

# HEGEL, MARX, ADORNO: ΔΟΚΙΜΕΣ ΜΙΑΣ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ ΣΤΟ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟ ΣΚΕΠΤΕΣΘΑΙ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΝΤΗΣ

*Στους Δ. Μαρκή και Κ. Ψυχopaίδη*

## ΜΕ ΤΟΝ MARX ΚΑΙ ΣΥΝΑΜΑ ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΟΝ MARX

Οι κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες είναι σήμερα περισσότερο από ποτέ δυσοίωνες για την ανάπτυξη ενός θέματος, όπως η εισαγωγή στο διαλεκτικό σκέπτεσθαι. Ολόκληρος ο πλανήτης στενάζει υπό την εξάπλωση της άδικης, άνισης και καθολικής ανταλλαγής. Ιστορικά δεν είναι κάτι το απόλυτα νέο, απλώς σήμερα οι νέες τεχνολογίες δίνουν τη δυνατότητα στο παγκόσμιο Κεφάλαιο να επιχειρήσει την ολοκληρωτική του κυριαρχία σε πλανητικό επίπεδο, επιβάλλοντας παντού τους δήθεν αδήριτους φυσικούς νόμους του. Και οι τελευταίοι θύλακες αντίστασης φαίνεται να έχουν υποταχθεί, η παγκοσμιοποίηση έγινε η μαγική λέξη που λύνει τα πάντα ή στην οποία καθελώνονται οι πάντες. Οι εκάστοτε εξαγγελίες, όπως για παράδειγμα του τέλους της ιστορίας, της εμφάνισης του ολοκληρωτικά ψηφιακού ανθρώπου, η δήθεν ουδέτερη και παγκυρίαρχη κοινωνία της πληροφορίας, τα κάθε λογής ιδεολογήματα που κυκλοφορούν στη νεοφιλελεύθερη αγορά, δεν λαμβάνουν υπόψη τους ότι η ίδια η πραγματικότητα είναι εν εαυτώ ανταγωνιστική, ότι αυτή εμπεριέχει το νέο ως δυνατότητα μέσα της (η στιγμή του μήπω-είναι) και επομένως αργά ή γρήγορα θα εμφανισθούν δυνάμεις αντίστασης και ανατροπής της νέας ανελεύθερης κοινωνικής τάξης, η οποία έγινε η «δεύτερη φύση» της ανθρώπινης κοινωνίας.

Μεγάλο μέρος της ευθύνης για τη σημερινή ηττοπάθεια ανήκει στα καθεστώτα του «ανύπαρκτου σοσιαλισμού» (Ritsert 1997, 151) στη μετατροπή της κριτικής της πολιτικής οικονομίας στο αντίθετό της, σε αναγκαία ψευδή συνείδηση, σε ιδεολογία. Μέσω της μετατροπής της σε ιδεολογία αυτή δεν στρεβλώθηκε απλώς, αλλά ευνουχίστηκε. Στη Δύση μάλιστα πολλοί στην αντιπαράθεσή τους με τη μαρξική θεωρία δεν αντιμετώπισαν πολύ μεγάλες δυσκολίες, καθώς ταύτισαν την πολιτική κριτική που άσκησαν στα ανελεύθερα καθεστώτα του «ανύπαρκτου σοσιαλισμού» με την κριτική στην ίδια τη θεωρία του Marx. Έτσι εκείνα τα δυναμικά στοιχεία της θεωρίας του, όπως για παράδειγμα η έννοια της φύσης, η έννοια της ουτοπίας, ή η ίδια η έννοια της διαλεκτικής (πρβλ. Rantis 2004, 98-128), τα οποία χρειαζόνταν ειτενή μελέτη, διότι ήταν από τη φύση τους διαφορούμενα, και επομένως σκοτεινά, παρέμειναν στο σκοτάδι, ή διαδραμάτισαν ένα δευτερεύοντα ρόλο ακόμη και σε πρωτοποριακούς κριτικούς της μαρξικής θεωρίας (πρβλ. *Παρέμβαση στον Καστοριάδη*).

Σήμερα είναι γεγονός το εξής παράδοξο: Αφενός, η θεωρία του Marx δεν μπορεί να δώσει πλήρη απάντηση στο σύνολο των ζητημάτων της ολοένα και πιο ανορθολογικής κοινωνίας του 21ου αιώνα, και, αφετέρου, είναι περισσότερο από κάθε άλλη φορά αισθητή η έλλειψη μιας εναλλακτικής αντικειμενικής θεωρίας της κοινωνίας, η οποία έχει ως πυρήνα της την αντικειμενική θεωρία της αξίας (πρβλ. Adorno, GS 8, 360). Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να προχωρήσουμε με τον Marx και συνάμα ενάντια στον Marx, ακόμη και αν αυτό θεωρείται για πολλούς από τους Έλληνες στοχαστές όχι απλώς ξεπερασμένο εγχείρημα, αλλά προπάντων ύποπτο. Η διακήρυξη της αλληλεγγύης των Horkheimer και Adorno στον Marx, στις περιφημες συζητήσεις τους που προηγήθηκαν και προετοίμασαν το κορυφαίο έργο της φιλοσοφίας του 20ού αιώνα, τη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*,<sup>1</sup> είναι περισσότερο από ποτέ επίκαιρη: «Όλοι λένε ότι δήθεν ο μαρξισμός ξόφλησε. Σ' αυτό απαντάμε: Όχι δεν ξόφλησε, το ζήτημα είναι να παραμείνουμε πιστοί σ' αυτόν. Ωστόσο, όποιος παραμένει πιστός σ' αυτόν, τότε αυτό σημαίνει την περαιτέρω ανάπτυξη της διαλεκτικής διαδικασίας» (Prot, 524). Η ανάπτυξη αυτού του αιτήματος πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να είναι το μέλημα της φιλοσοφικής κριτικής και της κοινωνικής θεωρίας του παρόντος, αν αυτή στοχεύει σε μια κοινωνία με ανθρώπινο πρόσωπο: Να ορθώσει το ανάστημά της εναντίον του πανίσχυρου ρεύματος της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων, να μην περιγράφει απλώς μέσω προτάσεων πρωτοκόλλου ό,τι διαδραματίζεται, αλλά να αναπτύξει περαιτέρω τη διαλεκτική διαδικασία και να συμβάλει στην άρση της υφιστάμενης «καταφατικής»<sup>2</sup> τάξης πραγμάτων.

