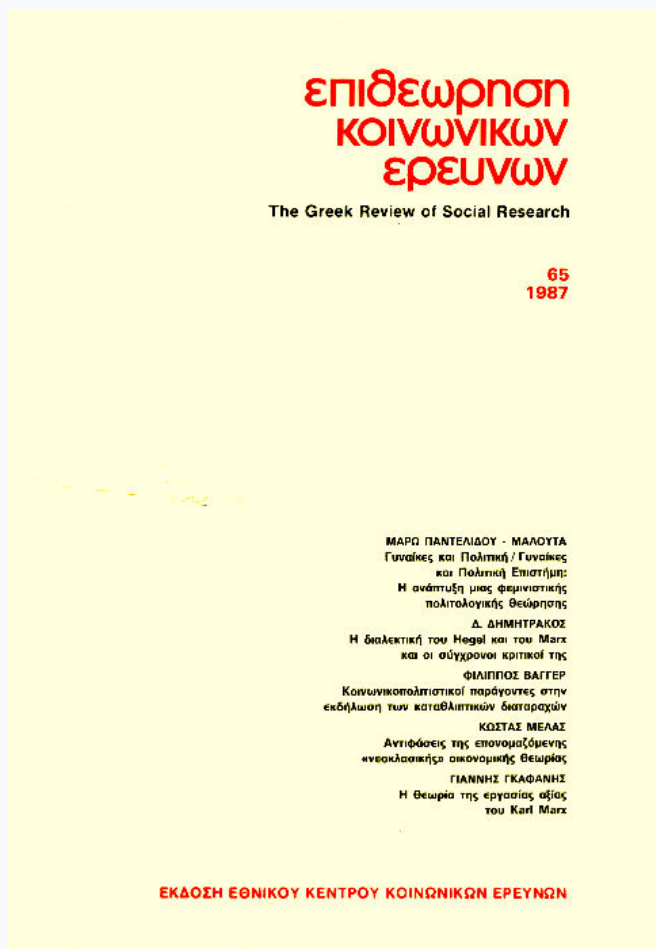


The Greek Review of Social Research

Vol 65 (1987)

65



Η διαλεκτική του Hegel και του Marx και οι σύγχρονοι κριτικοί της

Δ. Δημητράκος

doi: [10.12681/grsr.648](https://doi.org/10.12681/grsr.648)

Copyright © 1987, Δ. Δημητράκος



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Δημητράκος Δ. (1987). Η διαλεκτική του Hegel και του Marx και οι σύγχρονοι κριτικοί της. *The Greek Review of Social Research*, 65, 23-56. <https://doi.org/10.12681/grsr.648>

Δ. Δημητράκος

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΟΥ HEGEL ΚΑΙ ΤΟΥ MARX
ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΚΡΙΤΙΚΟΙ ΤΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η διαλεκτική σκέψη είναι μία αρκετά περίεργη δημιουργία του ανθρώπινου πνεύματος. Παρά τα λογικά παράδοξα με τα οποία συνδέεται και τη μεθοδολογική αχρηστία στην οποία έχει περιέλθει στον κόσμο των επιστημών, η διαλεκτική επιβιώνει και αποτελεί θέμα αναζητήσεων και κριτικής.

Η διαλεκτική έχει κερδίσει πολλούς οπαδούς επειδή κυριαρχική της αντίληψη είναι η ουσία της πραγματικότητας ως μίας διαρκούς μεταβολής. Δεν πρέπει, σύμφωνα με τις αρχές της διαλεκτικής μεθόδου, να παρατηρούμε τα πράγματα ως αμετάβλητες και στατικές οντότητες. Από τον Ηράκλειτο και πέρα, η αρχή του «πάντα ρε» έχει εδραιωθεί όχι μόνο ως βασική στον δυτικό στοχασμό, αλλά και ως βίωμα του κοινού ανθρώπου. Επομένως, η αρχή της διαλεκτικής μας φαίνεται και διαισθητικά ως ορθή προσέγγιση της πραγματικότητας, εφόσον ταιριάζει με τις παραστάσεις που μας έχουν κληροδοτήσει από μια μακροχρόνια παράδοση. Οι δυσκολίες αναφαινόνται, όπως λέει ο R. Heilbronner σε πρόσφατο βιβλίο του, «όταν προσπαθούμε να εξετάσουμε συστηματικά αυτήν τη διαισθητικά ορθή αντίληψη για τα πράγματα».¹

Για να εντοπίσω σαφέστερα τη δυσκολία θα πω ότι, ενώ αυτό που φαίνεται να είναι το ρωμαλέο στοιχείο στη διαλεκτική είναι ο ίδιος ο πυρήνας της ο οποίος είναι η αυτοδυναμική της αντίφασης που της προσδίδει μία υπερλογική δύναμη, η μόνη μέθοδος με την οποία μπορούμε να την εξετάσουμε και να την κρίνουμε είναι αυτή που μας προσφέρεται από την τυπική λογική. Και εδώ βρίσκεται μία εμφύης δυσκολία, εφόσον υπάρχει ασύμμετρη σχέση κριτηρίων ορθολογικότητας ανάμεσα στις δύο μεθόδους.

1. R. Heilbronner (1980), *Marxism: For and Against*, Νέα Υόρκη, σ. 30.

Οι στοιχειώδεις αρχές της διαλεκτικής μεθόδου είναι λίγο πολύ γνωστές. Η σκέψη (στον Hegel) ή η ύλη (στον Marx) προχωράει μέσω διαδοχικών θέσεων/αντιθέσεων προς μία σύνθεση που θα είναι συμφιλίωση των αντιθέτων. Οι κύριοι «νόμοι» της διαλεκτικής, όπως τους εκλαίκευσε ο Engels είναι ο νόμος της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα, ο νόμος της ενότητας των αντιθέτων και ο νόμος της διπλής άρνησης, δηλαδή της άρνησης της άρνησης. Ο πρώτος νόμος της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα λέει ότι πέρα από ένα σημείο οι ποσοτικές μεταβολές συνιστούν ποιοτική μεταβολή. Ο δεύτερος νόμος, της ενότητας των αντιθέτων, λέει ότι η πραγματικότητα είναι εγγενώς αντιφατική και κάθε συγκεκριμένη πραγματικότητα είναι μία ενότητα αντικρουόμενων στοιχείων. Ο τρίτος νόμος, της διπλής άρνησης, λέει ότι η εξέλιξη προχωράει ανοδικά: μία «θέση» εκτοπίζεται από την «αντίθεσή» της που είναι άρνηση της αρχικής «θέσης», αλλά και αυτή εκτοπίζεται από τη δική της «αντίθεση» που είναι «άρνηση της άρνησης» και επιστροφή κατά κάποιον τρόπο στην αρχική θέση, με πλουσιότερο όμως περιεχόμενο.²

Όσον αφορά την εφαρμογή της διαλεκτικής, ο «ορθόδοξος» μαρξισμός δέχεται ότι η διαλεκτική έχει καθολική εφαρμοσιμότητα, ενώ «ανορθόδοξα» μαρξιστές όπως ο Marcuse και ο Lukacs πιστεύουν ότι μόνο στο κοινωνικό πεδίο της σκέψης έχει εφαρμοσιμότητα.

Βασική έννοια της διαλεκτικής είναι η έννοια της ολότητας, ιδίως στον Hegel για τον οποίο «η αλήθεια είναι το όλον»: (Die Wahrheit ist die Granze) και το όλον είναι μία οντότητα που αναπτύσσεται μέσω διαδοχικών περασμάτων από τη θέση στην αντίθεσή της και από εκεί σε μία σύνθεση που είναι συμφιλίωση της θέσης και της αντίθεσης σε ένα ανώτερο επίπεδο που διατηρεί ό,τι είναι λογικό και στις δύο. Το γερμανικό ουσιαστικό *Aufhebung* που σημαίνει άρση, διατήρηση και υπέρβαση συγχρόνως, εκφράζει αυτήν την αρχή. Ο λόγος για την ύπαρξη αντινομιών είναι ότι η αλήθεια είναι το όλον και όταν είναι μόνο μερική, δεν μπορεί να εκφραστεί από μία ατομική πρόταση: θα είναι οπωσδήποτε αντιφατική. Το ψεύδος θα εξαφανιστεί μόνο στην τελική σύνθεση όταν το σύστημα θα έχει ολοκληρωθεί. Αλλά το όλον, το συμπληρωμένο σύστημα, δεν *αντιστοιχεί* στην πραγματικότητα, είναι η μία και αθέρατη πραγματικότητα, το ένα και μοναδικό υποκείμενο, η αυτογνωσία του οποίου είναι η γνώση της αλήθειας.

Η διαλεκτική του Hegel είναι ένα ορόσημο στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ακόμη και φιλόσοφοι που την επέκριναν ως τρόπο φιλοσοφικής σκέψης, όπως ο Dewey και ο Santayana, έχουν ασφαλώς επηρεαστεί από αυτήν.

2. Για μια κριτική θεώρηση αυτής της «κλασικής» διατύπωσης βλ. το άρθρο του Π. Χριστοδουλίδη «Έχει η διαλεκτική θέση στην επιστήμη;», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, Μάιος 1985, σ. 146-161.

Η διαλεκτική απορρίφθηκε εντελώς από την αναλυτική σχολή της αγγλοσαξονικής φιλοσοφίας που αντιπροσωπεύεται από τους Russell, Moore και Ayer. Αλλά και αυτή ακόμη η παράδοση γεννιέται, όπως γράφει ο Morton White στη μελέτη του για τη φιλοσοφία του 20ού αιώνα, ως αντίδραση στη φιλοσοφία του Hegel,³ πράγμα που παραδέχεται και ο ίδιος ο Russell σε ένα αυτοβιογραφικό του δοκίμιο.⁴

Ωστόσο, λίγες είναι οι συστηματικές κριτικές που έχουν γίνει στη διαλεκτική. Ο Russell και ο Moore που άρχισαν τη φιλοσοφική τους σταδιοδρομία επηρεασμένοι από τον εγγελανισμό του McTaggart απογοητεύθηκαν και εγκατέλειψαν τη διαλεκτική χωρίς όμως να προσπαθήσουν να την αναιρέσουν. Όταν η διαλεκτική γίνεται μέρος της μαρξιστικής μεθόδου, η κριτική που της γίνεται με στόχο τον μαρξισμό ή γίνεται —όπως στην περίπτωση του Bernstein— με σκοπό να απαλλαγεί ο μαρξισμός από τη διαλεκτική, στην «κλασική» στα χρονικά της Β' Διεθνούς διένεξή του με τον Kautsky στα τέλη του περασμένου αιώνα.

Στον αιώνα μας οι δύο σημαντικότερες κριτικές που έχουν γίνει στη μαρξιστική διαλεκτική και με τις οποίες θα ασχοληθώ είναι του Popper⁵ και του Colletti.⁶

Βέβαια, οι κριτικές αυτές στη διαλεκτική δεν είναι οι μόνες. Μία από τις καταλυτικότερες ήταν του C. Adjudiewicz (1948)⁷ αλλά και παλιότερα του J. Lukasiewicz,⁸ χωρίς να ξεχνάμε το έργο του G. Della Volpe⁹ που έχει επηρεάσει τον Colletti, καθώς και του J. Plamenatz,¹⁰ του A. Wedberg¹¹ και πρόσφατα του Mario Bunge.¹² Ωστόσο συγκεντρώνω την προσοχή μου στις κριτικές του Popper και του Colletti, όχι μόνο γιατί είναι οι πιο συζητημένες, αλλά διότι είναι και οι πιο συστηματικές όσον αφορά την εγελομαρξική διαλεκτική, η ισχύς της οποίας τέθηκε μέσα από αυτές σε ζωηρότατη αμφισβήτηση.

3. Morton White (1955), *The Age of Analysis*, Mentor Books, Νέα Υόρκη, σ. 17.

4. B. Russell (1956), *Portraits from Memory*, Allen & Unwin, Λονδίνο, σ. 21-22 και 40-41.

5. Popper K. R., «*What is Dialectic?*» (1940), *Mind* N. S. 49. Αναδημοσιεύτηκε το 1963 στο K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 4η αναβ. έκδοση, Λονδίνο 1972, σ. 312-335.

6. L. Colletti (α) *Il marxismo e Hegel*, 2ος τόμος, Laterza, Μπάρι 1969. (β) «Marxism and the Dialectic» στο *New Left Review*, αρ. 93, Οκτώβριος 1975, σ. 23-29.

7. G. Adjudiewicz, *The scientific World Perspective and Other Essays Dordrecht, Reidel* 1978. Τη σημασία του Adjudiewicz επισημαίνει και ο Π. Χριστοδουλίδης στο «Έχει θέση η διαλεκτική στην επιστήμη;», *Ε.Φ.Ε.*, Μάιος 1985, σ. 146-161.

8. Bl. Erkenntnis, αρ. 5 (1936), σ. 124.

9. Galvano Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, Editori Riuniti, Ρώμη 1969.

10. J. Plamenatz, *Man and Society*, τ. 2, Longman, Νέα Υόρκη 1963.

11. Anders Wedberg, *A History of Philosophy*, τ. 2, Clarendon Press, Νέα Υόρκη 1982, σ. 181-222.

12. Mario Bunge, «A Critique of Dialectics», 4ο κεφάλαιο του *Scientific Materialism*, Dordrecht, Reidel 1981, σ. 41-61.

Σκοπός μου είναι να εξετάσω σ' αυτό που ακολουθεί την επιστημολογική σημασία αυτών των κριτικών και να αποτιμήσω τις δυνατότητες που προσφέρει η διαλεκτική ως διανοητικό εργαλείο στις φυσικές και κοινωνικές επιστήμες υπό το φως αυτών των κριτικών.

Θα αρχίσω με μια σύντομη εξέταση της εγελιανής διαλεκτικής. Κατόπιν θα δείξω με ποιον τρόπο ο Μάρξ την κριτικάρει και πώς πραγματοποιεί τη φημισμένη «αναστροφή» της. Θα δούμε ότι το πρόβλημα της «αναστροφής» αυτής συνδέεται με τη «διαλεκτική της φύσης» του Engels – μία αντίληψη που υπέστη συχνές και αυστηρές κριτικές από μαρξιστές και μη μαρξιστές.

Στη συνέχεια θα εξετάσω τις κριτικές του Popper και του Colletti και τέλος θα προσπαθήσω να κάνω μια αποτίμηση της σημασίας και της χρησιμότητας της διαλεκτικής, αφού ληφθούν υπόψη αυτές οι κριτικές.

Η διαλεκτική του Hegel και η κριτική της από τον Μαρξ

Με μια ορισμένη έννοια, η διαλεκτική του Hegel είναι *αντικειμενική*. Ο Hegel αντιλαμβάνεται της κατηγορίες του Λόγου ως αυτο-αναγωγίμες οντότητες. Τα αντικείμενα είναι υλοποιημένες έννοιες. Η διαλεκτική είναι ο ρυθμός της μεταβολής των εννοιών, οι οποίες περιλαμβάνουν και τα υλικά αντικείμενα – εφόσον και αυτά είναι «έννοιες». Το Είναι ανάγεται σε γίνεσθαι και η διαλεκτική αποτελεί απεικόνιση της αυτοδυναμικής του τελευταίου.

Αν οι μεταβολές της έννοιας (Begriff) είναι αυτο-μεταβολές, αποτέλεσμα της αυτοκίνησής της, η διαλεκτική συλλαμβάνει την κίνηση αυτή στις διαδοχικές φάσεις της. Μέσα από την αυτομεταβολή της η έννοια γίνεται κάτι άλλο από τον προηγούμενο εαυτό της, αλλά συγχρόνως αυτο-διατηρείται. Η διαλεκτική πορεία είναι «αντικειμενική» εφόσον η έννοια μεταβάλλεται μέσα από την αυτοκίνησή της και εφόσον η αυτοκίνησή της αυτή σημαίνει την αυτο-άρνησή της. Αν, σύμφωνα με τον Hegel, πραγματικός κόσμος είναι μία υλοποίηση της έννοιας, του Begriff, η κίνηση της τελευταίας είναι η κίνηση του κόσμου και η πορεία της ισοδυναμεί με το ιστορικό γίνεσθαι. Έτσι στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (1821) (παράγραφος 31) επαναλαμβάνει ο Hegel την ιδέα που είχε διατυπώσει αρχικά στην εισαγωγή στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807), ότι το πνεύμα γίνεται *αντικείμενο* (Gegenstand) εφόσον είναι κίνηση (*Bewegung*). «Η διαλεκτική», λέει σ' ένα άλλο από τα κείμενά του, «δεν είναι μία υποκειμενική δραστηριότητα της υποκειμενικής σκέψης που εφαρμόζεται σε κάτι απ' έξω, αλλά η ίδια η ψυχή που προβάλλει οργανικά προς τα έξω τα κλαριά και τους καρπούς του».¹³

13. G. W. Hegel, *Sämtliche Werke*, Frommann, Στουτγάρδη 1927-1930, τ. VII, σ. 81. Αναφέρεται από τον R. Plant στο *Hegel*, Allen and Unwin, Λονδίνο 1973, σ. 141.

Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι η εγγεληνή διαλεκτική έχει θεολογικές ρίζες. Η ίδια η σκέψη νοείται ως διαδικασία μέσω της οποίας η πραγματικότητα επιζητεί την ανασύνταξη της χαμένης ενότητάς της, με την επιστροφή στο μη περιστασιακό, και τη συνένωση με το Απόλυτο.

Οι ρίζες αυτές της σκέψης βρίσκονται στον νεοπλατωνισμό που χαρακτηρίζει τη σκέψη του Πλωτίνου (205-270), του Εριγένη (810-877), του Νικολάου Κουζάνου (1400-1464) κ.ά.

Η έννοια της *αλλοτρίωσης* βρίσκεται στην επίγνωση του ότι το Απόλυτο πρέπει να γίνει «άλλο από τον εαυτό του» σε μια πρώτη φάση, για να τον ξαναβρεί αυθεντικά. Η αυτοπραγμάτωσή του συνταυτίζεται με την αυτογνωσία του μέσα από τη δραστηριότητα του πνεύματος. Αυτή τη σκέψη που αναπτύχθηκε από τον Hegel και αργότερα από τον Marx τη βρίσκουμε στην «αρνητική θεολογία» (*theologia negativa*) του Κουζάνου, ο οποίος είχε επηρεαστεί από τον πλατωνισμό του Πλήθωνα Γεμιστού (1355-1450). Αυτογνωσία εδώ σημαίνει επιστροφή σ' αυτό από το οποίο αλλοτριώθηκε η συνείδηση και αναδρομή της ψυχής στο Απόλυτο μέσω της γνώσης. Αλλά η γνώση αυτή δέχεται την *coincidentia oppositorum*, όπως λέει ο Κουζάνος *την ενότητα των αντιθέτων*. Αυτό γίνεται διότι οι σκέψεις που κάνουμε στο Απόλυτο, το Θεό ή το μαθηματικό άπειρο οδηγούν σε αντινομίες.

Σκοπός είναι να λυτρωθεί η ψυχή από την *περιστασιακότητα* (*contingentia*) ανακαλύπτοντας ξανά το Απόλυτο και πραγματοποιώντας τη συνένωση μαζί του. Αλλά αυτό απαιτεί μία υπερ-λογική μετάβαση που δεν φοβάται τα άτοπα και τις αντινομίες που δημιουργούνται με την *coincidentia oppositorum*.

Ο Hegel (1770-1831) ξαναδίνει ζωή σ' αυτήν τη θεολογική σκέψη σε μια εποχή που την είχε αποδυναμώσει ο εμπειρισμός και ο ορθολογισμός. Ο Hegel όντως, παρατηρεί ο L. Kolakowski,¹⁴ ζητάει να εξουδετερώσει το περιστασιακό, αλλά να διατηρήσει τον πλούτο του πραγματικού. Το μέλημά του είναι να ξεπεράσει το δίλημμα ανάμεσα στον εμπειρισμό και τη νοησιарχία, δηλαδή την αντίληψη, από τη μία μεριά, ότι μόνο η εμπειρία μας μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο για τη γνώση μας, και από την άλλη μεριά, την ιδέα σύμφωνα με την οποία μπορούμε να αποκτήσουμε γνώση για το πραγματικό με βάση τον ορθό λόγο και μόνο.

Όμως πριν από τον Hegel είχε ασχοληθεί με το πρόβλημα αυτό και ο Kant (1724-1804), αν και από τελείως διαφορετική σκοπιά. Τον Kant τον απασχολεί το πρόβλημα του ξεπεράσματος του διλήμματος μεταξύ εμπειρισμού και νοησιарχίας. Αντίθετα όμως από τον Hegel, δεν ενδιαφέρεται ο

14. Βλ. L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1981, τ. 1, σ. 17-20 και 34-35.

Kant για την επιστροφή στο θεοκρατούμενο μοντέλο που περιγράψαμε πιο πάνω ως τη μεταφυσική βάση της διαλεκτικής, που υποχωρεί με την κατακρούση του περιστασιακού από τον εμπειρισμό. Το πρόβλημα του Kant είναι να ξεπεράσει το δίλημμα μεταξύ εμπειρισμού που επιτρέπει τη βέβαιη, όπως νομίζει, επιστημονική και εμπειρικά ελέγξιμη γνώση, που παρέχεται από τη φυσική του Newton κατά κύριο λόγο, και την *a priori* γνώση ορισμένων κατηγοριών σκέψης με τις οποίες αντιλαμβανόμαστε την πραγματικότητα, στις οποίες είχε εμμείνει ο ρασιοναλισμός από τον Descartes κι έπειτα.

Παρά το γεγονός ότι ο Kant επιχειρεί και ως ένα σημείο κατορθώνει να επιλύσει το πρόβλημα αυτό με ένα είδος *σύνθεσης*, παραμένει πιστός στο πνεύμα του Διαφωτισμού εφόσον η λύση που προσφέρει βαραινεί μάλλον προς τη μεριά του εμπειρισμού.¹⁵

Η λύση του Kant βρίσκεται στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, όπου υποστηρίζεται ότι ο νους μπορεί να αντιληφθεί τον κόσμο *έτσι όπως παρουσιάζεται σε μας*, διότι τον έχουμε επεξεργαστεί μέσα από τη νόησή μας έτσι ώστε οι παρατηρήσεις μας να αποτελούν υλικό προκατασκευασμένο από το νου μας. Ο νους «σχηματίζει» ή «χωνεύει» τον κόσμο, και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο μπορούμε να βασιστούμε σε μια αντιστοιχία μεταξύ του κόσμου και της νόησής μας.

Ο Kant φτάνει στη σύνθεση αυτή απορρίπτοντας όμως εντελώς την απόλυτη νοησιарχία.¹⁶ Αν κατασκευάσουμε τον κόσμο εντελώς θεασικά, με βάση δηλαδή τη νόησή μας και μόνο, θα ανακαλύψουμε *αντινομίες*. Θα δούμε, δηλαδή, ότι αντιθετες και ασυμβίβαστες μεταξύ τους απόψεις μπορούν να κατασκευαστούν με τον τρόπο αυτό που φαίνονται εξ ίσου βάσιμες. Χωρίς την παρέμβαση της εμπειρίας δεν μπορεί να στηριχτεί μία άποψη εις βάρος άλλης.

Ο Hegel δίνει κι αυτός τη δική του λύση προσπαθώντας να ξεπεράσει το ίδιο δίλημμα μεταξύ εμπειρισμού και νοησιοκρατίας. Αλλά θέλει συγχρόνως να βρει τρόπο παλινόρθωσης της θεοκρατούμενης σκέψης στην οποία αναφερθήκαμε πιο πάνω, που αναζητεί το Απόλυτο και την κατάργηση του περιστασιακού. Με άλλα λόγια ο Hegel όχι μόνο δεν μιλάει μέσα στο πνεύμα του Διαφωτισμού αλλά πηγαίνει και εναντίον του προγράμματος του τελευταίου.

15. Αυτό φαίνεται ήδη στο γράμμα που στέλνει στον Markus Herz στις 21 Φεβρουαρίου του 1772, όπου απορρίπτει τη νοησιарχική λύση του προβλήματος της σχέσης της γνώσης προς το αντικείμενό της, εφόσον τελικά, όπως γράφει, μια τέτοια λύση επαφίεται σε έναν *από μηχανής θεό* στον καθορισμό της βάσης της γνώσης μας. Βλ. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932, αγγλική μετάφραση *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton N. J. 1951, σ. 98.

16. Βλ. δεύτερη υποδιαίρεση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, «Η υπερβατολογική διαλεκτική», A 293-704, B 350-732. Στο Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Felix Verlag, Αμβούργο 1956, σ. 334-650.

Με το Διαφωτισμό ο κόσμος της εμπειρίας συλλαμβάνεται σε όλη του την περιστασιακότητα — δεν γίνεται προσπάθεια νοσηριαρχικής του κατασκευής ούτε θεωρείται ο κόσμος απόρροια της σκέψης μας. Ο Hegel επαναφέρει το νοσηριαρχικό πρότυπο σκέψης και μάλιστα ξεπερνώντας το. Η καρτεσιανή νοσηριαρχία βλέπει το λογικό ως αναγκαία πραγματικό, δηλαδή ως ορθή περιγραφή της πραγματικότητας,¹⁷ ενώ ο Hegel ταυτίζει το πραγματικό με το λογικό¹⁸ ανάγοντας τον κόσμο σε νου, δηλαδή υιοθετώντας μια ιδεαλιστική μεταφυσική.¹⁹

Κατά τον Hegel ο νους εφόσον σκέπτεται έχει ως αντικείμενο την ίδια τη σκέψη, δηλαδή τη σκέψη ως *Απόλυτο* και οφείλουμε να θεωρήσουμε τη δραστηριότητά του αυτή καθοριστική και συστατική στη δημιουργία του τελευταίου. Και αυτό διότι η εξέλιξη του πνεύματος, η πορεία του προς το Απόλυτο, δεν μπορεί να είναι ξέχωρη από την πνευματική δραστηριότητα. Δεν γεννήθηκε τυχαία η πραγματοποιημένη («αντικειμενική») σκέψη, η οποία είναι, βέβαια, δημιουργία του σκεπτόμενου νου και απόρροια του Λόγου που έχει το Απόλυτο ως αντικείμενο. Κάθε γνώση, με αυτόν τον τρόπο, είναι αυτογνωσία του Απόλυτου και μόνο στο σύνολό της μπορεί να αναδώσει το νόημά της η αλήθεια, εφόσον ξεδιπλωθεί και αυτο-εκδηλωθεί. Αυτό είναι το νόημα της γνωστής φράσης του Hegel, «η αλήθεια είναι το όλον» (*Das Wahre ist das Ganze*).²⁰

Ός εδώ ο Hegel δεν καινοτομεί έναντι των προκατόχων του. Η καινοτομία του συνίσταται στο ότι το *όλον* για το οποίο μιλάει είναι ένα αναπτυσσόμενο σύνολο με τη διαμεσολάβηση της αντίφασης. Εφόσον η αλήθεια είναι το όλον, οποιαδήποτε πρόταση θα είναι μερικής και όχι ολικής ισχύος και επομένως θα περιέχει ή θα οδηγεί σε αντινομίες. Η οριστική και πλήρης άρση (*Aufhebung*) των αντινομιών επέρχεται με την τελική συμφιλίωση (*Versöhnung*) του λογικού με το πραγματικό και όχι πριν. Το όλον αναπτύσσεται, και η ανάπτυξη του περνάει από διαδοχικές φάσεις, οι οποίες διαδοχικά «αρνούνται» η μία την άλλη: τη «θέση» διαδέχεται η «αντίθεση» η οποία αποτελεί συγχρόνως μια δική της «θέση» που ξεπερνιέται από μια άλλη «αντίθεση» και ούτω καθεξής.

17. Γράμμα του Descartes στον Gibieuf, 19 Ιανουαρίου 1642. Βλ. René Descartes, *Oeuvres et lettres*, εκδ. Pléiade (Gallimard), Παρίσι 1953, σ. 1139-1143.

18. «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was ist wirklich ist, das ist vernünftig», G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Φιλοσοφία του Δικαίου), Εισαγωγή Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1976, σ. 24. Αργότερα το 1827, στην εισαγωγή στη δεύτερη έκδοση της *Εγκυκλοπαίδειας* (παράγρ. 6), ο Hegel ξαναδιατύπωσε τη φόρμουλα αυτή.

19. Βλ. εισαγωγή στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807). *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, 2ο μέρος, παράγρ. 1. Βλ. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit* (texte bilinéaire), επιμ. Jean Hippolyte, εκδ. Aubier-Montaigne, Παρίσι 1966, σ. 51-63.

20. *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, ό.π., σ. 50.

Αυτό το δυναμικό στοιχείο της διαλεκτικής συνδέεται με μία λογική της ιστορίας, εφόσον το Είναι ανάγεται σε γίνεσθαι και το όλον σε αναπτυσσόμενο όλον. Ένας σύγχρονος μελετητής του Hegel και του Marx, ο βραζιλιάνος φιλόσοφος J. G. Merquior,²¹ εντοπίζει την πρωτοτυπία του Hegel ως θεολογικού στοχαστή στο σημείο αυτό και όχι στον λεγόμενο «αντικειμενικό» ιδεαλισμό — σε αντίθεση με τον «υποκειμενικό ιδεαλισμό» του Fichte που πραγματοποιείται από τον F. W. J. von Schelling (1775-1854). Η θεωρία του Hegel διαφέρει κατά τούτο, ότι είναι μία ιστοριοσοφία, σύμφωνα με τη δική του ορολογία. Το Απόλυτο γίνεται μία υπερ-ιστορική οντότητα που ιστορικοποιεί τον Όν.

Συγχρόνως εισάγει την αυτοδυναμική της αντίφασης μέσα στα αντικείμενα, in re, δίνοντας, μάλλον αφελή, παραδείγματα από τη φύση στο δεύτερο βιβλίο της *Λογικής* του, όπως π.χ. ότι ένα αντικείμενο όταν είναι σε κίνηση βρίσκεται και συγχρόνως δεν βρίσκεται σε ένα δεδομένο σημείο.²² Αυτό οδηγεί τον L. Colletti στο λογικό συμπέρασμα ότι υπάρχει όχι μόνο μία φιλοσοφία της φύσης στον Hegel, όπως υπάρχει σε όλη τη ρομαντική γερμανική σκέψη της εποχής εκείνης (Goethe, Baader κ.ά.), αλλά και μία *διαλεκτική της φύσης*, πολύ πριν γράψει το ομώνυμο κείμενό του ο Engels. Από τη στιγμή που όλος ο κόσμος των εμπειρικών αντικειμένων είναι για τον Hegel *αλλοτριωμένος Λόγος*, από τη στιγμή δηλαδή που τα πεπερασμένα αντικείμενα ό-πως εμείς τα βλέπουμε είναι ανύπαρκτα αφ' εαυτά, αλλά υπάρχουν μόνο ως φορείς της (άπειρης) ολότητας, έχουν την αντίφαση μέσα τους. Το καθετί είναι έτσι, εγγενώς αντιφατικό.²³

Φτάνουμε έτσι σε μία «αντικειμενική» διαλεκτική — απόρροια της φιλοσοφίας της ιστορίας και συγχρόνως του «παν-λογισμού» του Hegel. Η «αντικειμενική» αυτή διαλεκτική συνίσταται στον ιστορικό σχηματισμό του πραγματικού μέσα από διαδοχικές αυτο-αρνήσεις της έννοιας (Begriff). Από τη στιγμή όμως που, όπως είδαμε, ο ιδεαλισμός του Hegel τον οδηγεί στη θεώρηση του κόσμου ως υλοποίηση της έννοιας (Begriff), τότε η κίνηση της τελευταίας ταυτίζεται με την κίνηση του κόσμου και η πορεία του πνεύματος με την πορεία της ιστορίας. Επομένως οι *αντιφάσεις*, ή λογικές αντιθέσεις, στη διαλεκτική του Hegel ισοδυναμούν με τις *αντιθέσεις* με την έννοια των εγγενών αντιθέτων που βρίσκονται στα πράγματα. Με άλλα λόγια, αν θεωρήσουμε ότι *αντιφάσεις* αναφέρονται σε προτάσεις, ενώ *αντιθέσεις* αναφέρονται σε πράγματα, αν κάνουμε τη διάκριση που έκανε ο Kant μεταξύ *Widerspruch* —αντίφασης— και *Realpugnanz* —αντίθεσης—, τότε η εγγεληνική διαλεκτική

21. J. G. Merquior, *Western Marxism*, Paladin Books, Λονδίνο 1986, σ. 13, κ.ε.

22. Αναφέρεται από τον J. G. Merquior, *ό.π.*, σ. 19.

23. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Μπάρι 1969, τ. II, σ. 183-184.