#### ΕΙΝΑΙ Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΜΙΑ ΣΥΝΗΘΙΣΜΕΝΗ ΜΕΘΟΔΟΣ;

Ένα από τα κεντρικά ζητήματα της διαλεκτικής θεωρίας ήταν, είναι και θα είναι πάντοτε το ερώτημα, αν και κατά πόσον η διαλεκτική είναι μια συνηθισμένη μέθοδος, όπως συμβαίνει με τις μεθόδους άλλων δημοφιλών θεωριών, οι οποίες είναι χωριστές από το κατεξοχήν αντικείμενό τους και οι οποίες, σύμφωνα με τον Hegel, δεν εισάγουν απλώς στο αντικείμενό τους, αλλά το πραγματεύονται εκ των προτέρων, πριν καν μεταβούν σ' αυτό (πρβλ. EPW § 10). Αποδέκτης αυτής της κριτικής ήταν, ως γνωστόν, ο Kant, για τον οποίο η απάντηση στο ερώτημα για τους υποκειμενικούς όρους της δυνατότητας του γινώσκειν προηγείται του ιδίου του γινώσκειν. Ο Hegel ισχυρίζεται ότι η πρόταξη μιας τέτοιας εισαγωγής είναι ως να θέλει κανείς να μάθει να κολυμπά στη στεριά. Και όπως συμβαίνει με το κολύμπι, το οποίο πρέπει να μάθει κανείς κατευθείαν μέσα στο νερό, έτσι συμβαίνει και με την έρευνα του γινώσκειν: Αυτή δεν μπορεί να λάβει χώρα με άλλο τρόπο απ' ό,τι γινώσκοντας (πρβλ. *ό.π.*). Η δυνατότητα και η αναγκαιότητα μιας χωριστής γενικής εισαγωγής στη διαλεκτική ως μέθοδο, η οποία πρέπει να έχει την προτεραιότητα έναντι του κατεξοχήν αντικειμένου, της πραγματοποιημένης θεωρίας, αμφισβητείται από τον Hegel. Ένας αυστηρός χωρισμός μεθόδου και αντικειμένου δεν είναι επιτρεπτός. Αυτή η ενότητα μεθόδου και περιεχομένου αποτελεί το μίτο της Αριάδνης για τη φιλοσοφία του.

Με το ίδιο ερώτημα, αν και κατά πόσον η διαλεκτική είναι μια συνηθισμένη μέθοδος, όπως συμβαίνει με τόσες άλλες θεωρήσεις, και αν μπορεί να δώσει κανείς μια γενική εισαγωγή της, ενασχολήθηκε και ο Marx. Στην *Εισαγωγή στις Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας* (*Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-58) ο Marx επιχειρήσε να εκθέσει αναλυτικά, για μια και μοναδική φορά, τη διαλεκτική του μέθοδο, ιδίως στο κεφάλαιο *Μέθοδος της πολιτικής οικονομίας*.<sup>3</sup> Όμως τόσο στην *Κριτική της πολιτικής οικονομίας* (1859) όσο και στο *Κεφάλαιο* (1867), που ακολούθησαν τις *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, όχι μόνο δε συμπεριέλαβε αυτή την *Εισαγωγή*, αλλά παραιτήθηκε οριστικά από την αναγκαιότητά της. Στο έργο του *Για την κριτική της πολιτικής οικονομίας* αναφέρεται μάλιστα ρητώς στους λόγους αυτής της παραίτησης. Μια εισαγωγή, λέει, θα προεξοφλούσε αυτό που πρέπει να εκτεθεί μέσω της ανεπτυγμένης θεωρίας. Ο δρόμος του είναι αυτός που οδηγεί από τα καθέκαστα στο αφηρημένο και όχι αντιστρόφως (πρβλ. MEW 13, 7). Στο *Κεφάλαιο* αρκείται απλώς στη διατύπωση μιας κριτικής στην εγελιανή διαλεκτική, χωρίς να περιγράψει τη δική του «θετική». Η μόνη θετική περιγραφή της διαλεκτικής του προέρχεται από τη βιβλιοκριτική του I.I. Kaufmann στον *Ευρωπαϊκό ταχυδρόμο* της Αγίας Πετρούπολης, που φαίνεται να υιοθετείται και από τον ίδιο τον Marx (πρβλ. MEW 23, 27). Σε ετούτο το ξένο κείμενο, το οποίο συμπεριέλαβε, εν τέλει, ο Marx στον επίλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου* (πρβλ. *ό.π.*), στηρίχθηκε και συνεχίζει να στηρίζεται μεγάλο μέρος της κριτικής που του ασκήθηκε σχετικά με τη διαλεκτική μέθοδο (πρβλ. Habermas 1991, 63).

Ο Marx ο ίδιος εκφράζεται για τη δική του διαλεκτική μόνον αρνητικά, δηλαδή λέει τι δεν είναι σε σχέση με την εγελιανή. Έτσι θεωρεί τη δική του διαλεκτική ως το «άμεσα αντίθετο» της εγελιανής (MEW 23, 27). Στο επίκεντρο της σύντομης αναφοράς του βρίσκεται η σχέση πραγματικού και ιδεώδους. Ενώ στον Hegel υποστασιοποιείται η ιδέα, και το πραγματικό εμφανίζεται ως μια εξωτερική εμφάνιση του υποκειμένου, σ' αυτόν η σχέση ιδεώδους και πραγματικού αντιστρέφεται, και το ιδεώδες δεν είναι τίποτε άλλο από το «στο κεφάλι του ανθρώπου αναπροσαρμοσμένο και μεταφρασμένο πραγματικό» (*ό.π.*). Ωστόσο, συνεχίζει ο Marx, παρόλο το φαναισμό της η εγελιανή διαλεκτική κατορθώνει να εκθέσει με συνειδητό και περιεκτικό τρόπο τις καθολικές μορφές κίνησης. Στέκεται όμως με το κεφάλι προς τα κάτω και χρειάζεται επομένως να την επανατοποθετήσει κανείς για να πατήσει στα πόδια της, ώστε να αποκαλυφθεί ο ορθολογικός της πυρήνας μέσα στο απατηλό περίβλημά της (πρβλ. *ό.π.*). Η εγελιανή διαλεκτική, συνεχίζει ο Marx, είναι κριτική και επαναστατική, δεν είναι απλώς μία «καταφατική» ερμηνεία της κυρίαρχης πραγματικότητας, αλλά εμπεριέχει συγχρόνως και την άρνησή της, την υπέρβασή της (πρβλ. *ό.π.*, 28). Αυτή η άρνηση ενυπάρχει στην ανταγωνιστική εν εαυτή κίνηση της καπιταλιστικής κοινωνίας, και στις περιόδους κρίσης της γίνεται ιδιαίτερα αισθητή (πρβλ. *ό.π.*).

Αυτή, λοιπόν, τη στάση κράτησε ο Marx στο *Κεφάλαιο* έναντι της διαλεκτικής μεθόδου του. Η προσπάθεια που έκανε προηγουμένως στην *Εισαγωγή στις Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας* για να την εκθέσει αναλυτικά ως μια ξεχωριστή από το αντικείμενο της μέθοδο εγκαταλείφθηκε οριστικά και αμετάκλητα. Έτσι η διαλεκτική έλαβε χώρα συγκεκριμένα μέσα στην πραγματοποιημένη θεωρία του, δεν μπορεί επομένως να είναι ξεχωριστή απ'

αυτήν και να οδηγήει εν συνεχεία σ' αυτήν. Σε τούτο το σημείο φαίνεται ότι ο Marx ακολούθησε, εν τέλει, το δρόμο που χάραξε ο Hegel.

Ένας άλλος αρχηγέτης της διαλεκτικής, ο Adorno, αφιέρωσε τις τελευταίες παραδόσεις του κατά το εαρινό εξάμηνο του 1969 στο διαλεκτικό σκέπτεσθαι. Αυτές δυστυχώς διεκδόθησαν από τα βίαια γεγονότα του 1969 και λίγο καιρό αργότερα απεβίωσε. Σήμερα έχουμε κάποιες σημειώσεις και λήμματα από αυτές τις παραδόσεις υπό τον τίτλο *Εισαγωγή στο διαλεκτικό σκέπτεσθαι*.<sup>4</sup> Με τη βοήθεια επίσης των *Διαλεκτικών επιλεγμένων*,<sup>5</sup> τα οποία είναι επιλεγόμενα στην *Αρνητική διαλεκτική*<sup>6</sup> και εμπεριέχουν ό,τι ήθελε να διδάξει στους φοιτητές του σε εκείνες τις τελευταίες παραδόσεις του, μπορούμε να αναπλάσουμε τη στάση του έναντι της διαλεκτικής μεθόδου. Στο ερώτημα αν και κατά πόσον υπάρχει μια γενική εισαγωγή στη διαλεκτική μέθοδο είναι κατηγορηματικός: Δεν υπάρχει καμία τέτοιου είδους εισαγωγή. Αν υπήρχε, θα ερχόταν σε αντίθεση με την ίδια της την έννοια. Στο διαλεκτικό σκέπτεσθαι οδηγείται κανείς μόνο μέσω του διαλεκτικού σκέπτεσθαι. Μια εγγεληνή όσο και μαρξική απάντηση, η οποία βρίσκεται πολύ κοντά σε εκείνο το χαρακτηριστικό παράδειγμα του Hegel, το οποίο προαναφέραμε, ότι δεν μπορεί κανείς να μάθει κολύμπι χωρίς να βραχεί. Όλα τα έτοιμα σχήματα, όπως εκείνο το περιφημο τριμερές διαλεκτικό σχήμα, κατάφαση-άρνηση-άρνηση της άρνησης, είναι για τον Adorno ακατάλληλα: Πρέπει να τα κρεμάσει κανείς στη γκαρνταρόμπα. Την ειδοποιό διαφορά του δικού του διαλεκτικού σκέπτεσθαι από την εγγεληνή θεωρησιακή διαλεκτική και τη μαρξική υλιστική διαλεκτική τη βλέπει στο εξής: Δεν κατασκευάζει, λέει, κανένα σύστημα, αλλά κατανοεί το δικό του σκέπτεσθαι ως ανοικτό. Ο Adorno δεν είναι απόλυτα βέβαιος αν και κατά πόσον η μαρξική διαλεκτική είναι ένα κλειστό σύστημα, όπως το εγγεληνικό, γι' αυτό περιορίζει το συστηματικό χαρακτήρα της μαρξικής διαλεκτικής μέσω της έκφρασης «κατά κάποιον τρόπο» (πρβλ. DD, 174). Άλλωστε θα αδικούσε τον Marx αν ήταν απόλυτος στην κρίση του. Το τριμερές διαλεκτικό σχήμα, κατάφαση-άρνηση-άρνηση της άρνησης, βρίσκεται σίγουρα επί το έργο στη θεωρία του Marx, εντούτοις αυτός παραχωρούσε την προτεραιότητα στο αρνητικό, ήτοι διαλεκτικό στοιχείο, και όχι στο καταφατικό, ήτοι θεωρησιακό, όπως ο Hegel (πρβλ. EPW § 82). Η διάκριση της ιστορίας σε προϊστορία και κατεξοχήν ιστορία, που επιχειρεί ο Marx, τινάζει στον αέρα τη συστηματικότητα του τριμερούς διαλεκτικού εγγεληνού σχήματος. Αυτό είναι εκείνο το στοιχείο της μαρξικής θεωρίας, το οποίο ο Adorno δεν έπαψε να τονίζει επανειλημμένα και το οποίο διαδραμάτισε έναν πρωτεύοντα ρόλο στη σύλληψη της δικής του έννοιας της «φυσικής ιστορίας» (πρβλ. Rantis 2004, 141 κ.ε.). Ο Adorno βρίσκεται, κατά τη γνώμη μου, πολύ εγγύτερα στον Marx απ' ό,τι θέλει να πιστεύει ο ίδιος. Ο Marx δεν αποσκοπούσε σε καμία ψευδή συμφιλίωση μέσα στην ψευδή κοινωνία της άδικης, άνισης και καθολικής ανταλλαγής. Όπως θα έλεγε και ο ίδιος ο Adorno, η διαλεκτική του Marx είναι μια αρνητική. Βάσει της σύγκρισης της διαλεκτικής του Adorno με την εγγεληνή και τη μαρξική καταλήγει και αυτός στην αδυναμία μιας γενικής εισαγωγής στη διαλεκτική, που είναι ξεχωριστή από την πραγματοποιημένη θεωρία.

## Η ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΕΓΕΛΙΑΝΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΑΡΞΙΚΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

Ο Adorno δεν προσλαμβάνει απλώς από τον Marx τη δυνατότητα μιας αντικειμενικής διαλεκτικής, μιας διαλεκτικής του αντικειμένου, αλλά την επεξεργάζεται περαιτέρω. Η διαφορά της εγελιανής διαλεκτικής από τη μαρξική διαλεκτική έγκειται ακριβώς σ' αυτό το σημείο. Στον Hegel υπάρχει η απόλυτη προτεραιότητα του υποκειμένου. Στην *Επιστήμη της λογικής* (1812) ο Hegel λέει ξεκάθαρα ότι η λογική του, ως το σύστημα του καθαρού λόγου ή το βασίλειο του καθαρού σιέπτεσθαι, είναι η αλήθεια καθεαυτή χωρίς περίβλημα. Το περιεχόμενό της δεν είναι τίποτε άλλο από την έκθεση του θεού, όπως είναι αυτός στην αιώνια ουσία του πριν δημιουργήσει τη φύση και τον άνθρωπο (πρβλ. WL 1, 17). Η λογική του είναι συνάμα και η μεταφυσική του. Αμφότερες έχουν ως προϋπόθεσή τους την απόλυτη ταυτότητα νοείν και είναι. Η εμπειρική πραγματικότητα είναι προϊόν της κίνησης των εννοιών. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* (1830), όπου εκτίθεται το τριμερές διαλεκτικό σύστημά του, στη μετάβαση από την έννοια στη φύση –από την επιστήμη της λογικής στη φιλοσοφία της φύσης– η φύση αναπαριστάνεται απλώς ως εξωτερικεύση, ως αλλοτρίωση της ιδέας: Αυτό είναι το κύριο χαρακτηριστικό της (πρβλ. EPW § 247). Εν συνέχεια στη μετάβαση από τη φύση στο πνεύμα –από τη φιλοσοφία της φύσης στη φιλοσοφία του πνεύματος– γίνεται πασιφανής η απόλυτη προτεραιότητα του υποκειμένου (πρβλ. β. EPW § 381). Η πραγματικότητα είναι η κίνηση της έννοιας. Αυτή εξωτερικεύεται, αυτο-απελευθερώνεται σε φύση και εν συνέχεια αίρει αυτή την αλλοτρίωσή της επιστρέφοντας στον εαυτό της, αφού προηγουμένως αφομοιώσει μέσα της αυτή την εμπειρία. Η φύση είναι «στιγμή» μόνο ως «στιγμή» ολάνθερης της κίνησης της έννοιας: «Μόνον ως “στιγμή” της ολότητας είναι “στιγμή”» (Guzzoni 1981, 39). Η αντίθεση ιδέας/φύσης ή φύσης/πνεύματος δεν είναι εξωτερική αλλά εσωτερική υπό την εγελιανή έννοια, αφού η πρώτη εμπεριέχει τη δεύτερη μέσα της ως το έτερόν της. Πρόκειται για μια εσωτερική και όχι για μια εξωτερική διαμεσολάβηση μεταξύ των δύο πόλων της αντίφασης, η έννοια δεν χρειάζεται καν να βγει έξω από τον εαυτό της, βρίσκει τη φύση μέσα της και την εκθέτει ως την αυτο-εξωτερικεύσή της, την αυτο-αλλοτρίωσή της, για να την ενσωματώσει εν συνέχεια ει νέου μέσα της. Βάσει αυτής της εμπειρίας ξαναεπιστρέφει στον εαυτό της. Τώρα όμως δεν είναι η πτωχή έννοια που ήταν πριν. Χάρην της εμπειρίας που απέκτησε είναι πιο πλούσια, γίνεται υποκειμενικότητα, πνεύμα.