των αντιφάσεων συνεπάγεται τη διαλεκτική των αντιθέτων, εφόσον τα πράγματα είναι, κατά κάποιον τρόπο, υλοποιημένες έννοιες. Η μετάβαση από τη διαλεκτική των εννοιών στη διαλεκτική των αντικειμένων, ή της φύσης, δεν παρουσιάζει κανένα πρόβλημα για τον Hegel. Αντίθετα, η λεγόμενη *αναστροφή* της διαλεκτικής του Marx παρουσιάζει προβλήματα, διότι ενώ για κάθε πρόταση Π αντιστοιχεί η \neg Π η οποία την αρνείται, για κάθε αντικείμενο Α δεν αντιστοιχεί ένα πολιτικό αντίθετο.²⁴ Γι' αυτό και η «αναστροφή» της εγελιανής διαλεκτικής που ο Marx ισχυρίζεται ότι πραγματοποιεί στο έργο του,²⁵ παρουσιάζει περισσότερα προβλήματα από αυτά που συναντά η διαλεκτική του Hegel.

Προτού όμως φτάσουμε στην καθαυτό μαρξική διαλεκτική, ας δούμε πώς δημιουργείται και τι προβλήματα προσπαθεί να λύσει. Το κύριο πρόβλημα του Marx, όσον αφορά το ζήτημα αυτό, είναι ότι το εγελιανό διαλεκτικό σχήμα *υποστασιοποιεί* τη σκέψη μέσα από την ιδέα της αυτο-παραγωγής (auto-deduction) των εννοιών. Η σκέψη είναι μία παρατηρήσιμη ανθρώπινη δραστηριότητα. Αν τη μυθοποιήσουμε, ξεπέφτουμε σε ένα είδος μυστικισμού, όπως γράφει ο Marx, ο οποίος κατηγορεί τον Hegel ότι κάνει το λάθος να θεωρεί το πραγματικό «ως αποτέλεσμα της σκέψης που συγκεντρώνεται στον εαυτό της, εμβαθύνει στον εαυτό της και κινείται μόνη της».²⁶

Ο Lucio Colletti ξεκινώντας από μία παρόμοια υλιστική αφετηρία φτάνει σε ριζοσπαστικότερα συμπεράσματα. Ο παν-λογισμός του Hegel —η αναγωγή των πάντων στο Λόγο (Vernunft)— πρέπει να περιλάβει και τη νόηση (Verstand), δηλαδή την πράξη του νοείν, η οποία περιέχει το Λόγο. Αλλά εφόσον η σκέψη μέσα από την ανάπτυξή της φτάνει στο Λόγο και εφόσον ο τελευταίος είναι ενότητα σκέψης και ύπαρξης η οποία πραγματοποιείται *μέσα* στη σκέψη, πρέπει ο Λόγος να είναι και μέρος της πραγματικότητας, να είναι φαινόμενο *έξω* από αυτήν την ενότητα.²⁷ Η διαλεκτική του Hegel είναι κατά τον Colletti μία ταυτοταυτολογία:²⁸ ο Hegel θεωρεί ότι το Άπειρο περιέχει και το Πεπερασμένο *μέσα* του (και όχι έξω από αυτό όπως ο Spinoza). Και επειδή ο ορισμός κάθε πεπερασμένου πράγματος είναι άρνηση όλων των άλλων, όπως λέει ο Hegel ακολουθώντας εδώ τον Spinoza, το καθετί είναι ενότητα όντος και μη όντος. Αυτήν την ενότητα ο Hegel την ταυτίζει με το Λόγο: ο Λόγος είναι μία αρχή που συνίσταται στη συνύπαρξη στο νου δύο εναλλακτικών οντοτήτων. Συγχρόνως όμως είναι η *μοναδική* πραγματικότητα-

24. Ο Mario Bunge ασκεί μια καταλυτική κριτική στην ιδέα αυτή, *ό.π.*, σ. 43-48.

25. Βλ. Επίλογο στη δεύτερη γερμανική έκδοση του *Κεφαλαίου* (1873). Στο K. Marx-F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Βερολίνο 1981-1983 (στο εξής MEW) τ. 23, σ. 27-28.

26. Karl Marx, «Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie» (Εισαγωγή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας), 1859, βλ. MEW, τ. 13, σ. 632.

27. L. Colletti, *ό.π.*, σ. 199.

28. *ό.π.*, σ. 196-197.

τα (το Πραγματικό εξισώνεται με το Λογικό, διότι αντλεί την υπόστασή του από το Λόγο). Δεν είναι επομένως, λέει ο Colletti στην κριτική του, ιδιότητα πραγμάτων, ή έστω αντικειμένων σκέψης, ο Λόγος, αλλά ο αρχικός Λόγος, ο Θεός, από τον οποίο αντλούν την ουσία τους τα πράγματα. Η αδυναμία του Hegel κατά τον Colletti συνίσταται στο γεγονός ότι εφόσον ο Λόγος είναι συνολικότητα που περιλαμβάνει το Είναι και το μη Είναι δεν μπορεί να καταργήσει τη νόηση (Verstand) που νοεί το Λόγο.²⁹ Λόγος είναι, με άλλα λόγια, τόσο ο δεισμός αυτός, όσο και «ένα από τα δύο», δηλαδή και αντικείμενο σκέψης του Λόγου, εφόσον ο παν-λογισμός του Hegel περιλαμβάνει τα πάντα στον (διαλεκτικό) Λόγο.

Αν λοιπόν, υποστηρίζει ο Colletti, θελήσει κανείς να ανακαλύψει τον «λογικό πυρήνα» στη φιλοσοφία του Hegel, όπως επιδιώκει ο Marx, και να τον βγάλει από το «μυστικιστικό του κέλυφος»,³⁰ πρέπει να καταργηθεί η ενότητα της μυστικιστικής ολότητας του Λόγου: πράγμα που ισοδυναμεί με την κατάργηση της διαλεκτικής.³¹

Ο Marx αρνείται να υποστασιοποιήσει το Λόγο. Η «αναστροφή» της διαλεκτικής του Hegel που πραγματοποιεί, έχει την έννοια ότι η αντίφαση δεν είναι αφηρημένη, αλλά in re, μέσα στα πράγματα, σε κάθε κίνηση, σε κάθε αυτο-κινούμενη οντότητα.

Γι' αυτόν το λόγο, εξετάζοντας τη σχέση ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία των πολιτών³² (bürgerliche Gesellschaft), δεν πρέπει, λέει ο Marx κριτικάροντας τον Hegel, να αναζητήσει κανείς να δει μία αντίφαση (Widerspruch) ανάμεσα στα δύο, αλλά μέσα στο καθένα.³³

Η άρση της αντίφασης στον Marx γίνεται μέσα από τη δραστηριότητα, την πράξη, όχι από τον ενύπαρκτο Λόγο όπως στην εγελιανή ολότητα.³⁴ Οι νόμοι της διαλεκτικής μεταλλαγής δεν βρίσκονται, κατά συνέπεια, στην αυτο-κίνηση της έννοιας, όπως νομίζει ο Hegel, αλλά στην ανθρώπινη δράση ή/και στη φύση. Η ανθρώπινη δράση είναι η αναγκαία διαμεσολάβηση για τη

29. ό.π., σ. 198-199.

30. Karl Marx, *Das Kapital*, τ. I, Επίλογος στη 2η γερμανική έκδοση MEW, τ. 23, σ. 27.

31. L. Colletti, ό.π., σ. 210.

32. Μεταφράζω τον όρο αυτόν έτσι, εφόσον στη γαλλική μετάφραση αποδίδεται ως société civile και όχι société bourgeoise (στα γερμανικά ο όρος bürgerliche Gesellschaft σημαίνει και τα δύο, δηλαδή κοινωνία πολιτών και αστική κοινωνία). Είναι φανερό από τα συμφραζόμενα ότι δεν σημαίνει το τελευταίο. Όσο για τον όρο ιδιωτική κοινωνία με τον οποίο ορισμένοι αποδίδουν στα ελληνικά την έννοια της bürgerliche Gesellschaft – société civile, είναι οπωσδήποτε αδόκιμος, εφόσον ο Marx χρησιμοποιεί γι' αυτόν τον όρο Privatstand. Βλ. MEW, τ. 2, σ. 280-282.

33. Karl Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts* (1843), MEW, τ. 1, σ. 295.

34. Το σημείο αυτό τονίζεται ιδιαίτερα από τον Sidney Hook στο *From Hegel to Marx* (1950), Ann Arbor, Michigan, 1976, σ. 62.

μεταμόρφωση των εννοιών. Οι άνθρωποι είναι δημιουργοί των εννοιών τους καθώς και της ιστορίας τους.

Ο Marx οδηγείται στην αναστροφή της διαλεκτικής του Hegel. Ο μεγάλος θαυμασμός που είχε ο ίδιος —και οι περισσότεροι της γενιάς του— για τον γερμανό φιλόσοφο δεν του επέτρεψε να την καταργήσει. Ολόκληρο το *magnum opus* του, το *Κεφάλαιο*, βρίθκει από εγγελιανές κατηγορίες και διαλεκτικές μεταστάσεις. Το 1873, στον επίλογο της δεύτερης γερμανικής έκδοσης του έργου αυτού γράφει ο Marx ότι θεωρεί τον εαυτό του «μαθητή του μεγάλου αυτού στοχαστή» (Schüler jenes grossen Denkers) και ότι ο ίδιος δεν έκανε τίποτε άλλο από το να αναστρέψει τη διαλεκτική του Hegel και να την βάλει να σταθεί στα πόδια της για να αποκαλυφθεί «ο ορθολογικός πυρήνας μέσα στο μυστικιστικό κέλυφος». ³⁵ Στον Hegel, γράφει ο Marx στο ίδιο κείμενο, ο κόσμος είναι απόρροια της ιδέας, η οποία αποτελεί ανεξάρτητο υποκείμενο. Αντίθετα, στην εκδοχή του Marx, η ιδέα είναι «ο υλικός κόσμος όπως αντανακλάται στον ανθρώπινο νου». ³⁶

Από κει και πέρα ο Marx χρησιμοποιεί τη διαλεκτική χωρίς να προβληματιστεί σχετικά με τις προϋποθέσεις της αναστροφής που επιχείρησε. Πιστεύει π.χ. ότι ο καπιταλισμός γεννά την άρνησή του, που είναι «η άρνηση της άρνησης» (Negation der Negation), εφόσον ο καπιταλισμός «αρνείται» (καταργεί) την ατομική ιδιοκτησία, η οποία βασίζεται στην εργασία του ιδιοκτήτη, και μετέπειτα καταργείται και ο ίδιος μέσα από τη λειτουργία των νόμων της δικής του εξέλιξης. ³⁷

Θα δούμε σ' αυτό που ακολουθεί ότι η αντιστροφή της εγγελιανής διαλεκτικής του επιχειρεί ο Marx δημιουργεί περισσότερα και πιο δυσεπίλυτα προβλήματα απ' αυτά που προσπαθεί να λύσει και η δυσχέρεια εντοπίζεται στη σχέση αντίφασης και αντίθεσης. ³⁸

35. «... um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken», MEW, τ. 23, σ. 27.

36. *ό.π.*, σ. 27.

37. *ό.π.*, σ. 791.

38. Ίσως αυτό να το αντιλαμβανόταν ο Marx, ο οποίος, χωρίς να το ομολογεί δημόσια, δεν έπαιρνε πολύ σοβαρά τη διαλεκτική, όπως φαίνεται από το ακόλουθο απόσπασμα επιστολής του προς τον F. Engels στις 15 Αυγούστου 1857: «Οι προβλέψεις μου είναι παρακινδυνευμένες... Είναι ενδεχόμενο να με ψέξουν. Αλλά έτσι κι αλλιώς θα μπορέσω να ξεφύγω με τη βοήθεια λίγης διαλεκτικής. Φυσικά, έχω έτσι διατυπώσει τις προβλέψεις μου ώστε ό,τι και αν συμβεί να βγω δικαιωμένος (dass ich im umgekehrten Fall auch recht habe)», MEW, τ. 29, σ. 161 (1978). Ο Antony Flew θεωρεί το απόσπασμα αυτό ενδεικτικό της έλλειψης ακεραιότητας του Marx. Ωστόσο, δείχνει περισσότερο την αδιαφορία έως περιφρόνηση του Marx προς τη διαλεκτική. Βλ. A. Flew, *Darwinian Evolution*, Λονδίνο 1984, σ. 107.

II. Η ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ Η ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΤΗΣ
ΣΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Είδαμε ότι ο Hegel δεν δυσκολεύεται να περάσει από τη διαλεκτική των εννοιών, που προϋποθέτει την αντίφαση μεταξύ ιδεών, στη διαλεκτική των αντικειμένων, δηλαδή στην αντίθεση μεταξύ πραγμάτων. Η μετακίνηση αυτή του επιτρέπεται επειδή στη φιλοσοφία του τα αντικείμενα είναι δημιουργήματα (συμπυκνώματα) της ιδέας. Αντίθετα, στον Marx η κίνηση αυτή είναι προβληματική, διότι το πέραςμα είναι αντίστροφο: τις ιδέες τις γεννούν οι άνθρωποι, είναι δηλαδή απόρροιας της πραγματικότητας και όχι το αντίστροφο, και η αντίφαση που αφορά τις ιδέες είναι προβληματικό αν είναι εγγενής στα πράγματα.

Εδώ ο μαρξισμός αντιμετωπίζει ένα πραγματικό πρόβλημα. Αν θεωρηθεί ότι η διαλεκτική εφαρμόζεται μόνο στον τομέα των ιδεών και της ανθρώπινης δράσης, στο βαθμό που η τελευταία επηρεάζεται από ιδέες, τότε γεννάται το ερώτημα πού βρίσκεται η αρχή της μεταβολής τους — εφόσον αποκλειστεί η εγελιανή διαλεκτική που την τοποθετεί στην πορεία της αυτογνωσίας του Απολύτου.

Αν ο άνθρωπος που αποτελεί μέρος της φύσης αντιλαμβάνεται τον κόσμο και τη δράση του διαλεκτικά, από πού αντλούμε την αρχή της διαλεκτικής, αν όχι από τη φύση; Αν πάλι θεωρήσουμε ότι υπάρχει μία διαλεκτική της φύσης ή της ύλης που αντανακλάται στη σκέψη και στις έννοιες, γεννώνται άλλα προβλήματα, όπως θα δούμε πιο κάτω.

Είναι γνωστό ότι μεγάλες φυσιογνωμίες του δυτικού μαρξισμού έκαναν την πρώτη επιλογή. Ο G. Lukacs,³⁹ ο H. Marcuse⁴⁰ και ο Sartre⁴¹ απορρίπτουν τη διαλεκτική της ύλης και δέχονται την ισχύ της στην κοινωνία. Το ίδιο μπορεί να πει κανείς και για τον Rudolf Schlessinger,⁴² καθώς και για τον Antonio Gramsci, αν και η θέση του τελευταίου είναι πιο περίπλοκη. Ο Gramsci ασκεί κριτική στον G. Lukacs ο οποίος διαχωρίζει μεταξύ ιστορίας και φύσης.⁴³ Ωστόσο δεν υποστηρίζει την ιδέα της διαλεκτικής της φύσης. Η

39. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), επανέκδοση Luchterhand, Darmstadt 1983, σ. 59-64.

40. H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, Βοστώνη 1960, Εισαγωγή.

41. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Παρίσι 1960, σ. 337 και «Matérialism et revolution» στη *Situations III*, Gallimard. Παρίσι 1949, σ. 146 κ.ε.

42. R. Schlessinger, *Marx, his Time and Ours*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1950, σ. 27 και 36. Ο R. S. τονίζει τα όρια εφαρμογής της διαλεκτικής στη φύση, αλλά θεωρεί ότι είναι χρήσιμη όσον αφορά τη μελέτη της εξέλιξης των ιδεολογιών.

43. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, κριτική έκδοση με επιμέλεια του V. Gerratana, Einaudi, Τορίνο 1975, σ. 1449.

διαλεκτική, κατά τον Gramsci, έχει αρμοδιότητα εκεί που υπάρχει ανθρώπινη δραστηριότητα, αλλά δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε τον άνθρωπο από τη φύση μέσα στην οποία κινείται και της οποίας είναι γέννημα και αναπόσπαστο μέρος. Ωστόσο δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η «οργάνωση της ύλης» την οποία προσλαμβάνει ο άνθρωπος μέσω των νοητικών του παραστάσεων είναι «ιστορικοποιημένη» από τον ίδιο τον άνθρωπο και διαμεσολαβείται από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Η διαλεκτική, με άλλα λόγια, είναι ιστορική, ακόμη και αν νοήσουμε τον άνθρωπο μέρος της φύσης.⁴⁴ Αυτή είναι η θέση του Gramsci καθώς και άλλων ετερόδοξων μαρξιστών του εικοστού αιώνα, οι οποίοι, παρά τις μεταξύ τους διαφορές, συμφωνούν ως προς το ότι μοναδικό πεδίο εφαρμογής της διαλεκτικής είναι η κοινωνία και η ανθρώπινη ιστορία, όχι η φύση στο σύνολό της.