Η απόλυτη προτεραιότητα του υποκειμένου σε όλη αυτή τη διαδικασία είναι πασιφανής. Μολονότι η πρόθεση του Hegel δεν είναι να αποδείξει οντολογικά την ύπαρξη του θεού, εκθέτει κατ' ουσίαν μια τέτοια απόδειξη.<sup>7</sup> Ο Marx άσκησε κριτική τόσο στην εγελιανή διαλεκτική όσο και στη φιλοσοφία γενικότερα και τόνισε ξεκάθαρα: «Αυτή η διαδικασία πρέπει να έχει ένα φορέα, ένα υποκείμενο. Όμως το υποκείμενο εμφανίζεται μόνο ως αποτέλεσμα. Αυτό το αποτέλεσμα, το υποκείμενο που γινώσκει τον εαυτό του ως αυτοσυνείδηση, είναι εξαιτίας αυτού του γεγονότος ο θεός, το απόλυτο πνεύμα, η αυτογινώσκουσα και αυτοπραγματοποιούμενη ιδέα. Ο πραγματικός άνθρωπος και η πραγματική φύση μετατρέπονται σε απλά κατηγορούμενα, σε σύμβολα αυτού του κρυμμένου, μη πραγματικού ανθρώπου, και αυτής της μη πραγματικής φύσης. Γι' αυτό το λόγο υποκείμενο και αντικείμενο έχουν μεταξύ τους μια σχέση απόλυτης αντιστροφής, φενακιστικό υποκείμενο-αντικείμενο, ή μια υποκειμενικότητα που εκτείνεται πέρα από το

*αντικείμενο, το απόλυτο υποκείμενο ως μια διαδικασία, που αυτο-εξωτερικεύεται και επιστρέφει απ' αυτή την εξωτερικευση στον εαυτό της, αλλά συγχρόνως είναι ένα υποκείμενο που επιστρέφει στον εαυτό του και ως υποκείμενο είναι αυτή η διαδικασία. Η καθαρή, ακατάπαυστη κυκλική περιστροφή στον εαυτό της»* (MEGA I-2, 414).

Ο Marx δεν μπορούσε ούτε να αποδεχθεί την απόλυτη προτεραιότητα του υποκειμένου, του πνεύματος, όπως αυτή εκφράζεται από τον Hegel στην § 381 της *Εγκυκλοπαίδειας*, ούτε απλώς να την αντιστρέψει υπέρ της απόλυτης υπεροχής του αντικειμένου, της φύσης, όπως ισχυρίζεται για παράδειγμα ο Habermas.<sup>8</sup> Μια τέτοια περίπτωση αποκλείεται ευθύς εξαρχής, επειδή αναπαράγει το πρώτον ψεύδος κάθε πρωτοφιλοσοφίας, το διαχωρισμό ενός «καθατού» από ένα «προς ημάς». Η διαλεκτική δεν μπορεί να έχει ως βάση της την έννοια της ουσίας δυνάμει της οποίας μπορεί να μεταβληθεί σε μια αρχή, όπως λανθασμένα ερμηνεύθηκε (πρβλ. Καστοριάδης 1985, 83), αλλά την έννοια της σχέσης. Στην προκειμένη περίπτωση έχει ως βάση της τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, όπου το αντικείμενο έχει την προτεραιότητα, αλλά αυτή δεν είναι απόλυτη. Η απόλυτη υπεροχή και προτεραιότητα του υποκειμένου της εγγελιανής διαλεκτικής μετασχηματίζεται στη μαρξική διαλεκτική στην «προτεραιότητα του αντικειμένου».

Η διατύπωση «προτεραιότητα του αντικειμένου» δεν απαντάται στον Marx, αλλά προέρχεται από τον Adorno. Ως προς το περιεχόμενό της, όμως, υπάρχει και στον πρώτο. Στο περίφημο γράμμα, που απευθύνει στον πατέρα του και διηγείται τη στρόφη του στη φιλοσοφία, υπάρχει μια κεντρική αναφορά στις άκαρπες προσπάθειές του να οικοδομήσει ένα σύστημα. Σύμφωνα με τα λεγόμενά του σ' αυτό πρέπει να έχει την προτεραιότητα το αντικείμενο: «Εδώ πρέπει να αφουγκρασθούμε το ίδιο το αντικείμενο στην ανάπτυξή του, αυθαίρετες διαιρέσεις δεν πρέπει να υπεισέλθουν στο ένδον, ο Λόγος του ίδιου του πράγματος πρέπει να αναπτυχθεί ως εν εαυτώ αντιφατικός και να βρει την εν εαυτώ ενότητά του» (MEW 40, 5). Στην πραγματοποιημένη θεωρία του «η προτεραιότητα του αντικειμένου» έχει την ακόλουθη σημασία. Για τον Marx, όπως στον Hegel, είναι «το όλον το αληθές», το οποίο δεν αφήνει κανένα μεμονωμένο γεγονός έξω απ' αυτό. Όμως η ολότητα αυτή δεν είναι απλώς μια ολότητα κατηγοριών, αλλά η αρνητική καπιταλιστική ολότητα, η ταξική κοινωνία. Η διαλεκτική είναι μια αφαιρετική διαδικασία που προσπαθεί να αναπαραστήσει την καπιταλιστική διαδικασία. Ενώ στον Hegel η αρνητική ολότητα είναι οντολογική, μια ολότητα του Λόγου, στον Marx είναι ιστορική, η συγκεκριμένη ιστορική ολότητα της ταξικής κοινωνίας. Ο ιστορικός της χαρακτηρισμός δεν της επιτρέπει να είναι μια γενική αφηρημένη αρχή, η οποία εφαρμόζεται σε οποιοδήποτε αντικείμενο, αλλά αντίστροφα αυτή ορίζεται κάθε φορά από το ίδιο το αντικείμενό της. Η «καταφατική» δεδομένη κατάσταση εμπεριέχει τη δυνατότητα της εμφάνισης του νέου. Αυτό είναι η αλήθεια του παλαιού, το οποίο δεν πέφτει ως μάννα εξ ουρανού, αλλά έγκνεται, σύμφωνα με τους Horkheimer και Adorno, στη δημιουργική αναδιάταξη των στοιχείων του παλαιού (πρβλ. Prot, 464). Η ιστορία υπεισέρχεται αναγκαστικά στη διαλεκτική κίνηση των κατηγοριών, οι οποίες προσπαθούν να αποδώσουν την κίνηση του πραγματικού. Κάποια στιγμή αμφότερες οι κινήσεις διασταυρώνονται αξεδιάλυτα για να γίνουν ένα και το αυτό: Είναι το αποκορύφωμα της ιστορίας. Η μη εμφάνισή της ήταν και ο λόγος για τον οποίο η διαλεκτική

εξαφανίσθηκε σταδιακά από το προσκήνιο της μαρξικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας και αποτραβήχθηκε στα άδυτά της (πρβλ. Reichelt 1999, 117). Η ιστορία χωρίζεται στη μαρξική θεωρία σε προϊστορία και κατεξοχήν ιστορία. Η διαλεκτική αναστοχάζεται την κυριαρχία των τυφλών οικονομικών δυνάμεων της προϊστορίας. Είναι η γνώση των «φυσικών νόμων» της ενελεύθερης ταξικής κοινωνίας και μέσω αυτής αποκαλύπτεται η κοινωνία, η δημιουργία του ανθρώπου,<sup>9</sup> έναντι της φύσης ως *δευτέρας φύσεως*.

Πολλές φορές επιχειρήθηκε να αναχθεί η μαρξική διαλεκτική είτε σε ένα συνεπή νομιναλισμό είτε σε ένα συνεπή ρεαλισμό των ειδών. Συνήθως θεωρείται το ένα ρεύμα ως ο αναθεματισμός του άλλου. Ο νομιναλισμός έχει ως κεντρικό χαρακτηριστικό ότι το επιμέρους (το ατομικό) έχει την προτεραιότητα έναντι του καθολικού (το γενικό) ή το καθολικό (γενικό) ανάγεται στη δραστηριότητα του επιμέρους (ατομικό). Αντιστρόφως ο ρεαλισμός έχει ως κεντρικό χαρακτηριστικό ότι το επιμέρους μπορεί να ορισθεί μόνο υπό την προϋπόθεση του καθολικού, συνεπώς το καθολικό έχει την προτεραιότητα. Ο Adorno αποκάλυψε τη μοιραία ομοιότητά τους: ρεαλισμός και νομιναλισμός υποτάσσονται στην πρωτοκαθεδρία του πρώτου (πρβλ. Adorno, GS 5, 39). Η υλιστική διαλεκτική του Marx δεν μπορεί να ταυτισθεί ούτε με ένα συνεπή ρεαλισμό ούτε με ένα συνεπή νομιναλισμό, επειδή τόσο το καθολικό (γενικό) όσο και το επιμέρους (ατομικό) είναι «στιγμές» (Momente) της μαρξικής διαλεκτικής, και το ένα είναι διαμεσολαβημένο μέσω του άλλου. Αν ξεκινήσει κανείς από το επιμέρους, πρέπει μέσω της διαμεσολάβησης να καταλήξει στο καθολικό, όπως και αντιστρόφως δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί κανένα καθολικό χωρίς το επιμέρους. Αυτή είναι συνεπώς μια εσωτερική διαμεσολάβηση και όχι μια εξωτερική.

#### ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΓΙΑ ΕΝΑ ΤΥΠΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

Από την ανωτέρω ανάλυση προέκυψε ότι για το μαρξικό διαλεκτικό σιέπτεσθαι δεν μπορεί να υπάρξει μια ξεχωριστή αφηρημένη εισαγωγή που να οδηγεί σ' αυτό. Αν υπήρχε, τότε αυτή θα ήταν ξεχωριστή από το αντικείμενό της: Έτσι θα έχανε τον ιστορικό χαρακτήρα της και θα είχε οντολογικοποιηθεί: Θα είχε μεταστραφεί σε μια μέθοδο, που θα μπορούσε να εφαρμοσθεί σε οποιοδήποτε αντικείμενο χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τον ιστορικό του χαρακτήρα. Η μαρξική διαλεκτική, όμως, είναι πρωτίτως διαλεκτική του ίδιου του πράγματος. Το πράγμα το ίδιο είναι εν εαυτώ ανταγωνιστικό, δηλαδή κλείνει μέσα του τη δυνατότητα να γίνει κάτι άλλο από αυτό που είναι: «Αυτό που είναι, είναι περισσότερο απ' ό,τι είναι» (Adorno, GS 6, 164). Αυτή η αρνητικότητα του ίδιου του πράγματος είναι που υπεισέρχεται στη διαλεκτική κίνηση των εννοιών στα φιλοσοφικά προβλήματα. Έτσι η διαλεκτική ως τρόπος αναπαράστασης (έκθεσης) της πραγματικότητας αναπτύσσεται συγκεκριμένα και όχι αφηρημένα, αίρει συγκεκριμένες «καταφατικές» σχέσεις μέσα σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και αναδεικνύει συγκεκριμένες ρεαλιστικές δυνατότητες των πραγμάτων, τις οποίες η υπάρχουσα «καταφατική» πραγματικότητα δεν αφήνει να φανερωθούν και να πραγματοποιηθούν: Σ' αυτή την πραγματώση αποσκοπεί η προσδιορισμένη άρνησή τους (bestimmte Negation). Η συγκεκριμένη άρνησή

τους είναι άρνηση του ιδιαίτερου περιεχομένου τους, δεν έχει ως αποτέλεσμα το αφηρημένο μηδέν (πρβλ. PhG, 62). Το μπουμπούκι ενός φυτού είναι η συγκεκριμένη άρνηση του σπέρματός του, και το άνθος η συγκεκριμένη άρνηση του μπουμπουκιού (πρβλ. Marcuse 1989, 67). Στην άρση ή υπέρβαση (Aufhebung) συμμετέχουν εξίσου η στιγμή *tollere* και η στιγμή *conservare*. Έτσι μέσω της αναιρέσης-διατήρησης (Aufhebung) επιτυγχάνεται μια υψηλότερη βαθμίδα (πρβλ. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τ. 1, 619). Στην ιστορία της φιλοσοφίας «η χρονικά ύστερη φιλοσοφία είναι το αποτέλεσμα όλων των φιλοσοφιών που προηγήθηκαν και γι' αυτό πρέπει να περιέχει τις αρχές τους. Ένεκα αυτού είναι, αν είναι διαφορετική φιλοσοφία, η πιο ανεπτυγμένη, η πιο πλούσια και η πιο συγκεκριμένη» (EPW § 13).