Ωστόσο ο μαρξισμός, έτσι όπως εξελίχθηκε μετά το θάνατο του Marx, κυρίως με βάση τα έργα του Engels και του Lenin, υιοθέτησε τη διαλεκτική της ύλης, και επομένως νομιμοποίησε την αντίφαση που είναι εγγενής στα αντικείμενα. Η διαλεκτική αντίφαση των εννοιών (Widerspruch) παράγεται από τη διαλεκτική αντίθεση των πραγμάτων (Realrepugnanz).

Ο ίδιος ο Marx δικαιώνει αυτήν την ερμηνεία. Η ανθρώπινη πράξη είναι η διαμεσολάβηση (Vermittlung) μέσω της οποίας η ύλη δραστηριοποιείται και παράγει την έννοια. Αυτή η διαμεσολάβηση είναι αναγκαία όταν υπάρχει πάλη μεταξύ αντίθετων πραγμάτων, ενώ οι αντιφάσεις (εννοιών) δεν έχουν ανάγκη τέτοιας διαμεσολάβησης.⁴⁵ Ο Marx, με άλλα λόγια, βλέπει τη διαφορά μεταξύ αντίφασης και αντίθεσης (ή εναντιότητας) και θεωρεί την τελευταία αντίφαση εγγενή στα πράγματα. Αυτό επιβεβαιώνεται και από τη μετέπειτα πορεία της σκέψης του. Η φόρμουλα W-G-W (εμπόρευμα-χρήμα-εμπόρευμα) που μεταμορφώνεται στο αντίθετό της, G-W-G («η μεταμόρφωση του εμπορεύματος»), αποτελεί εγγενή αντίφαση (Widerspruch) μέσα στην ίδια την καρδιά του καπιταλισμού.⁴⁶ Με το ίδιο πνεύμα ο Marx λέει ότι ο νόμος της διαλεκτικής για τη μετατροπή της ποσότητας σε ποιότητα αποτελεί τη βάση της μοριακής θεωρίας στη Χημεία και ότι η διαλεκτική είναι εφαρμόσιμη και στις φυσικές επιστήμες.⁴⁷

Έτσι ο Engels γράφοντας το *Anti-Dühring* το 1875, που το διάβασε και το ενέκρινε ο ίδιος ο Marx, ο οποίος συνέταξε και ένα ολόκληρο κεφάλαιο, δεν απομακρύνεται από τη σκέψη του εταίρου του όταν μιλάει για μία *διαλεκτική της φύσης*. Το ίδιο ισχύει και για τις σημειώσεις του που βρέθηκαν με-

44. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ό.π., σ. 1419-1420 και σ. 1491-1492.

45. K. Marx, *Kritik des hegelischen Staatsrechts* (1843), ό.π., MEW, I, σ. 293.

46. K. Marx, *Das Kapital*, I, MEW, τ. 23, σ. 118.

47. *Das Kapital*, I, ό.π., σ. 327 και σημ. 105α.

τά το θάνατό του και που το Ινστιτούτο Marx-Engels-Lenin δημοσίευσε στη Μόσχα το 1935 υπό τον τίτλο *Dialektik der Natur*.⁴⁸

Ο Engels στα δύο αυτά έργα προσπαθεί να θεμελιώσει την εγκυρότητα της διαλεκτικής. Τα αποτελέσματα είναι οικτρά. Ο Engels βλέπει στη διαλεκτική πρώτο και βασικό νόμο της φυσικής κίνησης⁴⁹ και θεωρεί ότι η αντίθεση μεταξύ σκότους και φωτός είναι μία επιβεβαίωση της διαλεκτικής,⁵⁰ όπως είναι και η αντίθεση μεταξύ θετικών και αρνητικών πόλων στον ηλεκτρισμό. Ακόμη και στη βιολογία βρίσκει ανάλογες «επιβιώσεις», δίνοντας για παράδειγμα το σκουλήκι, που, όταν κοπεί στα δύο, ο πρωκτός μετατρέπεται σε στόμα και αντιστρόφως, αναπαράγοντας έτσι «θετικούς» και «αρνητικούς» πόλους και συγχρόνως αντιστρέφοντας τους ρόλους τους.⁵¹ Ανάλογες είναι οι προσπάθειες του Engels στον τομέα των μαθηματικών όπου θεωρεί ότι η εξίσωση $A^{1/2} \sqrt{A}$ αποτελεί αντίφαση, εφόσον παρουσιάζει μία ρίζα ως δύναμη ενός αριθμού⁵² και ότι ο πολλαπλασιασμός του $-a$ με τον εαυτό του επίσης επιβεβαιώνει την ισχύ της διαλεκτικής διότι οδήγησε σε μία ανώτερη σύνθεση, το a^2 .⁵³ (Αυτό είναι, βέβαια, απόρροια της ενγκελσιανής εκλαϊκευσης της διαλεκτικής ως θέσης \rightarrow αντίθεσης \rightarrow σύνθεσης.)

Η προσπάθεια αυτή του Engels με τα παραδείγματα που παραθέτει φέρνουν σε αμηχανία τους μαρξιστές που θέλουν να πάρουν τη διαλεκτική της φύσης στα σοβαρά.⁵⁴

Βέβαια, και ο Λένιν, παρασυρμένος από τον Engels, όπως θα δείξει ο L. Colletti, δεν έκανε λιγότερα σφάλματα αποδεχόμενος τη διαλεκτική της ύλης, όπως αποκαλύπτεται από τα *Φιλοσοφικά τετράδια* που άφησε πίσω του και που είναι κατά κύριο λόγο σημειώσεις από την ανάγνωση της *Λογικής* του Hegel. Εκεί ο Λένιν γράφει ότι η διαλεκτική χρησιμεύει για να εκφράσει την κίνηση. Η τελευταία κατά τον Λένιν δεν μπορεί να εκφραστεί από την κοινή σκέψη χωρίς να την παραμορφώσει.⁵⁵

48. MEW, τ. 20.

49. *Dialektik der Natur*, MEW, τ. 20, σ. 356.

50. *ό.π.*, σ. 547.

51. *ό.π.*, σ. 486.

52. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)* (1875), MEW, τ. 20, σ. 113.

53. Στο ίδιο, σ. 127.

54. Αυτό βέβαια δεν ισχύει για τον ορθόδοξο μαρξισμό. Έτσι ο Lucien Sève, προεξέχον μέλος της Κεντρικής Επιτροπής του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος και ένας από τους κύριους θεωρητικούς του, γράφει στο βιβλίο του *Une introduction à la philosophie marxiste*, μία 700σέλιδη «άπασα ύλη» του μαρξισμού, υποστηρίζει ότι το έργο του Engels για τη διαλεκτική της φύσης περιέχει όλη την επιχειρηματολογία του Popper σχετικά με την επαγωγή και άλλα ακόμη (Editions Sociales, Παρίσι 1980, σ. 417).

55. V. I. Lenin, *Κνoπροσι διαλεκτικe*, Άπαντα (ρωσ. έκδ.), Μόσχα 1973, τ. 29, σ. 316-317, 298-303. Φυσικά ο ισχυρισμός του Λένιν είναι ολότελα λαθεμένος. Αν η φυσική είναι σε θέση

Σε ένα άλλο σημείο ο Λένιν υποστηρίζει ότι η εγγεληνή διαλεκτική βλέπει την ενότητα μεταξύ των νόμων που ρυθμίζουν την παγκόσμια πορεία της γνώσης από τη μία μεριά και από την άλλη το νόμο της κίνησης στο σύνολο της φύσης.⁵⁶ Επιπλέον ο Λένιν βλέπει στην αρχή της ταυτότητας των αντιθέτων «την αναγνώριση αντιφατικών τάσεων που είναι *αμοιβαία ασυμβίβαστες*».⁵⁷

Η τελευταία αυτή εξαγγελία, δηλαδή ότι «αντιφατικές τάσεις» είναι μεταξύ τους ασυμβίβαστες, έτσι όπως είναι διατυπωμένη δεν μπορεί παρά να δημιουργήσει σύγχυση. Μπορεί να σημαίνει κάτι κοινότοπο αληθινό, ότι δηλαδή δύο αντιφατικές προτάσεις είναι *ασυμβίβαστες* μεταξύ τους. Μπορεί όμως να σημαίνει και ότι δύο ασυμβίβαστες μεταξύ τους προτάσεις είναι κατ' ανάγκην *αντιφατικές*, πράγμα εντελώς λανθασμένο, εφόσον ασυμβίβαστες καταστάσεις δεν είναι αναγκαία «αντιφατικές», με άλλα λόγια προτάσεις που περιγράφουν αληθινές καταστάσεις μπορούν να είναι ασυμβίβαστες, όχι όμως αντιφατικές μεταξύ τους. Αν η πρόταση P είναι ασυμβίβαστη με την Q, είναι ίσως δυνατόν να *συναγάγουμε* μία πρόταση από την τελευταία που να είναι η αντίφαση της P, και που να λέει ότι η P δεν ισχύει, και που την εκφράζουμε στην τυπική λογική με το σύμβολο $\neg P$. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η $\neg P$ είναι ταυτόσημη με την Q, ακόμη και αν μπορεί να συναχθεί παραγωγικά απ' αυτήν, διότι από μία πρόταση P μπορούν να συναχθούν *άπειρες* προτάσεις Q ασυμβίβαστες μ' αυτήν, ενώ μία μόνο $\neg P$ αντιφατική μ' αυτήν.

Μία δεύτερη σύγχυση που γίνεται εδώ συνίσταται στην αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ενότητα των αντιθέτων σημαίνει ότι η ύπαρξη του ενός *προϋποθέτει*, δεν αποκλείει, το άλλο. Όταν π.χ. μιλάει ο Marx στο *Κεφάλαιο* για την ενότητα των αντιθέτων με την πράξη πώλησης/αγοράς, τονίζει ρητά ότι η ενότητα αυτή απορρέει από το γεγονός ότι η πώληση *προϋποθέτει* συγχρόνως και την αγορά, δεν την *αποκλείει*.⁵⁸ Ο Λένιν παραβλέπει αυτή την πλευρά της ενότητας των αντιθέτων στη θεωρία του Marx, που είναι ενότητα μεταξύ αλληλοπροϋποτιθέμενων και όχι αλληλοαποκλειόμενων καταστάσεων.

Βέβαια, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Λένιν τα έγραφε αυτά σε προσωπικές του σημειώσεις που δεν επεξεργάστηκε για να αποτελέσουν κείμενο προς δημοσίευση και ότι δεν συστηματοποίησε τη φιλοσοφική του σκέψη. (Το μό-

να ορίσει την *ταχύτητα* ως ένα όριο $\frac{dy}{dx}$

σε μία καμπύλη, όπου το x είναι χρόνος και το y είναι απόσταση, κατά μείζονα λόγο μπορεί να εκφράσει την *κίνηση*.

56. *ό.π.*, σ. 343.

57. Στο ίδιο, σ. 343.

58. K. Marx, *Das Kapital*, I, MEW, τ. 23, σ. 127.

νο «φιλοσοφικό» του έργου που δημοσιεύτηκε είναι ο «Υλισμός και εμπειροκριτικισμός», που και αυτό είναι μία κομματική παρέμβαση στα φιλοσοφικά πράγματα και όχι μία φιλοσοφική μονογραφία.) Δεν είναι συνεπώς υπεύθυνος ο Λένιν για τα σφάλματα αυτά. Αλλά ήταν τέτοιο το κύρος του, ώστε οτιδήποτε γραπτό άφησε πίσω του, ακόμη και τα πιο πρόχειρα και ανεπεξέργαστα, χρησίμευσαν σαν οδηγός της σκέψης των οπαδών του, που διακρίθηκαν περισσότερο για τη θερμή της πίστης τους παρά για την ορθότητα της κρίσης τους. Κι όπως συμβαίνει συχνά, οι *επίγονοι* αυτοί παρέσυραν και άλλους που τους ακολούθησαν *άκριτα* στην κρίση τους, με αποτέλεσμα σήμερα να σπουδαιογραφούν πολλοί για το φιλοσοφικό «βάθος» των «φιλοσοφικών τετραδίων» του Λένιν, τη στιγμή που τα κείμενα αυτά είναι προχειρογραφήματα τα οποία βρithουν πολλών λαθών και κοινοτοπιών και τυχαίνει απλώς να ανήκουν στην πένα μιας πολιτικής ιδιοφυΐας της εποχής εκείνης.

Γεγονός είναι ότι η μαρξιστική διαλεκτική δεν μπόρεσε να ξεπεράσει το μεγάλο δίλημμα που αντιμετωπίζει από τη γέννησή της: ή να περιοριστεί στο πεδίο των ανθρώπινων πραγμάτων, την κοινωνία και την ιστορία, οπότε θα αρνηθεί την ιδέα της καθολικότητάς της, ή να εμμένει στη διαλεκτική της φύσης, οπότε θα περιπέσει σε άτοπα. Μία ριζική αντιμετώπιση του διλήμματος αυτού θα ήταν η απόρριψη της διαλεκτικής, πράγμα που μεταξύ μαρξιστών μόνον ο Bernstein τόλμησε στα τέλη του περασμένου αιώνα, αλλά ποτέ δεν υπερίσχυσε η άποψη αυτή στους μαρξιστικούς κύκλους, διότι η άρνηση της διαλεκτικής σημαίνει στέρηση του φωτοστέφανου που προσδίδει ο διαλεκτικός λόγος στον μαρξισμό και απώλεια της εικόνας μιας δυναμικής ολότητας στην οποία προσβλέπει ο διαλεκτικός λόγος και την οποία, υποτίθεται, γονιμοποιεί με την πραξιακή εφαρμογή του στην ιστορία: ιδέα της διαλεκτικής, ιδέα της ιστορικής πράξης και της δυναμικής ολότητας — συνδυασμός εικόνων και εννοιών που κινητοποιούν τη φαντασία και τη βούληση και υποβάλλουν σκέψεις και σκοποθεσίες που εμπνέουν τη δράση και που δύσκολα απαρνείται κανείς, ακόμη κι αν η νόηση υποχρεώνεται να αναγνωρίσει τη λογική αδυναμία ή την πλάνη της αρχικής σύνθεσης.

Η κριτική του Karl Popper στη διαλεκτική του Hegel, του Marx και του Engels δείχνει ακριβώς αυτήν τη λογική της αδυναμία και η ακόμη πιο αυστηρή κριτική του L. Colletti δείχνει και την πλάνη στην οποία στηρίζεται. Αυτό θα φανεί απ' αυτό που ακολουθεί.

III. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ KARL POPPER ΣΤΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ
ΤΟΥ HEGEL ΚΑΙ ΤΟΥ MARX

Παρά τις δυσκολίες που συναντάει η διαλεκτική της ύλης, ο ορθόδοξος μαρξισμός δέχεται την ισχύ της. Αυτό δεν οφείλεται μόνο στο γεγονός ότι ο Στάλιν την επισημοποίησε. Βέβαια, ο Στάλιν, όπως είναι γνωστό, έγραψε ότι οι μπολσεβίκοι είναι υπέρ του μαρασμού του κράτους και συγχρόνως υπέρ της δικτατορίας του προλεταριάτου, προσθέτοντας ότι αν οι δύο αυτές δηλώσεις αντιφάσκουν μεταξύ τους, τόσο το καλύτερο, διότι η αντίφαση αυτή «είναι συνδεδεμένη με τη ζωή και αντανακλά τη μαρξιστική διαλεκτική».⁵⁹ Αλλά ο Στάλιν δεν είναι ο μόνος που δέχεται τη *Naturdialektik*. Τη δέχεται, εν μέρει, και ο δυτικός μαρξισμός. Στο προσεγμένο Λεξικό της Μαρξιστικής Σκέψης⁶⁰ που πραγματοποίησε ο T. Bottomore με μία πλειάδα ικανών συνεργατών του, ο καθηγητής R. Edgley γράφει ότι η μαρξιστική φιλοσοφία βλέπει την πραγματικότητα ως «αντιφατική ενότητα» που «κινείται προς τα μπρος από τις αντιφάσεις της... Εφόσον είναι αντιφατική, η πραγματικότητα μπορεί να περιγραφεί μόνο μέσα από αντιφατικές προτάσεις και επομένως χρειάζεται μια ειδική διαλεκτική λογική που ξεπερνά την τυπική λογική και την αρχή της αντίφασης που περιέχεται σ' αυτήν».⁶¹

Στο σημείο αυτό η κριτική του Popper⁶² έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, παρά το γεγονός ότι δεν έχει μεγάλη πρωτοτυπία. Ο Popper δέχεται το σχήμα θέση → αντίθεση → σύνθεση *στην επιστήμη*, αρκεί να ξέρουμε ότι η πρόοδος της τελευταίας εξασφαλίζεται με την εξεύρεση και *απαλοιφή* των αντιφάσεων, όχι με την ενθάρρυνσή τους.⁶³ Όσοι δεν το βλέπουν αυτό, και αντίθετα πιστεύουν σε μία «διαλεκτική λογική» που περιέχει αντιφάσεις, δεν καταλαβαίνουν ότι η απόρριψη του νόμου της αντίφασης μας επιτρέπει να παραγάγουμε από δύο αντιφατικές προτάσεις P και -P *οποιαδήποτε πρόταση*.⁶⁴

Αυτή η αρχή ήταν γνωστή από το Μεσαίωνα. Εφόσον από την πρόταση P μπορεί να παραγάγω την πρόταση «P v T» (δηλαδή «P ή /και T»), μπορώ να συμπεράνω «T» εάν η P δεν ισχύει, εάν δηλαδή έχω -P. Με άλλα λόγια, η βεβαίωση της P και η σύγχρονη άρνησή της μας επιτρέπει να συναγάγουμε την

59. J. Stalin, *Collected Works*, τ. 12, σ. 278-281. Αναφέρεται από τον J. Coulter στο «Marxism and the Engels paradox» στο *Socialist Register* 1971, Merlin Press, Λονδίνο 1971, σ. 134.