Το διαλεκτικό σκέπτεσθαι βασίζεται κι αυτό στις έννοιες (πρβλ. Tiedemann 1993, 99). Οι έννοιές του όμως δεν μπορούν να είναι αχρονικές, να είναι μούμιες-εννοιών, όπως τις χαρακτήρισε ο Nietzsche (πρβλ. Nietzsche 1999, 74), είναι ιστορικές και έχουν ένα χρονικό πυρήνα, για να μπορέσουν να αποδώσουν την κίνηση του ίδιου του πράγματος, την αρνητικότητά του. Αυτή η κίνηση, αυτή η διαδικασία, δεν μπορεί να αποδοθεί από μια συνηθισμένη πρόταση (Satz) ή κρίση, στην οποία ένα υποκείμενο, το επιμέρους, υπάγεται σε ένα κατηγορούμενο, το καθολικό. Στη θεωρησιακή πρόταση (spekulativer Satz) του Hegel το υποκείμενο μετατρέπεται διαρκώς στα κατηγορούμενά του, χωρίς ποτέ να ταυτίζεται πλήρως μ' αυτά. Επομένως το υποκείμενο δεν είναι παθητικό αλλά ενεργό. Έτσι η θεωρησιακή πρόταση είναι η «ενότητα της ταυτότητας και της μη ταυτότητας» (WL 2, 42). Αυτό είναι το παράδοξο του Hegel. Επομένως στη θεωρησιακή πρόταση δεν πρόκειται για μια συνηθισμένη αντίθεση, όπως αυτή που υπάρχει μεταξύ των μελών μιας συνηθισμένης πρότασης, αλλά για μια αντικειμενική αντίθεση που είναι εμμενής, ενυπάρχει στο πράγμα και δεν έχει να κάνει με τη μορφή της πρότασης ή με τις σχέσεις μεταξύ προκείμενων και επόμενων προτάσεων, όπως στη συλλογιστική λογική, αλλά αναφέρεται στο περιεχόμενο της πρότασης (πρβλ. Wolff 1981, 18 κ.ε.).

Σύμφωνα με τον Hegel η αλήθεια δεν μπορεί να εκφραστεί σε μία πρόταση. Κάθε μεμονωμένη πρόταση χρειάζεται μια άλλη που την αίρει, και αυτή με τη σειρά της μια επόμενη κ.ο.κ. Απ' αυτήν την κίνηση προκύπτει ένα οργανικό σύνολο προτάσεων, στο οποίο η προηγούμενη αίρεται –με τη διττή σημασία του αναιρώ-διατηρώ– από την επόμενη. Το σύνολο αυτών των προτάσεων υπάρχει και στη μαρξική διαλεκτική με τη διαφορά ότι σ' αυτήν δεν πρόκειται για το κλειστό εγγελητικό σύστημα, όπου το τέλος συμπίπτει με την αρχή, παρότι και ο Marx χρησιμοποιεί το τριμερές διαλεκτικό σχήμα της κατάφασης-άρνησης-άρνησης της άρνησης. Το γενικό πλαίσιο του Marx έχει έναν ουτοπικό χαρακτήρα που απορρέει από το χωρισμό της ιστορίας σε προϊστορία και κατεξοχήν ιστορία. Αυτός ο χωρισμός σπάει τα στενά πλαίσια ενός εργαλειολογικού λόγου, έτσι όπως τον ερμήνευσε και τον πιστοποίησε ο Habermas στον Marx (πρβλ. Habermas 1991, 36), αλλά και την κλειστότητα του εγγελητικού συστήματος, όπου το θετικό πρέπει να προκύπτει, όπως από μια αυτόματη μηχανή (πρβλ. Tiedemann 1993, 92). Βέβαια η ιστορία πρέπει να υπεισέλθει στο σύστημα των κατηγοριών, κίνηση της ιστορίας και κίνηση των κατηγοριών πρέπει να διασταυρωθούν. Αυτή όμως είναι η μαρξική ουτοπία και, όσο παραμένει ανοικτή, παραμένει ανοικτή και η διαλεκτική του, είναι αρνητική και όχι θετική.



Αυτό που προκύπτει από την ανωτέρω ερμηνεία της διαλεκτικής δεν είναι κάποιοι σταθεροί νόμοι αλλά το εξής παράδοξο: Η αυστηρή αντινομία της ταυτόχρονης παρουσίας σχέσεων ένταξης και αποκλεισμού (πρβλ. Ritsert 1997, 101). «Ως τέτοιο όλον είναι κάθε στιγμή διαμεσολαβημένη με την ετέρα στιγμή της στο ένδον της και την εμπεριέχει. Όμως είναι περαιτέρω διαμεσολαβημένη με το μη είναι της ετέρας στιγμής της. Έτσι δι' εαυτή είναι όντως ενότητα και αποκλείει την ετέρα στιγμή από τον εαυτό της» (WL 2, 50). Η φιγούρα αυτή ονομάστηκε αντίφαση και παριστά τον πυρήνα της θεωρησιακής διαλεκτικής (πρβλ. Ritsert 1977, 105).

#### Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΩΣ ΕΝΑ ΣΚΕΠΤΕΣΘΑΙ ΥΠΟ ΜΟΡΦΗ ΑΣΤΕΡΙΣΜΩΝ

Σύμφωνα με τον Adorno η διαλεκτική είναι η δοκιμή να συλληφθεί η αντικειμενική, και μάλιστα η κοινωνική αντιφατική πραγματικότητα. Αυτή είναι που υπεισέρχεται στα φιλοσοφικά προβλήματα, στη θεωρία, και σ' αυτά προσπαθεί κανείς να την αποικρυπτογραφήσει και να την κατανοήσει. Μεταξύ των φιλοσοφικών προβλημάτων και της κοινωνικής πραγματικότητας υπάρχει μια αμοιβαία εξάρτηση (πρβλ. DD, 174). Επειδή η διαλεκτική δεν μπορεί να υπάρξει ξεχωριστά από το αντικείμενό της, πρέπει να αναπτυχθεί συγκεκριμένα. Μέσω δύο επίκαιρων θεματικών ενοτήτων είναι δυνατό, κατά τον Adorno, να δειχθεί αυτό παραδειγματικά: Η μια θεματική ενότητα είναι αυτή του προβλήματος της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου, και η άλλη αυτή της σχέσης θεωρίας και πράξης (πρβλ. *ό.π.*, 175).

Ο Adorno ονομάζει το δικό του διαλεκτικό σκέπτεσθαι konstellatives Denken (σκέπτεσθαι υπό μορφή αστερισμών). Είναι η κατανόηση μέσω των συμφραζομένων (Kontextverstehen) σύμφωνα με μια παλαιά εγγεγραμμένη οδηγία (πρβλ. VGP, 2). Ο εγγεγραμμένος αφορισμός «το αληθές είναι το όλον» (PhG, 15) είναι αφετηρία και για τον Adorno. Επειδή όμως το όλον δεν υπάρχει, ο αφορισμός διορθώνεται από τον Adorno ως εξής: «Το όλον είναι το αναληθές» (Adorno, GS 4, 55). Στην προκειμένη περίπτωση με τον όρο όλον δεν εννοείται πλέον η εγγεγραμμένη απόλυτη γνώση, αλλά η κοινωνική ολότητα, η πραγματική κοινωνία, η οποία είναι το αναληθές, αφού η συμφιλίωση που επιτυγχάνεται μεταξύ καθολικού (γενικού) και επιμέρους (ατομικού) είναι ψευδής (πρβλ. Μαρκής 1990, 21· Ψυχοπαίδης 1996, 431). Δηλαδή είναι ένας εκ των άνω επιβαλλόμενος καταναγκασμός, αυτός της ταυτότητας (Identitätszwang). Η αλήθεια της ψευδούς συμφιλίωσης καθολικού (γενικού) και επιμέρους (ατομικού) μεταβιβάζεται στο σκέπτεσθαι. Το σκέπτεσθαι δεν μπορεί από μόνο του να ανατρέψει αυτό που υπάρχει πραγματικά, «σ' αυτό που υπάρχει μπορεί μόνο να δείξει, γι' αυτό δεν είναι το “αληθές όλον.” Τι θα έπρεπε να είναι αυτό, δεν μπορεί να προδικασθεί από το σκέπτεσθαι» (Tiedemann 1993, 96). Αυτό όμως δεν είναι ένα είδος παραίτησης έναντι της πλήρους αλήθειας. Η σκέψη εγείρει την αξίωση απέναντί της, μόνο που αυτή η ελπίδα και η προσδοκία συνδέονται άμεσα με την πραγμάτωση μιας κοινωνίας με ανθρώπινο πρόσωπο. Πρέπει δηλαδή, όπως συμβαίνει και στη μαρξική διαλεκτική, το ιστορικό στοιχείο να εισχωρήσει μέσα στο σύστημα των κατηγοριών, όχι υπό την έννοια ότι αυτές είναι ιστορικές κατασκευές, αλλά πολύ περισσότερο ότι η κίνηση

της ιστορίας και η κίνηση των κατηγοριών σχηματίζουν έναν ιστορικοφιλοσοφικό αστερισμό. Η προοπτική, όμως, μιας πρακτικής αλλαγής, ενός κοινωνικού μετασχηματισμού μέσω ενός επαναστατικού υποκειμένου έχει απλωσθεί. Αυτό που απομένει στη φιλοσοφία ως φιλοσοφία είναι να αναστοχασθεί την αποτυχία της. Ωστόσο αυτό δε σημαίνει παραίτηση από την πράξη, αφού κατά παράδοξο τρόπο αυτός «ο δευτερος αναστοχασμός» είναι πράξη, όπως θα δούμε εν συνεχεία με αφορμή τη σχέση θεωρίας/πράξης.

Έναντι του συστηματικού σκέπτεσθαι του Hegel ο Adorno αντιτάσσει ένα αντισυστηματικό, αποσπασμαστικό, αφοριστικό σκέπτεσθαι (πρβλ. Μαρκής 1990, 13), έναντι του κλειστού εγελιανού συστήματος, το οποίο κατ' ουσίαν δεν εκθέτει τίποτε άλλο από την αυτοϊνση της ιδέας, ο Adorno αντιπαραθέτει, λοιπόν, την έννοια του αστερισμού (Konstellation). Η έννοια του αστερισμού είναι κεντρική στο σκέπτεσθαι του Adorno, το οποίο στρέφεται εναντίον της κυριαρχίας του υποκειμένου επάνω στο αντικείμενο, εναντίον του σκέπτεσθαι της ταυτότητας (Identitätsdenken) και της ταυτιστικής σκέψης (identifizierendes Denken). Το ταυτιστικό σκέπτεσθαι έχει ως πρότυπό του την παγκυρίαρχη αρχή της ανταλλαγής, η οποία κυριαρχεί στην κοινωνία. Σύμφωνα μ' αυτήν ανταλλάσσονται προϊόντα ως ανταλλακτικές αξίες, μόνο ως ποσότητες αφηρημένης εργασίας και μόνο ως τέτοιες. Έχουν χάσει κάθε ποιότητα και έχουν περισταλεί σε όγκους αξίας (πρβλ. Reichelt 1999, 120). Η ανταλλαγή ισοδυνάμων υπόκειται ως βάση στο γενικό σκέπτεσθαι της ισοδυναμίας (Äquivalenzdenken). Τα ίδια μέσα, η αφαίρεση, η ποσοτικοποίηση και η ταξινόμηση, μπαίνουν στην υπηρεσία και των δύο. Η ανταλλαγή ισοδυνάμων και το σκέπτεσθαι της ισοδυναμίας συμβαδίζουν πιασμένα χέρι χέρι. Οι έννοιες κατασκευάζονται μέσω αφαίρεσης. Υπό την έννοια συνενώνεται το κοινό των πραγμάτων. Έτσι παραβλέπεται το ιδιαίτερό τους, η ποιότητά τους, όπως στις αξίες η αξία χρήσης. Ο Adorno ονομάζει αυτό το κοινό «το πενιχρό που έχει αφαιρεθεί από το πράγμα» (Adorno, GS 6, 366). Στην τεχνητή, αποστεωμένη και ξηρή γλώσσα της λογικής, που στηρίζεται στα μαθηματικά και τις φυσικές επιστήμες, έχουν τη μορφή μονοσήμαντων ορισμών, γίνονται προτάσεις πρωτοκόλλου, και ο κόσμος μετατρέπεται σε μια γιγάντια αναλυτική πρόταση.

Ο Adorno αφιερώθηκε στην αναζήτηση ενός είδους «τρυφερής εμπειρίας», όπως ο Benjamin που δεν την αναζήτησε πίσω ή πέρα από τα πράγματα, αλλά μέσα στα ίδια (πρβλ. Tiedemann 1989, 15 κ.ε.). Έτσι έχει μια μη εμπειριστική έννοια της εμπειρίας, που υπερβαίνει τον καντιανό περιορισμό της (πρβλ. Adorno, GS 10.2, 605). Είναι η έννοια της εμπειρίας «του αποκτώ εμπειρία με κάτι τι» και όχι η εμπειριστική έννοια «του γνωρίζω κάτι τι». Η τελευταία περιορίζεται, ως γνωστόν, στο αισθητό ή γλωσσικό δεδομένο και δεν έχει καμία πρόθεση να το αλλάξει, όπως η πρώτη (πρβλ. Guzzoni 1981, 114). Για τη μορφή της έκθεσης αυτό σημαίνει ότι το διαλεκτικό σκέπτεσθαι εξακολουθεί να εξαρτάται από τις έννοιες, αλλά για να ανατινάξει με αυτές, ότι δεν αφομοιώνεται σ' αυτές. Για να το επιτύχει αυτό η φιλοσοφική κριτική του Adorno χρησιμοποιεί τις «διαλεκτικές εικόνες»: Άλλη μια τροποποιημένη έννοια του Benjamin. Αυτές δεν είναι συνηθισμένες απεικονήσεις, αλλά «προσωρινές φιγούρες, οι οποίες, όπως αυτές του καλιδουσοπίου, επανασυναντώνται και μπορούν να ομαδοποιηθούν εκ νέου από το σκέπτεσθαι, αν αυτό από τις νέες ομαδοποιήσεις προσδοκιά νέες σημασίες» (Tiedemann 1993, 104). Στον Adorno πρόκειται για αστερισμούς εννοιών, για κατασκευές από

έννοιες που, όπως γράφει σε ένα αδημοσίευτο κείμενό του, είναι εφάμιλλες της ουτοπίας του Benjamin και θέτουν ευθύς εξαρχής το ζήτημα της αδυναμίας να ολοκληρωθούν (πρβλ *ό.π.*).