60. T. Bottomore (επιμ.) σε συνεργασία με τους L. Harris, V. G. Kiernan και R. Milliband, *A Dictionary of Marxist Thought*, Blackwell, 1985.

61. *ό.π.*, σ. 373.

62. K. R. Popper, «What is Dialectic?», *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul (1963), 4η αναθεωρημένη έκδοση 1972, σ. 312-335.

63. *ό.π.*, σ. 315-317.

64. K. R. Popper, *ό.π.*, σ. 317-321.

T, όπου «T» είναι *οποιαδήποτε* πρόταση. Π.χ., έστω ότι παίρνουμε για παράδειγμα την πρόταση του Στάλιν για το μαρασμό του κράτους. Η P λέει ότι «οι μπολσεβίκοι είναι υπέρ του μαρασμού του κράτους» και η -P — άρνησή της— λέει ότι «δεν ισχύει το ότι οι μπολσεβίκοι είναι υπέρ του μαρασμού του κράτους». Και έστω ότι η T, *οποιαδήποτε* πρόταση, π.χ. «ο μαρξισμός είναι παράλογος» ή «ότι, λέει ο Στάλιν είναι ψευδές» ή κάποια άλλη πρόταση που να αναιρεί έμμεσα ή άμεσα ή να υπονομεύει το κύρος της θεωρίας βάσει της οποίας σχηματίζονται οι προτάσεις αυτές, μπορώ να συμπεράνω το T από το P και το -P.

Βέβαια, οι οπαδοί της «διαλεκτικής λογικής» μπορούν να αντιτάξουν ότι μόνο στα πλαίσια της τυπικής λογικής ισχύει αυτός ο συμπερασμός και ότι η «διαλεκτική λογική» επιτρέπει την αντίφαση, η οποία δεν οδηγεί σε οποιοδήποτε συμπέρασμα, αλλά στην ανακάλυψη μιας «υλικής αντίφασης», ή *αντίθεσης*, της οποίας αντανάκλαση θα ήταν η εννοιολογική αντίφαση.

Η θέση αυτή παραβλέπει το γεγονός ότι οι ιδρυτές του ιστορικού υλισμού δεν ζήτησαν ποτέ να δημιουργήσουν τις βάσεις αυτής της «διαλεκτικής» λογικής. Επιπλέον, αν γύρευαν να κάνουν κάτι τέτοιο, θα συναντούσαν ανυπέβλητες δυσκολίες, διότι αν οι αρχές της τυπικής λογικής δεν γίνουν δεκτές ως *a priori* αληθινές από όλους, ακόμη κι από τους διαλεκτικούς, δεν θα μπορέσουν να σχηματιστούν οι προτάσεις με τις οποίες θα μπορέσει να υποστηριχθεί η διαλεκτική.

Η κατάσταση δεν σώζεται ούτε με μια «αδύναμη» εκδοχή της «διαλεκτικής λογικής», ως σχήματος που τότε μπορεί να πάρει η θέση της τυπικής λογικής και τότε όχι, διότι δεν υπάρχουν κανόνες που να καθορίζουν τότε και πώς μπορεί να γίνεται αυτό. Αλλά και η ίδια η διαλεκτική προσέγγιση δεν μας βοηθάει να μάθουμε τη σειρά των γεγονότων μέσω των οποίων οι αντιφάσεις οδηγούν στην αλλαγή ενός συστήματος που μελετάμε, όπως παρατηρεί ο Heilbronner.⁶⁵ Ας πάρουμε για παράδειγμα μία «αντίφαση» του καπιταλισμού. Ο καπιταλισμός σύμφωνα με τη μαρξιστική θεωρία οδηγείται σε κρίση με τη μείωση του ποσοστού κέρδους, εφόσον το ποσοστό υπεραξίας μένει σταθερό και η οργανική σύνθεση του κεφαλαίου αυξάνεται. Η αντινομία βρίσκεται στο γεγονός ότι η τεχνολογική ανάπτυξη στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής υπονομεύει αντί να ενισχύει το βάθος στο οποίο στηρίζεται. Έχουμε, επομένως, μία αντίθεση μεταξύ αυξανόμενης τεχνολογικής προόδου και επερχόμενης κρίσης του συστήματος που είναι *αναγκαία* και συγχρόνως *καταστρεπτική* για τον καπιταλισμό.

Ας μην ασχοληθούμε με την ορθότητα αυτής της μαρξιστικής διάγνωσης. Ας εξετάσουμε μόνο όσον αφορά το status της διαλεκτικής. Το να πούμε

65. *ό.π.*, σ. 40.

ότι η σχέση κρίσης του καπιταλισμού/τεχνολογικής του ανάπτυξης είναι διαλεκτική δεν μας βοηθάει σε τίποτα στο να καθορίσουμε τον τρόπο εκδήλωσης αυτής της σχέσης ή να προβλέψουμε τα στάδια από τα οποία θα διέλθει η κρίση κλπ. Το πόσο άχρηστη είναι η διαλεκτική σε μία τέτοια ανάλυση το δείχνει το πρόσφατο έργο του G. A. Cohen σχετικά με τη θεωρία της ιστορίας του Marx, που αποτελεί τη νεότερη και σθεναρότερη υποστήριξη της θεωρίας του Marx κατά κοινή ομολογία. Στο έργο αυτό απορρίπτεται η διαλεκτική εξήγηση των φαινομένων.⁶⁶ Ο Cohen εισάγει την εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στις *υλικές* και τις *κοινωνικές* ιδιότητες ορισμένων υποκειμένων και εξηγεί πώς κατά τον Marx ένας νέγρος είναι δούλος υπό ορισμένες συνθήκες, αλλά όχι πάντοτε.⁶⁷ Ο Cohen γράφει ότι «γι' αυτούς που προτιμούν τη διαλεκτική γλώσσα, αυτό σημαίνει ότι ένας νέγρος είναι και δεν είναι δούλος. Αλλά αυτές είναι διφορούμενες εξηγήσεις. Η σωστή μέθοδος είναι να οριστεί η διάκριση του Marx όσο το δυνατόν σαφέστερα».⁶⁸

Η αυθαιρεσία αλλιώς είναι αναπόφευκτη — πράγμα που είναι ίσως, για ορισμένους θεωρητικούς του μαρξισμού, ευκατρία. Γι' αυτό η διαλεκτική χρησιμοποιείται όχι μόνο ως «ανοσοποιητικό τέχνασμα» κατά την έκφραση του H. Albert,⁶⁹ δηλαδή για να περισωθεί η θεωρία αν απειλείται από αναίρεσή της από την ετυμολογία των γεγονότων, αλλά και ως τρόπος θεμελίωσης, πολιτικών κυρίως, επιχειρημάτων. Έτσι κατά τον Μάο Τσε Τούνγκ η αντίφαση είναι όχι μόνο εγγενής στα αντικείμενα, αλλά έχουμε πρωτοβάθμιες και δευτεροβάθμιες αντιφάσεις οι οποίες αλληλομετατρέπονται αμοιβαία.⁷⁰ Από και πέρα είναι εύκολο να δει κανείς ότι το πεδίο είναι ανοιχτό για οποιαδήποτε αυθαιρεσία.

Επηρεασμένος από τον Μάο, ο αργεντινός μαρξιστής Ernesto Laclau υποστηρίζει ότι στην αστική κοινωνία υπάρχουν *αντιφάσεις* που η αστική ιδεολογία αγωνίζεται να παρουσιάσει ως απλές *διαφορές*, ιδίως όσον αφορά τις κοινωνικές τάξεις και τις ιδεολογίες τους.⁷¹

Η αυθαιρεσία είναι πασιφανής εδώ. Προφανώς ο Laclau θεωρεί ότι οι διαφορές πέρα από ένα σημείο αποτελούν «αντιφάσεις», όπου με την ασαφή έννοια που έχει στα κείμενα πολλών δυτικών μαρξιστών ο όρος αυτός σημαίνει απλώςστα κάποιια μορφή δυσλειτουργίας μέσα σ' ένα σύστημα ή κάποια ασυμβίβαστη ή αγεφύρωτη διαφορά ανάμεσα σε δύο τάξεις ή δύο οντό-

66. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Οξφόρδη 1978. Βραβείο Isaac Deutscher 1978.

67. K. Marx, «Lohnarbeit und Kapital», N.R.Z., Απρίλιος 1849, MEW, τ. 6, σ. 407.

68. G. A. Cohen, *ό.π.*, σ. 89.

69. *Marktsoziologie und Entscheidung's Logik*, Neuwied und Berlin, Luchterhend 1967, σ. 149, 227, 309, 341.

70. Mao Tse Toung, *Oeuvres Choisies*, Πεκίνο 1967, τ. I, σ. 366-377.

71. E. Laclau, *Politics and Ideology*, New Left Books, Λονδίνο 1977.

τητες.⁷² Αλλά, εφόσον δεν ορίζονται κανόνες αντιστοιχίας —θα ήταν «αντιδιαλεκτικό» να γινόταν κάτι τέτοιο—, η απόφαση για το αν δύο διαφορετικές θέσεις που αντιστοιχούν σε διαφορετικούς κοινωνικούς φορείς εκφράζουν απλές κοινωνικές διαφορές ή κοινωνικές αντιθέσεις επαφίεται στην κρίση του Laclau. Και ο μεν Laclau δεν έχει πολιτική δύναμη, ενώ ο Μάο που μετέθετε τη «δευτεροβάθμια» αντίθεση στην «πρωτοβάθμια» και αντιστρόφως όταν άλλαζε πολιτική γραμμή, ασφαλώς και είχε πολιτική δύναμη, και η χρήση αυτού του τύπου διαλεκτικής του επέτρεπε να δικαιολογεί θεωρητικά τις αποφάσεις που έπαιρνε και οι οποίες είχαν καθαρά πραγματιστικό χαρακτήρα και θα μπορούσαν να περάσουν, κατά συνέπεια, από εμπειρικό έλεγχο.

Η πολιτική αποκρουστικότητα αυτής της μεθόδου γίνεται ολότελα φανερή όταν αναλογιστεί κανείς μία ενδιάμεση περίπτωση ανάμεσα στη μονοκρατορία της πολιτικής εξουσίας που είχε ο Μάο και της απόλυτης έλλειψής της στην περίπτωση του Laclau. Αναφέρομαι στη διαρχία Στάλιν-Μπουχάριν μετά το 1926. Ο Μπουχάριν μιλάει για «διαφορές», όχι όμως «αντιφάσεις» μεταξύ κουλάκων και φτωχών χωρικών, ενώ ο Στάλιν υποστηρίζει το αντίστροφο. Τελικά ο Στάλιν απέδειξε ότι είχε δίκιο εξουδετερώνοντας τον Μπουχάριν καθώς και μερικά εκατομμύρια χωρικών. Η θέση του Laclau και η χρήση που κάνει της έννοιας της διαλεκτικής, θα μπορούσε να οδηγήσει στις δίκες της Μόσχας, αν υπήρχε η αντίστοιχη πολιτική εξουσία πίσω απ' αυτές. Κάθε δογματισμός ατενίζει τον κόσμο *sub specie auctoritatis* και αποφαίνεται για την πραγματικότητα και για το δέον με το κύρος που του προσδίδει όχι η επιχειρηματολογία του, αλλά κάποιος εξωτερικός συντελεστής. Ο δογματισμός έχει συνεπώς ανάγκη την εξουσία, διότι μόνο αυτή μπορεί να στηρίξει αποτελεσματικά το δόγμα, το οποίο χωρίς την τελευταία είναι ξεκάρφωτο και χωρίς αντίκρυσμα.

Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι μόνο στην πολιτική χρησιμεύει η ασάφεια της διαλεκτικής και μόνο πολιτικοί την καλλιεργούν. Ορισμένοι επιστήμονες τη δέχονται επίσης, όπως ο οικονομολόγος Nicholas Georgescu-Roegen, ο οποίος γράφει ότι πρέπει να δεχτούμε την ιδέα μιας διαλεκτικής ασάφειας που «διαχωρίζει μία διαλεκτική έννοια από μία άλλη».⁷³ Έτσι μπορεί κάτι να είναι «Α» και συγχρόνως «όχι Α». Αυτό κατά τον συγγραφέα στηρίζεται στις υποκειμενικές δυσκολίες που έχουμε στο να αποφασίσουμε αν κάτι ισχύει ή όχι.⁷⁴

72. Βλ. R. Bhaskar, «Contradiction» στο *Dictionary of Marxist Thought*, ό.π., σ. 93-94. Ο Bhaskar υποστηρίζει ότι υπάρχει εσωτερική αντίφαση σε ένα σύστημα ή σε μια δομή, όταν αυτό το σύστημα ή αυτή η δομή δεν μπορεί να λειτουργήσει με τον κανόνα Κ, αλλά με τον κανόνα Κ', ή ότι μια δράση Δ γεννά μια ανασταλτική αντί-δράση Δ'.

73. N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1976, σ. 46.

74. ό.π., σ. 14, 47.

Είναι ίσως δύσκολο για τον Macbeth να αποφασίσει αν αυτό που ατενίζει είναι πραγματικό ή φανταστικό μαχαίρι, λίγο πριν τη δολοφονία του Duncan. Αλλά, τελικά, μπορεί κανείς να διακρίνει μεταξύ πραγματικών και φανταστικών αντικειμένων χωρίς να αντλεί περιττά οντολογικά συμπεράσματα για αντικείμενα που υπάρχουν τάχα, όντας ανύπαρκτα. Η ψευδαίσθηση της κινούμενης εικόνας στον κινηματογράφο δεν μεταβάλλει σε διαλεκτικό ένα οποιοδήποτε φιλμ.

Βλέπουμε ότι τόσο στο μαρξιστικό στρατόπεδο ο Μάο, όσο και μεταξύ μη μαρξιστών όπου συγκαταλέγεται και ο Georgescu-Roegen, και ο οποίος θεωρεί ότι και ο δεύτερος νόμος της θερμοδυναμικής λειτουργεί «διαλεκτικά», υποστηρίζεται μέχρι τις μέρες μας κάποιο είδος διαλεκτικής της ύλης, κάπως αβασάνιστα και ανεξέταστα, χωρίς να συνειδητοποιείται ούτε ότι στη φύση δεν υπάρχουν πάντα και παντού πολικά αντίθετα ούτε ότι η ιδέα μιας διαλεκτικής λογικής είναι εντελώς αστήρικτη.

Γι' αυτόν το λόγο η κριτική του Popper στη διαλεκτική, γραμμένη το 1937 και δημοσιευμένη για πρώτη φορά το 1940, δεν έχει χάσει τίποτε από την επικαιρότητά της. Η σημασία της έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί διαμαρτυρία κατά του διανοητικού κλίματος που επιτρέπει την ευδοκίμηση της διαλεκτικής που εκτρέφει την ασάφεια και επιτρέπει την αποδοχή οποιασδήποτε, σχεδόν, πρότασης αρκεί να φέρει διαλεκτικό μανδύα.

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Popper συγκεντρώνει την κριτική του στον Hegel κατά πρώτο λόγο, και όχι τόσο στον Marx και τον Engels, ο οποίος είναι επηρεασμένος από τη Naturphilosophie του Hegel. Εντοπίζει το άτοπο της εγγελιανής διαλεκτικής στον παν-λογισμό του Hegel, δηλαδή την αναγωγή του κόσμου σε Λόγο, ο οποίος για να γίνει αντιληπτός χρειάζεται μία «Λογική» που είναι μία *οντολογία* και δεν έχει καμία σχέση με την κοινώς νοούμενη λογική. Από κει και πέρα όμως το σύστημα του Hegel είναι άτρωτο, διότι είναι μεταφυσικό. Η αναγωγή του κόσμου σε σκέψη, λέει ο Popper, είναι μία λανθασμένη λύση στο πρόβλημα του Kant: πώς μπορούμε να γνωρίζουμε ότι ο κόσμος είναι έτσι όπως τον αντιλαμβανόμαστε μέσα από την εμπειρία μας. Ο Kant, όπως είδαμε, δίνει λύση στο πρόβλημα αυτό υποστηρίζοντας ότι οι παραστάσεις μας είναι προεπεξεργασμένες από το νου. Ο Hegel, αντίθετα, λέει ότι ο κόσμος είναι εγγενής νους. Αλλά, όπως υποστηρίζει ο Popper, είναι μια εντελώς παράλογη θέση. Ένας δίσκος γραμμοφώνου δεν εκφράζει σωστά ένα μουσικό κομμάτι επειδή είναι τάχα «μουσικός» από τη φύση του ούτε η γλώσσα περιγράφει σωστά τον κόσμο επειδή ο κόσμος είναι «γλώσσα».⁷⁵

Στο σημείο αυτό η κριτική του Popper στον παν-λογισμό του Hegel δεν

75. K. R. Popper, *ό.π.*, σ. 329-330.

διαφέρει πολύ από την κριτική που ασκεί ο Marx στον Hegel. Και ο Popper και ο Marx δέχονται ότι οι κατηγορίες της σκέψης είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης δραστηριότητας και ότι με αυτές κρίνουμε τον κόσμο και προσαρμόζομαστε σ' αυτόν. Απορρίπτουν δηλαδή τον εγγεληνικό παν-λογισμό. Όσο για το σημείο που εντοπίζει ο Popper το λάθος του Hegel, που είναι ο παν-λογισμός του, η κριτική του συμπίπτει σε ορισμένα σημεία με την κριτική του L. Althusser στην εγγεληνική θεώρηση του κόσμου ως «εκφραστικής ολότητας» (*totalité expressive*).⁷⁶

Αν δεχτούμε την κριτική αυτή, τότε η «αντικειμενική» αυτο-παραγωγή των εννοιών στη διαλεκτική του Hegel δεν μπορεί να στηριχτεί σε τίποτα. Αν δηλαδή, όπως υποστηρίζει ο Popper —αλλά και ο Marx—, η σκέψη είναι μέρος της ανθρώπινης δραστηριότητας, και εμείς οι ίδιοι είμαστε οι δημιουργοί των εννοιών, μπορούμε και οφείλουμε να θεσπίσουμε κανόνες που θα εφαρμοστούν στη χρήση των εννοιών αυτών, εφόσον μ' αυτές επιζητούμε να εξηγήσουμε τα φαινόμενα. Οι κανόνες αυτοί είναι *λογικοί* και η ισχύς τους είναι καθολική. Υπάρχουν ορισμένοι *στοιχειώδεις* κανόνες της λογικής, όπως η αρχή της αντίφασης, η αρχή της ταυτότητας και η αρχή του διαχωρισμού (αρχή του *modus ponens*), χωρίς τους οποίους δεν μπορεί να λειτουργήσει καθόλου η ανθρώπινη σκέψη και ισχύουν σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης, όπως μαρτυρεί η σύγχρονη ανθρωπολογία από τον Evans-Pritchard κι έπειτα.⁷⁷

Η εφαρμογή των κανόνων αυτών μας επιτρέπει να επεξεργαστούμε τις παρατηρήσεις και τις σκέψεις μας και να αντλήσουμε ορισμένα έγκυρα συμπεράσματα: έγκυρα εφόσον υποβληθούν σε διυποκειμενικό έλεγχο και κριτική. Αυτό όμως είναι δυνατό μόνο όταν οι έννοιες που χρησιμοποιούμε διατυπώνουν σε προτάσεις ή θεωρίες. Το επιφώνημα, η ασυμπλήρωτη πρόταση, το ανέκφραστο «βίωμα», η εσωτερικευμένη εμπειρία δεν μπορούν να υποβληθούν σε τέτοιο έλεγχο.

Ο μόνος τρόπος που μπορεί να γίνει αυτό και να μας επιτρέψει να αναπτύξουμε τη γνώση μας είναι η μετατροπή των εννοιών σε συμπληρωμένες προτάσεις. Η ρευστότητα των υποκειμενικών μας σκέψεων δίνει έτσι τη θέση της σε ένα δομημένο επεξεργάσιμο υλικό. Αν, ως *προτάσεις*, οι σκέψεις αυτές περιέχουν αντιφάσεις, δεν έχουν καμία χρησιμότητα για τον επιστήμονα, εφόσον *οποιαδήποτε* πρόταση, όπως είδαμε, μπορεί να παραχθεί από δύο αντιφατικές μεταξύ τους προτάσεις. Από την αντιφατικότητα και τη ρευστότητα του άρθρου λόγου, των συγκεχυμένων υποκειμενικών παραστάσεων, ο άνθρωπος δημιουργεί τον αρθρωμένο λόγο. Οποιοδήποτε αίτημα καθιέρωσης

76. *Lire le Capital*, τ. 1, Maspero, Παρίσι 1966, σ. 17.

77. Βλ. Mary Douglas, *Evans-Pritchard*, Fontana, Λονδίνο 1986, σ. 31-38.

ενός «αντιφατικού» λόγου είναι με την έννοια αυτή μία οπισθοδρόμηση, μία *regressio* με τη φροϋδική έννοια της επιστροφής σε ένα προγενέστερο στάδιο της ανάπτυξης της ανθρώπινης προσωπικότητας.

Αυτή την έννοια έχει η κριτική του Porper: αποτελεί διαμαρτυρία κατά της οπισθοδρόμησης αυτής.

IV. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΑΠΟ ΤΟΝ L. COLLETTI

Η κριτική του Colletti πηγάζει πολύ μακρύτερα από μία απλή διαμαρτυρία. Βαθύς γνώστης του Marx και του Hegel καθώς και της σχέσης μεταξύ τους, ο Colletti ασκεί την καταλυτικότερη, ίσως, κριτική στη διαλεκτική, βασισμένος όχι μόνο σε κείμενα του Hegel και του Marx, αλλά και σε επεξεργασίες του Engels και του Λένιν.

Στην πρώτη του μελέτη για τη σχέση του μαρξισμού με τον Hegel ο Colletti προσπαθεί να περιορίσει το χώρο εφαρμοσιμότητας της διαλεκτικής στον τομέα της αλλοτρίωσης. Ο κόσμος που περιγράφει ο Marx στο *Κεφάλαιο* είναι ο κόσμος ανάποδα (*verkehrte Welt*), όπου ο άνθρωπος βλέπει «αντεστραμμένες» τις κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, τονίζει τη βλάβη που έκανε στην ανάπτυξη του μαρξισμού η αποδοχή της εγγελιανής διαλεκτικής υπό το πρόσχημα της «αναστροφής» της.

Ο μεγάλος υπεύθυνος είναι, βέβαια, ο Engels, ο οποίος παρασύρει και τον Λένιν στο να «δει» πράγματα στον Hegel που απλώς δεν υπάρχουν.

Ο Colletti δείχνει ότι δεν χρειαζόταν να γίνει «αναστροφή» της διαλεκτικής του Hegel για να φτάσει κανείς στη διαλεκτική της ύλης. Στο βαθμό που ο γερμανός φιλόσοφος αρνείται την ύπαρξη των πεπερασμένων αντικειμένων αφ' εαυτών, όπως εμφανίζονται στην εμπειρία μας, και τα θεωρεί υλοποιημένες εκφράσεις του Λόγου, η διαλεκτική της φύσης υπάρχει ήδη στην εγγελιανή φιλοσοφία. Το αποκλειστικό, πεπερασμένο αντικείμενο που έχω μπροστά μου δεν υπάρχει κατά τον Hegel. Υπάρχει ο Λόγος και ο «λογικός» συγκερασμός των αντιθέτων που συνιστούν την ολότητα. Μέσα από την ολότητα αυτή το αντικείμενο αποκτά νόημα και ύπαρξη.

Ο «πραγματικός» κόσμος εξαφανίζεται και το πεπερασμένο γίνεται άπειρο.⁷⁸ Άλλωστε ο ίδιος ο Hegel λέει στο δεύτερο βιβλίο της *Λογικής* του ότι το κάθε πράγμα είναι εγγενώς αντιφατικό. Η αντίφαση μέσα στα πράγματα που θέλει να ανακαλύψει ο Engels στη *Διαλεκτική της φύσης* δεν είναι αποτέ-

78. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, ό.π., σ. 183-184.

λεσμα της «αναστροφής» που επιχειρήσει να κάνει ο Marx της διαλεκτικής του Hegel. Υπάρχει στον ίδιο τον Hegel, τονίζει ο Lucio Colletti.

Θεωρεί μάλιστα ο Λένιν, λέει ο Colletti, ότι η αντίφαση είναι στοιχείο όχι ανωμαλίας αλλά αρχή αυτο-κίνησης: «Κάτι κινείται, όχι διότι είναι εδώ μια στιγμή και την άλλη αλλού, αλλά διότι μέσα σε τούτο το εδώ είναι και δεν είναι».⁷⁹ Στο ίδιο του το έργο ο Hegel γράφει ότι «η ταυτότητα είναι ορισμός του απλού, άμεσου, νεκρού όντος, ενώ η αντίφαση είναι ρίζα όλης της κίνησης και της ζωικότητας».⁸⁰

Όπως είναι γνωστό, ο Λένιν μελέτησε τη *Λογική* του Hegel, για την οποία μάλιστα έγραψε ότι χωρίς αυτήν δεν μπορεί κανείς να μελετήσει το *Κεφάλαιο* του Marx, και άφησε πίσω του τις σημειώσεις από την ανάγνωσή του αυτή. Στο τελευταίο αυτό χωρίο από τη *Λογική* του Hegel, ο Λένιν σημειώνει την επιδοκιμασία του γι' αυτά που γράφει ο Hegel και προσθέτει ότι ο ίδιος προσπαθεί να αναγκάσει «υλιστικά» τη *Λογική* του, κάνοντας αφαίρεση των θεϊτικών και ιδεαλιστικών στοιχείων που περιέχει, εφόσον, όπως λέει ο Λένιν, η φιλοσοφία του Hegel είναι *αντεστραμμένος υλισμός*.⁸¹

Εδώ ο L. Colletti εντοπίζει το λάθος του Λένιν.⁸² Στο σημείο εκείνο ο Hegel προσπαθεί να κάνει το αντίθετο από αυτό που επιδιώκει ο Λένιν, δηλαδή να στηρίζει την ιδέα μιας θεϊκής ύπαρξης, φορτίζοντας το πεπερασμένο με «απολυτότητα». Το πεπερασμένο είναι εγγενώς αντιφατικό, επειδή στο βάθος είναι μη Είναι, αλλά έδαφος ύπαρξης του Απόλυτου, που ως εκ τούτου έχει Είναι. Ο Λένιν, παρασυρμένος από τον Engels, παρερμηνεύει τον Hegel, που τον βλέπει ως υλιστή ακριβώς στο σημείο όπου ο ίδιος αρνείται την ύλη και προσπαθεί να στηρίξει την ιδέα της θεότητας.

Η όλη παρεξήγηση βρίσκεται στη φόμουλα του Marx που θέλει να εξαγάγει τον «ορθολογικό πυρήνα» του Hegel από το «μυστικιστικό κέλυφος». Αλλά πού εντοπίζονται αυτά; Ο L. Colletti, και εκεί έγκειται η μεγάλη του συμβολή, εντοπίζει ακριβώς το «μυστικιστικό κέλυφος» και τον «ορθολογικό πυρήνα».⁸³

Το «μυστικιστικό κέλυφος» είναι η υλοποίηση του Λόγου, αυτό που ονομάσαμε *παν-λογισμό* και που ανάγει την πραγματικότητα σε Λόγο. Ο «λογικός πυρήνας» είναι ο Λόγος ως ολότητα που περιλαμβάνει και την άρνηση του Όντος, επομένως και την αντίφαση. Αυτό σημαίνει ότι η *ολότητα* για τον Hegel είναι συγκεκριμένη και πραγματική, ενώ το *ατομικό αντικείμενο* είναι αφηρημένο. Το πεπερασμένο είναι ιδεατό, ενώ το άπειρο είναι πραγματι-

79. Αναφέρεται από τον Colletti, *ό.π.*, σ. 147.

80. Στο ίδιο, σ. 150.

81. Βλ. Β. Ι. Λένιν, *Άπαντα* (ρωσ. έκδ. 1973), τ. 29, σ. 33.

82. L. Colletti, *ό.π.*, σ. 189.

83. L. Colletti, *ό.π.*, σ. 210-211.

κό. Η «αντιστροφή» της διαλεκτικής του Hegel είναι, συνεπώς, αδύνατη, διότι το *συγκεκριμένο* (με τη δική μας έννοια, όχι του Hegel) δεν περιλαμβάνει και το μη Ον, επομένως δεν περιέχει αντιφάσεις. Αν γίνει η αντιστροφή, η αποτίναξη του «μυστικιστικού κελύφους» θα σημαίνει την κατάργηση της ίδιας της διαλεκτικής, εφόσον ο Hegel βασίζεται στη *λογική* ιδέα ότι ο Λόγος είναι μια ολότητα και συγχρόνως στη *μυστικιστική - χριστιανική* ιδέα της ενότητας Λόγου και πραγματικότητας. Η απόρριψη του παν-λογισμού του Hegel σημαίνει παλινρόθωση της λογικής αρχής της μη αντίφασης και επομένως απόρριψη της διαλεκτικής. Αλλιώς, όπως λέει ο Cassirer, μπορούμε διαπισθητικά, υποτίθεται, να εισέλθουμε στον παν-λογισμό του Hegel που δεν διαφέρει από τον αρχαίο κόσμο του μύθου, όπου ο πραγματικός κόσμος γίνεται νοητός μέσα από τη θεογνωσία εφόσον δεν είναι παρά προέκταση και δημιουργία του θεού.⁸⁴

Την κριτική του στη διαλεκτική ο L. Colletti την προεκτείνει αργότερα στο φημισμένο του άρθρο για τον μαρξισμό και τη διαλεκτική το 1975.⁸⁵ Εκεί ο Colletti απορρίπτει την ιδέα της «διαλεκτικής λογικής» τονίζοντας και τις προσπάθειες θεωρητικών στην Ανατολική Γερμανία, όπως του F. Linke και του W. Harich,⁸⁶ να ξεφύγουν από την έννοια της αντίφασης που είναι εγγενής στα αντικείμενα και αναφέρεται στην προτροπή, ιδίως του Linke, να γίνει μία επιστροφή στον Kant και στην έννοια της *υλικής αντίθεσης* που στην καντιανή ορολογία ονομάζεται *Realrepuganz*. Το ίδιο άλλωστε κάνει και ο Colletti στο άρθρο αυτό. Διατηρεί την καντιανή διάκριση ανάμεσα στη *Realrepuganz*, που δεν επιδέχεται αντίφαση (ohne Widerspruch) και αφορά πολιτικές αντιθέσεις και την *αντίφαση* (Widerspruch).⁸⁷ Σε μια οποιαδήποτε σχέση εναντιότητας (Gegenverhältnis), λέει ο Kant, όπου υπάρχει πολιτική αντίθεση (Realrepuganz), τα ενάντια είναι «θετικά» και πραγματικά.⁸⁸ Η *άρνηση* υπάρχει μεταξύ δύο αντιθέτων, όχι όμως με την έννοια της ανυπαρξίας. Δεν έχουμε αντικείμενα που να είναι αρνητικές οντότητες — αρνήσεις εν γένει.

Έτσι συγκρούσεις στη φύση και στην κοινωνία δεν υπονομεύουν αλλά επιβεβαιώνουν την αρχή της (μη) αντίφασης. Επομένως δεν είναι δυνατό να συνεπάγεται καμιά «διαλεκτική λογική» ή οποιοδήποτε φιλοσοφικό συμπέρασμα υπέρ της «διαλεκτικής της φύσης». Αλλιώς, προσθέτει ο L. Colletti,

84. Αναφέρεται από τον Colletti, *ό.π.*, σ. 270.

85. «Marxism and the dialectic», *New Left Review*, αρ. 93, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1975, σ. 3-29. Βλ. επίσης L. Colletti, *Tra marxismo e no*, Laterza, Μπάρι 1979, όπου αναπτύσσει τις ίδιες ιδέες.