Στον αστερισμό, σύμφωνα με την πρώτη σύλληψη του Adorno, πρόκειται για αστερισμό ιδεών, και μάλιστα, για τον αστερισμό των ιδεών της φθαρτότητας, της σημασίας, της φύσης και της ιστορίας. Σ' αυτές δεν βλέπει κάποιες σταθερές, καθόσον αυτές σχηματίζουν μια συγκριμένη ιστορική συγκυρία και από το γενικό τους πλαίσιο αναδεικνύεται η εκάστοτε ιστορική μοναδικότητα (πρβλ. Adorno, GS 1, 359). Στον αστερισμό δεν έχουμε, λοιπόν, να κάνουμε με μια μονοαιτιακή αλύσωση συμβάντων, αλλά μάλλον για μια τυχαία συνάντηση διαφορετικών και μεταξύ τους ανεξάρτητων στιγμών που σχηματίζουν ένα νέο αστερισμό. Αυτό έχει συνέπειες και για τον τρόπο με τον οποίο ενεργεί κανείς στη φιλοσοφική κριτική. Ευρύτερες συναρτήσεις, που βασίζονται στην έννοια της σχέσης, είναι ο στόχος, και αυτές βρίσκονται σε οξεία αντίθεση με τις συνηθισμένες έννοιες της πρότασης, της κρίσης και του νόμου (πρβλ. Adorno, NaS IV/15, 48). Οι συνέπειες για τη μορφή της έκθεσης είναι καταλυτικές. Αυτή «σκέπτεται σε αποσπάσματα, έτσι όπως είναι θρυμματισμένη η αντικειμενική πραγματικότητα και επιτυγχάνει την ενότητά της ολωσδιόλου μέσα από τα θραύσματα και όχι μέσω της λείανσής τους» (Adorno, GS 11, 25). Αυτή η μορφή έκθεσης επιτελέστηκε από τον Adorno με αξιοπιστία στην *Αισθητική θεωρία*, όπου το δανεισμένο πρότυπο του Hölderlin, η παρατακτική σύνδεση των προτάσεων και όχι η υποτακτική, βρίσκεται επί το έργον.

Το διαλεκτικό σκέπτεσθαι του Adorno λαμβάνει τη συνηθισμένη αντιπαράθεση υποκειμένου/αντικειμένου του αφελούς ρεαλισμού ως αληθή και αναληθή συγχρόνως. Ως αληθή, διότι δεν μπορεί να την παραβλέψει κανείς, αφού ο χωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου είναι ήδη πραγματικότητα. Ως αναληθή, επειδή δεν μπορεί κανείς να τον υποστασιοποιήσει, δηλαδή να το λάβει για απόλυτο και έτσι να καταστήσει υποκείμενο και αντικείμενο ως αρχές, ως ουσίες. Στη σχέση τους, στη διαμεσολάβησή τους, ο Adorno αναζητεί τη «μη ταυτότητα της ταυτότητας και της μη ταυτότητας» αντί της εγελιανής «ταυτότητας της ταυτότητας και της μη ταυτότητας» (πρβλ. Guzzoni 1981, 35· Ψυχοπαίδης 1996, 443). Η διαμεσολάβηση αυτή του υποκειμένου και του αντικειμένου δεν είναι μια εξωτερική, όπως επαναλαμβάνει ο Adorno συνεχώς, δηλαδή ένα ορθό μεσαίο μεταξύ των δύο άκρων, αλλά εσωτερική, δηλαδή επιτελείται ολωσδιόλου μέσω των άκρων, και στο ένδον τους το ένα στοιχείο είναι διαμεσολαβημένο από το άλλο κατά διαφορετικό τρόπο. Παρόλα αυτά εξακολουθούν να παραμένουν διαφορετικά, ποτέ το ένα στοιχείο δεν μπορεί να αναχθεί πλήρως στο άλλο. Το αντικείμενο δεν μπορεί μέσω της ενότητας ή της συνένωσης να γίνει ένα και το αυτό με το υποκείμενο, όπως συμβαίνει με τις στιγμές της εγελιανής έννοιας, η οποία αυτο-αναπτύσσεται, και το υποκείμενο θέτει ως αντικείμενο τον εαυτό του. Παραμένει πάντοτε ένα υπόλοιπο, ένα επιπλέον του αντικειμένου, το οποίο δεν μπορεί να ενσωματωθεί, να αφομοιωθεί από το υποκείμενο μέσω των εννοιών του. Η διαλεκτική του Adorno είναι υπό την εγελιανή έννοια μια διαλεκτική χωρίς στιγμές, επειδή σ' αυτήν η μη ταυτότητα δεν αίρεται στην κίνηση ενός όλου, το οποίο περιλαμβάνει τα πάντα και επεμβαίνει στα πάντα (πρβλ. Guzzoni 1981, 39).

Ο Adorno διετύπωσε κατά απαράμιλλο τρόπο την προτεραιότητα του αντικειμένου στο κίνηιο άσμα του, στα *Διαλεκτικά επιλεγόμενα*, ως εξής: «Προτεραιότητα του αντικειμένου

σημαίνει πολύ περισσότερο ότι το υποκείμενο είναι, λέει, από τη μεριά του αντικείμενο υπό μία ποιοτικώς διαφορετική, πιο ριζοσπαστική έννοια ως αντικείμενο, επειδή συνειδητοποιείται τώρα διαφορετικά απ' ό,τι μέσω της συνείδησης είναι επίσης και υποκείμενο» (Adorno, GS 10.2, 746). Η προτεραιότητα του αντικειμένου δεν έχει να κάνει, λοιπόν, με το πρότερον και το ύστερον του Αριστοτέλη, τη μήτρα κάθε πρωτοφιλοσοφίας, αλλά συνδέεται στενά με τη διάσωση του αντικειμένου, το οποίο είναι πιασμένο στα βρόχια του υποκειμένου. Μετά την κοπερνίκεια στροφή και την ενθρόνιση του υποκειμενικού λόγου ως του απόλυτου κυρίου του κόσμου μας, το υποκείμενο δεν βλέπει τίποτε άλλο στο αντι-κείμενο (Gegenstand) από τις προβολές του. Κι όμως το αντικείμενο (Objekt) ως υποκειμενική κατασκευή δεν ταυτίζεται πλήρως με το αντι-κείμενο (Gegenstand), διότι το αντικείμενο ως υποκειμενική κατασκευή διατηρεί πάντοτε έναν πυρήνα αντι-κείμενου που εξακολουθεί να αντί-κείται στο υποκείμενο. Εξίσου αναληθής είναι η απάρνηση και η απώθηση του γεγονότος ότι η αντικειμενικότητα είναι προϊόν, επίτευγμα του υποκειμένου: «Η προτεραιότητα του αντικειμένου είναι ο έμμεσος στοχασμός του έμμεσου στοχασμού (die intentio obliqua der intentio obliqua) και όχι ο ξαναξεσταμένος άμεσος στοχασμός (die intentio recta)· η διόρθωση της υποκειμενικής αναγωγής και όχι η απάρνηση του υποκειμενικού μεριδίου. [...] Αν έχει το υποκείμενο έναν πυρήνα από το αντικείμενο, τότε οι υποκειμενικές ποιότητες στο αντικείμενο είναι πολύ ορθά μια στιγμή του αντικειμενικού. Διότι μόνο ως ορισμένο μετατρέπεται το αντικείμενο σε κάτι τι» (ό.π., 747). Όπως η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας δείχνει ότι η ανεξαρτητοποίηση της αξίας και η αύξησή της οφείλονται στη ζωντανή εργασία, ότι η σχέση νεκρής εργασίας και ζωντανής εργασίας είναι άνιση και ασύμμετρη, έτσι και η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου μέσω της «προτεραιότητας του αντικειμένου» φέρνει στο φως τα ίδια δεδομένα. Ο δεύτερος αναστοχασμός δεν αναστοχάζεται το ίδιο το πράγμα (