86. L. Colletti, *ό.π.*, σ. 15, σημ. 33 και 34.

87. *ό.π.*, σ. 7.

88. *ό.π.*, σ. 8-9.

κάθε σύγκρουση μεταξύ τροχοφόρων θα αποτελούσε «μια καθημερινή επαλήθευση του διαλεκτικού υλισμού».⁸⁹

Η επιστροφή στην αρχή της μη αντίφασης είναι αναγκαία όταν έχουμε να κάνουμε με θεωρίες που έχουν αξιώσεις επιστημονικότητας. Αν θέλει να είναι επιστημονικός ο μαρξισμός, γράφει ο L. Colletti σε ένα άλλο του κείμενο, «πρέπει να ξεκαθαρίσει τους λογαριασμούς του με τη διαλεκτική».⁹⁰ Και προσθέτει ότι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο πρέπει να απελευθερωθεί από οποιαδήποτε τελεολογική αντίληψη, εφόσον είναι ασυμβίβαστη με την επιστημονική εξήγηση που ερευνά τα αίτια.⁹¹

Ο Colletti με αυτό το σκεπτικό κηρύσσει πραγματικό πόλεμο κατά της διαλεκτικής και δεν περιορίζεται, όπως ο Popper, στο να δείξει ότι οδηγεί σε παραλογισμούς ή αυθαιρεσίες. Ο Colletti αντιτίθεται και «ιδεολογικά» στη διαλεκτική, διότι τάσσεται κατά της *τελεολογικής σκέψης* που κρύβει μέσα της. Η επιστήμη έχει ανάγκη από τρόπους του σκέπτεσθαι που την προωθούν και η τελεολογική σκέψη είναι ασυμβίβαστη με τον τρόπο σκέψης που γέννησε την επιστήμη και που ταιριάζει μαζί της. Όλη η ιστορία του κλάδου γνώσης που εμείς γνωρίζουμε ως επιστήμη, γράφει ο John Passmore, αποτελεί έναν μακροχρόνιο αγώνα εναντίον του τελεολογικού τρόπου εξήγησης των φαινομένων που κυριάρχησε στη μεσαιωνική εποχή.⁹²

Η εγγεληνή διαλεκτική εντάσσεται σε ένα τελεολογικό-σωτηριολογικό μοντέλο σκέψης που επιζητεί να «πραγματοποιήσει την ιστορία μέσα στο Απόλυτο» παραμερίζοντας το περιστασιακό και το τυχαίο.⁹³

Ο Colletti αντιτίθεται έτσι σε μια ολόκληρη παράδοση του δυτικού μαρξισμού που βλέπει στη διαλεκτική και τον σχετικισμό το αντίβαρο στο δογματισμό και τον ντετερμινισμό του ανατολικού μαρξισμού. Η αντίληψη αυτή τονίζει περισσότερο τις *ρομαντικές* φιλοσοφικές καταβολές του Marx και του Engels και παραβλέπει —ή και αντιστρατεύεται— την *επιστημονική* τους διάσταση.

Ο ρομαντισμός αποτελεί μια προσπάθεια επαναφοράς στην ανθρωποκεντρική αντίληψη μιας θεοκρατούμενης αντίληψης της πραγματικότητας, που εναντιώνεται στη γαλιλαική αυτή προοπτική. Μετά τον Γαλιλαίο και τον Νεύτωνα σπάει η «παλιά συμμαχία», για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Jacques Monod,⁹⁴ που συνδυάζεται με την «ανιμιστική παράδοση» στην ανθρώπινη σκέψη, υπέρ της νέας συμμαχίας μεταξύ του εμπειρι-

89. *ό.π.*, σ. 11.

90. L. Colletti, *Tra marxismo e no*, Laterza, Μπάρι 1979, σ. 83.

91. *ό.π.*, σ. 91.

92. John Passmore, *Science and its Critics*, Duckworth, Λονδίνο 1978, σ. 11.

93. L. Colletti (1975), σ. 12 και (1979) σ. 148, 189.

94. J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Παρίσι 1970.

σμού και του ορθολογισμού που επιβάλλει ο επιστημονικός στοχασμός. Η ρομαντική σκέψη, που γεννά τον ιδεολογικό προσανατολισμό του πνεύματος, αποτελεί καταφανώς μία οπισθοδρόμηση στο παλιό ανιμιστικό κοσμοείδωλο της ερμητικής παράδοσης που αναβίωσαν οι μάγοι της Αναγέννησης και ο Giordano Bruno τον 16ο αιώνα, και που βλέπει τον κόσμο ως οργανικό σύνολο.⁹⁵ Με την έννοια αυτή, ο Marx και ο Engels, ακριβώς όπως και ο Hegel, εντάσσονται στο ρομαντικό-ανιμιστικό αυτό ρεύμα.

Τη σύνδεση αυτή μεταξύ του οργανικού-ανιμιστικού προτύπου σκέψης και του μαρξισμού δεν την αρνούνται —αντίθετα την τονίζουν— δυτικοί μαρξιστές όπως ο Jack Lindsay. Ο τελευταίος υποστηρίζει ότι ο Marx και ο Engels ακολουθούν την «οργανική» παράδοση που πηγάζει από τον Kepler και τον Giordano Bruno έως τη Naturphilosophie του Goethe, και όχι τη «μηχανιστική» παράδοση που πηγάζει από τον Γαλιλαίο στον Νεύτωνα.⁹⁶ Η παράδοση για την οποία μιλάει ο Lindsay αντιστοιχεί στην παλιά ιδέα των αληθινών που βλέπουν στη φύση ένα οργανικό σύνολο που αναπτύσσεται μέσα από μια δική του αυτοδυναμική. Κατά τον Lindsay, ο Marx χρησιμοποιεί ακριβώς αυτό το μοντέλο για να εξηγήσει τη σχέση μεταξύ ανταλλαγής και παραγωγής των προϊόντων που σχηματίζουν ένα οργανικό σύνολο.⁹⁷

Μέσα από αυτήν την οπτική γωνία η κίνηση θεωρείται *ποιοτική αλλαγή* με την έννοια που το δέχεται ο αριστοτελισμός του Μεσαίωνα, με την *potentia* και τη φυσική της έκφραση που είναι το *impetus*, ενσωματωμένα στα κινούμενα.

Αλλά από τον Γαλιλαίο κι έπειτα έχουμε εντελώς διαφορετική αντίληψη της κίνησης, η οποία είναι καθαρά *ποσοτική*. Η ταχύτητα είναι μετρήσιμη, με παράμετρο το χρόνο και την απόσταση.⁹⁸ Η κίνηση είναι μία *κατάσταση*, και όχι ένα γίνεσθαι, ακριβώς όπως είναι η *αδράνεια*.⁹⁹

Αυτή η γαλιλαϊκή προοπτική μας οδηγεί σ' αυτό που ο αμερικανός ιστορικός της επιστήμης Gillispie ονομάζει «άκρη της αντικειμενικότητας», που ατενίζει ψυχρά και αντικειμενικά τη φύση και όχι οργανικά και ανθρωποκεντρικά, σύμφωνα με το πρότυπο της παλιάς ανιμιστικής παράδοσης. Το ζήτημα είναι, βέβαια, γιατί δεν υπερισχύει οριστικά η νέα και δεν εξαφανίζεται για πάντα η παλιά. Το πρόβλημα αυτό της επιβίωσης της «παλιάς συμμαχίας», κατά την έκφραση του Monod, με το θεοκρατικό μοντέλο σκέψης με το

95. Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1964, σ. 240-246.

96. J. Lindsay, *The Crisis in Marxism*, Moonraker Press, Λονδίνο 1981, σ. 118.

97. J. Lindsay, *ό.π.*, σ. 118. Βλ. K. Marx, *Das Kapital*, I, στο Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Βερολίνο 1983, τ. 23, σ. 127.

98. Βλ. G. Gillispie, *The Edge of Objectivity*, Princeton 1958, σ. 42.

99. Gillispie, *ό.π.*, σ. 45, L. Colletti (1979), σ. 8-9.

οποίο συνυφαίνεται, συνδέεται, όπως τονίζει ο L. Colletti σε ένα πρόσφατο έργο του,¹⁰⁰ με αυτό που ο S. Freud ονομάζει «δυσφορία του πολιτισμού» (*Das Unbehagen in der Kultur*) και στο οποίο ο H. Marcuse δίνει μία «ιδεολογική» ερμηνεία.¹⁰¹ Είναι φυσικό το πέρασμα από την κλειστή οργάνωση της κοινότητας στην ανοιχτή οργάνωση της κοινωνίας, με όλα όσα αυτό συνεπάγεται στο επίπεδο των θεσμών, των ιδεών και των παραδόσεων του ανθρώπου, να επιφέρει μια νοσταλγία για το παρελθόν που συνδέεται με τη θλιπτή που προσέφερε ο μαγεμένος κόσμος της κλειστής κοινότητας. Το «ξεμάγεμα» φέρνει απελευθέρωση και συγχρόνως απογοήτευση που είναι και το νόημα —στην κυριολεξία— της *Entzauberung* του Max Weber. Ο ρομαντισμός είναι, από πολλές πλευρές, η έκφραση αντίθεσης σ' αυτήν την *Entzauberung* — από την αποκήρυξη της βιομηχανίας από τον William Blake (που έγραφε για τους «μαύρους, σατανικούς μύλους») έως τη μαρκουζιανή κριτική της σύγχρονης κοινωνίας και του «καταπιεστικού» ορθολογισμού της. Η «δυσφορία του πολιτισμού» μας συνδέεται με την εξαφάνιση της αθωότητας— συγχρόνως όμως και με την αντίσταση του σύγχρονου ανθρώπου στο αναγκαίο «ξεμάγεμα» του κόσμου που συνεπάγεται μια «ορθολογική δοκιμασία»: την κάλυψη ενός αδιάφορου και ψυχρού σύμπαντος όπου η ανθρώπινη παρουσία σ' αυτό είναι ένα τυχαίο και μη ουσιαστικό γεγονός.¹⁰² Η ερμηνεία του Marcuse και των άλλων «διαλεκτικών» είναι κατά τον L. Colletti συνυφασμένη με τη ρομαντική αντίδραση στην *Entzauberung*, με την εμφάνιση του *homo ideologicus* στον αιώνα μας, ιδίως τα τελευταία χρόνια¹⁰³ που επιστρέφει στο πρότυπο της «παλιάς παράδοσης». Η *παλινδρομία* αυτή είναι αντικείμενο δριμύτατης κριτικής του L. Colletti και στο σημείο αυτό, όπως και σε πολλά άλλα, συμπίπτει με το πνεύμα του Karl Popper.¹⁰⁴

100. *Tramonto dell' ideologia*. Laterza, Μπάρι 1981, γαλλική μετάφραση *Le declin du marxisme*. PUF. Παρίσι 1984, σ. 44.

101. Marcuse, *Eros and Civilization* (1955), Sphere Book, Λονδίνο 1969. Μέσα από την κριτική του πολιτισμού (της δυτικής κοινωνίας) ο Marcuse, κατά τον Colletti, αναστρέφει την ανάλυση του Freud, ο οποίος θεωρεί ότι η καταπίεση ορισμένων ορμών είναι συνυφασμένη με τον πολιτισμό και επομένως αναγκαία, ενώ ο Marcuse ζητάει την αντικατάσταση της «καταπιεστικής λογικότητας» της βιομηχανικής κοινωνίας με την ποιητική φαντασία που συνδέεται με το pleasure principle (αρχή της ηδονής) του Freud. Βλ. Marcuse, *ό.π.*, σ. 30 κ.ε. και L. Colletti (1984), *ό.π.*, σ. 32 κ.ε.

102. Όπως τονίζουν ο G. Gillispie και ο J. Monod.

103. L. Colletti (1984), *ό.π.*, σ. 45.

104. Στο ίδιο, σ. 112.

Όπως είδαμε, παρά τις καταλυτικές κριτικές του Popper και του Colletti, αλλά και πολλών άλλων, η διαλεκτική εξακολουθεί να είναι άρθρο πίστης του μαρξισμού — τόσο του ανατολικού όσο και του δυτικού. Ούτε η μεγάλη συζήτηση με αφορμή το «ρεβιζιονισμό» του Bernstein στα τέλη του περασμένου αιώνα ούτε οι μετέπειτα κριτικές μπόρεσαν να την εκθρονίσουν. Και όμως, ο μαρξισμός ως επιστήμη, δηλαδή ως προσπάθεια εξήγησης του πραγματικού, δεν χρωστάει τίποτα στη διαλεκτική. Ούτε οι τόσο ενδιαφέρουσες αναζητήσεις των άγγλων και αμερικανών μαρξιστών της λεγόμενης «αναλυτικής» σχολής του μαρξισμού όπως του R. Miller¹⁰⁵ και του G. A. Cohen¹⁰⁶ χρησιμοποιείται η διαλεκτική — ο τελευταίος μάλιστα την αποκηρύσσει όπως είδαμε. Αλλά στη μεγάλη τους πλειονότητα οι σύγχρονοι μαρξιστές, όπως και οι παλιότεροι, δέχονται τη μαρξιστική διαλεκτική παρά τις αδυναμίες της και τα άτοπα στα οποία οδηγεί.

Πώς εξηγείται αυτή η εμμονή του μαρξισμού στη διαλεκτική; Ώς ένα σημείο, ίσως, να εξηγείται από τις ανοσοποιητικές δυνατότητες ή από την αυταπάτη ότι προσφέρει ένα *γνωστικό πλεονέκτημα* στον οπαδό της: ο ίδιος ο Roy Edgley, στο άρθρο του για τη φιλοσοφία του μαρξισμού στο Λεξικό Μαρξιστικής Σκέψης, αναφέρεται ρητά σ' αυτό το πλεονέκτημα.¹⁰⁷ Η ίδια η ασάφεια της αρχής της διαλεκτικής «βλοεύει» τους χειριστές της.

Αυτά όμως είναι αθέμιτα και ανομολόγητα, ως επί το πλείστον, «πλεονεκτήματα» της διαλεκτικής. Νομίζω όμως ότι υπάρχει επιπροσθέτως ένα μπλοκάρισμα στη μαρξιστική σκέψη όσον αφορά τη διαλεκτική στο αδύνατο σημείο που εντόπισε ο Colletti και που αφορά τη σύγχυση αντίθεσης και αντίφασης. Αυτό γίνεται όσον αφορά την *ιδεολογία*, όπου η σύγχυση αυτή παραμορφώνει εντελώς την πραγματικότητα την οποία προσπαθεί να εξηγήσει. Ο λόγος είναι ο ακόλουθος.

Επειδή οι ταξικές συγκρούσεις παίρνουν ιδεολογικό χαρακτήρα, η σύγκρουση μεταξύ αντίπαλων ιδεολογιών παίρνει έναν φαινομενικά αντιφατικό χαρακτήρα. Έτσι η πάλη μεταξύ τάξης Α και τάξης Β είναι *συγκρούσεις αντιθέτων* (εφόσον αντιτίθενται η μία στην άλλη) τόσο όσο και οι αντίστοιχες *ιδεολογίες* Α και Β. Με τη διαφορά ότι οι ιδεολογίες αποτελούν δογματικές κρυσταλλώσεις διαφόρων στοιχείων που συναποτελούν διακρίσιμες ενότητες. Έξω από αυτές τις ενότητες τα στοιχεία $\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3$ κλπ. που συναποτελούν την ιδεολογία Α δεν είναι αναγκαία ασυμβίβαστα με τα στοιχεία $\beta_1, \beta_2,$

105. *Analyzing Marx*, Princeton University Press, 1984.

106. *Karl Marx's Theory of History* (1978), Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1984.

107. *A Dictionary of Marxist Thought*, ό.π., σ. 373.

β_3 κλπ. που αντιστοιχούν στη Β. Είναι δυνατή η συνύπαρξη των στοιχείων $\alpha_1, \beta_2, \alpha_3$, παραδείγματος χάρη. Αλλά οι δεσπόζουσες ιδεολογίες απαγορεύουν τέτοιους συνδυασμούς κηρύσσοντας τα στοιχεία α και β ως *ιδεολογικά ασυμβίβαστα*: επειδή, ακριβώς, μέσω της ιδεολογίας, προσλαμβάνουμε ορισμένα δεδομένα σε συνδυασμό με αισθητικά και πολιτικά «συγγενείς» παραστάσεις, οδηγούμαστε εσφαλμένα, ορισμένες φορές, στην εντύπωση ότι οι *δεσμοί συγγενείας* μεταξύ ιδεών ισοδυναμούν με λογικά συνδετικά ή ότι το αναγκαία *ιδεολογικό* ασυμβίβαστο είναι συγχρόνως —και αναγκαία— *λογικό* ασυμβίβαστο.

Σ' αυτό συνίσταται η *ρητορική δύναμη* της ιδεολογίας: οι λέξεις, τα σύμβολα κλπ. αποκτούν μία δύναμη βασισμένη στο βίωμα —ψυχολογικό, πολιτιστικό, ιστορικό— και όχι στη λογική σύνδεση εννοιών με κριτήριο την αλήθεια. Η συνειρμική σύνδεση μπορεί να είναι λογικά αθέμιτη και ως τέτοια απορρίπτεται από τον επιστήμονα, ενώ υιοθετείται, συχνά ασμένως, από τον στιχοπλόκο και τον ρήτορα, τον ιδεολόγο και τον πολιτικό.

Όταν λέμε ότι δύο ιδέες «συγγενεύουν», ενώ η συγγενεία τους δεν είναι λογική, αν δεν περιέχεται η μία στην άλλη ή δεν συνεπάγεται η μία την άλλη, η πρότασή μας στερείται αυστηρά λογικού νοήματος, εκτός αν υπάρχει προγενέστερη «τοπολογική σύμβαση» για την «εγγύτητα» της συμφωνίας. Έτσι, η πρόταση Α: «Το γεγονός X_1 θα προηγηθεί (προηγήθηκε) κατά 60 λεπτά του γεγονότος X_2 » μπορεί να θεωρηθεί «συγγενής» με την πρόταση Β: «Το γεγονός X_1 θα προηγηθεί (προηγήθηκε) κατά 59 λεπτά του γεγονότος X_2 », εφόσον —και μόνο εφόσον— στην πρόβλεψη (μετάβλεψη) που περιέχεται στην Α και τη Β το «παίξιμο» ενός λεπτού θεωρείται μέσα στα όρια ανοχής πλάνης. Επομένως η Α είναι, με την έννοια αυτή, *πραγματολογικά* κοντά (συγγενής) στη Β, ενώ τα *νοήματά* τους είναι σαφώς διαφορετικά, και η συγγενεία τους ανατρέπεται αν αλλάξουμε ριζικά τη διαφορά ανάμεσα στις αριθμητικές τιμές στις οποίες αναφέρονται.

Αυτό δεν ισχύει στον κόσμο της ιδεολογίας. Εκεί η «συγγενεία» ιδεών σχηματίζεται συνειρμικά — μέσα από το πλέγμα ιδεών που έχουμε συνηθίσει ή που πιεζόμαστε ιδεολογικά να συνδέσουμε με μία ορισμένη ιδέα, επειδή οι *φορείς* τους, για λόγους ιστορικά και πολιτικά κατανοητούς λογικά, ωστόσο περιστασιακούς, συνδέουν το ένα με το άλλο. Δεν είναι *λογικά* οξύμωρο να είναι κανείς ρατσιστής και κομμουνιστής, είναι όμως ιστορικά ξένο —αν και όχι εντελώς— προς τις παραδόσεις του ευρωπαϊκού κομμουνισμού. Το βάρος της ιδεολογίας στις προσλαμβάνουσες παραστάσεις μας μας εξαναγκάζει —ίσως εξαπατώντας μας— να βλέπουμε τον αντιρατσισμό ως «λογικό» συνακόλουθο του κομμουνισμού.

Αυτό γίνεται διότι η ιδεολογία κρυσταλλώνει πλέγματα ιδεών που τα παίρνει κανείς σε «δέσμες» ή δεν τα παίρνει καθόλου. Αυτό δεν σημαίνει ότι

οι ιδέες που περιέχονται σε κάθε ιδεολογική δέσμη συνδέονται με λογικά συνδετικά μεταξύ τους — ούτε όμως και ότι είναι ασυμβίβαστες η μία με την άλλη.

Για να καταστεί αυτό σαφές, θα δώσω ένα παράδειγμα με βάση την υπόθεση Alfred Dreyfus που είχε διαιρέσει πολιτικά τη Γαλλία στα δύο από το 1899 μέχρι την αποκατάσταση του λοχαγού Dreyfus το 1906. Οι οπαδοί του Dreyfus πίστευαν το 1899 ότι ο εβραϊκής καταγωγής λοχαγός ήταν αθώος και θύμα σκευωρίας ορισμένων ασυνείδητων στρατιωτών και ότι έπρεπε να γίνει αναθεώρηση της δίκης του. Η στρατιωτική δικαιοσύνη, πίστευαν, μπορεί να κάνει λάθη όταν οι καταθέσεις ορισμένων στρατιωτικών είναι ανεπιβεβαιωμένες και όταν το μέλημα των στρατιωτικών δικαστών δεν είναι η ανακάλυψη της αλήθειας αλλά η συγκάλυψη των γεγονότων που μπορούν να μειώσουν το κύρος της Γαλλίας και του στρατού της. Από την άλλη μεριά, οι εχθροί του Dreyfus ήσαν κατά το πλείστον αντισημίτες που πίστευαν ότι ο Dreyfus ήταν έτσι κι αλλιώς προδότης και μη γνήσιος Γάλλος πατριώτης, αλλά και ότι η διαμφισβήτηση του κύρους της στρατιωτικής δικαιοσύνης ισοδυναμούσε με υπονόμευση του κύρους τους στρατού του έθνους.

Αν διατυπώσουμε «διαγραμματικά» τις δύο θέσεις, η αντίθεση μεταξύ οπαδών του Dreyfus (A) και των εχθρών του (B) θα πάρει την εξής μορφή:

A	B
1. Ο Dreyfus είναι αθώος.	1. Ο Dreyfus είναι ένοχος.
2. Τα στρατιωτικά δικαστήρια μπορούν να πλανηθούν.	2. Τα στρατιωτικά δικαστήρια δεν μπορούν να πλανηθούν.
3. Υπάρχει συγκεκριμένη δικαστική πλάνη όσον αφορά τον Dreyfus στην οποία υπέπεσε το στρατιωτικό δικαστήριο.	3. Σε καμία δικαστική πλάνη δεν υπέπεσε το στρατιωτικό δικαστήριο που δίκασε τον Dreyfus.
4. Δεν πρέπει να θυσιάζονται αθώα άτομα στο βωμό της εθνικής ασφάλειας και τιμής.	4. Αν είναι αναγκαίο για την ασφάλεια και την τιμή της πατρίδας, πρέπει να θυσιάζονται τα άτομα, ακόμη και αν είναι αθώα.
5. Το κράτος δεν πρέπει να καλύπτει το σφάλμα, όταν αυτό διαπράττει αδικίες.	5. Το κράτος πρέπει να καλύπτει το σφάλμα, ακόμα και όταν αυτό διαπράττει αδικίες.

Κάθε πρόταση στη στήλη A έχει και μία αριθμητική της αντίστοιχη στη στήλη B που αντιφάσκει μ' αυτήν. Αντίθετα, η σειρά A₁-A₅ και η σειρά B₁-B₅ δεν αποτελείται από προτάσεις που αντιφάσκουν μεταξύ τους ούτε όμως συνεπάγονται αναγκαία η μία την άλλη, π.χ. η A₂ δεν συνεπάγεται την A₄ και

η B_1 δεν συνεπάγεται τη B_2 . Επομένως, δεν μεταφέρεται παραγωγικά η αντίφαση A_1/B_1 στο A_2/B_2 : οι αντιφατικές μεταξύ τους προτάσεις A_1/B_1 , A_2/B_2 κλπ. δέν συνιστούν ολική αντίφαση μεταξύ του συνόλου των προτάσεων Α και του συνόλου των προτάσεων Β. Αυτήν όμως την εντύπωση μας δίνει η ιδεολογία: η σύγκρουση μεταξύ Α και Β είναι συγχρόνως αντίφαση μεταξύ τους.

Σε μια πολιτικά φορτισμένη ατμόσφαιρα, όπως στη Γαλλία της εποχής εκείνης, ο ιδεολογικά σκεπτόμενος άνθρωπος βλέπει *εσφαλμένα*: α) τη σειρά A_1-A_2/B_1-B_2 ως παραγωγικά συνδεδεμένη — όπου η λογική σύνδεση είναι αναγκαία και β) την αντίφαση μεταξύ των προτάσεων Α και Β ως αντίφαση *en bloc*, δηλαδή θεωρεί λογικό και όχι απλώς ιδεολογικό ασυμβίβαστο μεταξύ οποιασδήποτε πρότασης Α και οποιασδήποτε Β. Αυτό όμως είναι εσφαλμένο, εφόσον, π.χ., η A_2 είναι συμβιβάσιμη με τη B_1 , πράγμα που δεν είναι ορατό κάτω από συνθήκες ιδεολογικής μονοκρατορίας. Αυτό συμβαίνει διότι η ιδεολογία μέσα από τα «ειδωλά» της δημιουργεί αυταπάτες.

Η «συγγένεια» μεταξύ των προτάσεων A_1-A_2 (και αντίστοιχα B_1-B_2) θεμελιώνεται όχι μέσα από λογική σύνδεση αλλά απεικονιστική συσχέτιση που διαμεσολαβείται από βιώματα, σύμβολα, απεικονίσεις πάσης φύσεως. Και κυρίαρχο μορφοποιητικό ρόλο στις απεικονιστικές αυτές συσχετίσεις παίζει η *ιδεολογία*, η οποία διαμορφώνεται και υποστηρίζεται από διανοούμενους κατά κύριο λόγο. Το ερώτημα είναι κατά πόσον ο ρόλος αυτός του διανοούμενου συμβιβάζεται με τον *κριτικό* ρόλο που καλείται να παίξει ο τελευταίος στη σύγχρονη εποχή.

Ο ρόλος του διανοούμενου-μάγου στην προεπιστημονική εποχή ήταν η διακίνηση υλικών δυνάμεων μέσα από το χειρισμό «απεικονίσεων» ουράνιων δυνάμεων με «μαγικά» αντικείμενα. Αυτόν ακριβώς το ρόλο θέλει να παίζει σήμερα ο διανοούμενος-ιδεολόγος. Ο *κριτικός* διανοούμενος είναι αυτός που σπάει τα ιδεολογικά πλαίσια, απελευθερώνοντας τις ιδέες από τις ιδεολογικές κρυσταλλώσεις όπου εγκλωβίζονται. Ο ρόλος του, με την έννοια αυτή, είναι απελευθερωτικός. Αντίθετα, ο *ιδεολόγος*-διανοούμενος παίζει ρόλο αρνητικό, εφόσον η ιδεολογική του δραστηριότητα θέτει φραγμούς στην επικοινωνία, ανάγοντας τα πάντα σε θέματα πολιτικής σύγκρουσης και ιδεολογικής αντιπαλότητας. Η διαλεκτική, στην περίπτωση αυτή, τροφοδοτεί τη «λογοποίηση» της ιδεολογικής αντιπαλότητας. Η παραίτηση από τη διαλεκτική αφαιρεί από το υποκείμενο κοινωνικής δράσης τη δυνατότητα να ενώσει *en bloc* (συγκροτηματικά) την ιδεολογία και τις κοινωνικές σχέσεις και να παρουσιάζει σε κάθε στιγμή τις συγκρούσεις ως τις σημαντικότερες δυνατές, εφόσον, ιδωμένες υπό το πρίσμα της διαλεκτικής, η σύγκρουση και η αντίθεση ανάγονται πάντα σε «αντίφαση».

Αν ο σημερινός διανοούμενος εξακολουθεί να βλέπει το ρόλο του ως

«στρατιώτη της ιστορίας», τότε θα ενισχύσει την τάση ιδεολογικοποίησης των πάντων και θα εμμείνει, βέβαια, στη διαλεκτική.

Αν όμως θεωρεί την αλήθεια ρυθμιστική αρχή, σε μια κοινωνία όπου εξασφαλίζεται αυτό που ο Habermas ονομάζει «επικοινωνιακή δραστηριότητα» (kommunikatives Handeln), τότε γι' αυτόν η εγκατάλειψη της διαλεκτικής είναι τόσο αναγκαία, όσο η απαλλαγή από όλες τις μορφές σκέψης που ιδεολογικοποιούν το σύνολο των εννοιών εγκλωβίζοντας τις τελευταίες σε προκαθορισμένες μήτρες και παραλύοντας την ανάπτυξη της γνώσης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adjukiewicz (1975), *The Scientific World Perspective and Others Essays*, Dordrecht, Reidel.
- Albert H. (1967), *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, Luchterhand, Neuwied und Berlin.
- Althusser Louis (1966), *Lire le Capital*, Maspero, Παρίσι, 2 τόμοι.
- Bhaskar R. (1985), «Contradiction» στο T. Bottomore (επιμ.).
- Bottomore Tom με τη συνεργασία των L. Harris, V. G. Kiernan και R. Miliband, *A Dictionary of Marxist Thought*, Blakwell, Οξφόρδη 1985.
- Bunge Mario (1981), *Scientific Materialism*, Dordrecht, Reidel.
- Cassirer E. (1951), *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, Νέα Υόρκη, αγγλική μετάφραση του *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932.
- Χριστοδουλίδης Π., «Έχει η διαλεκτική θέση στην επιστήμη;», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, Μάιος 1985, σ. 146-161.
- Cohen G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History*, Oxford University Press, Οξφόρδη.
- Colletti L. (1969), *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Μπάρι, 2 τόμοι.
- , (Σεπτ-Οκτ. 1975), «Marxism and the Dialectic», *New Left Review*, αρ. 93, σ. 3-29.
- , (1979), *Tra marxismo e no*, Laterza, Μπάρι.
- , (1986), *Tramonto dell' ideologia*, Laterza, Μπάρι.
- Coulter J. (1971), «Marxism and the Engels», *Socialist Register*, 1971, Merlin Press, Λονδίνο, σ. 129-156.
- Della Volpe Galvano (1969), *Logica come scienza positiva*, Editori Riuniti, Ρώμη.
- Descartes René (1953), *Oeuvres et lettres*, Pléiade (Gallimard), Παρίσι.
- Douglas Mary (1980), «Evans-Pritchard», Fontana, Λονδίνο.
- Flew Antony (1984), *Darwinian Evolution*, Paladin Books, Λονδίνο.
- Georgescu-Roegen N. (1976), *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard U. P. Cambridge, Mass.
- Gillispie C. C. (1958), *The Edge of Objectivity*, Princeton University Press, Πρίνσετον.
- Gramsci Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, 4 τόμοι, κριτική έκδοση με επιμέλεια του Valentino Gerratana, Einaudi, Τορίνο.
- Hegel GWF. (1976), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη.
- Heilbrunner R., *Marxism: For and Against*, W. W. Norton, Νέα Υόρκη.
- Hook Sidney (1976), *From Marx to Hegel* (1950), Ann Arbor, Μίσιγκαν.
- Kant I. (1956), *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Felix Meiner Verlag, Αμβούργο.
- Kolakowski Leszek (1981), *Main Currents of Marxism*, 3 τόμοι, Oxford University Press, Οξφόρδη.
- Laclau Ernesto (1977), *Politics and Ideology*, New Left Books, Λονδίνο.

- Lenin V. I. (1973), *Polnoe Sobranie Sochinenii* ('Απαντα), Μόσχα.
- Lindsay Jack (1981), *The Crisis in Marxism*, Moonraker Press, Λονδίνο.
- Mao Tse Toung (1967), *Oeuvres Choisies*, 3 τόμοι, Πεκίνο.
- Marcuse H. (1969), *Eros and Civilization* (1955), Sphere Books, Λονδίνο.
- Marx Karl και Engels Friedrich (1978-83), *Werke* (MEW), 35 τόμοι και παραρτήματα, Dierz Verlag, Βερολίνο.
- Merquior J. G. (1986), *Western Marxism*, Paladin Books, Λονδίνο.
- Miller R. (1984), *Analyzing Marx*, Princeton University Press, Πρίνστον.
- Monod Jacques (1970), *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Παρίσι.
- Passmore John (1978), *Science and its Critics*, Duckworth, Λονδίνο.
- Plamenatz John (1963), *Man and Society*, 2 τόμοι, Longman, Νέα Υόρκη.
- Plant R. (1973), *Hegel*, Allen and Unwin, Λονδίνο.
- Popper K. R. (1940), *What is Dialectic?*, Mind N. S. 49, αναδημοσίευση στο Popper (1963), σ. 312-335.
- , (1963), *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.
- Russell Bertrand (1956), *Portraits from Memory*, Allen and Unwin, Λονδίνο.
- Schlesinger Rudolf (1950), *Marx, his Time and Ours*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.
- Seve Lucien (1980), *Une introduction à la philosophie marxiste*, Editions Sociales, Παρίσι.
- White Morton (1955), *The age of Analysis*, Mentor Books, Νέα Υόρκη.
- Yates Frances (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο.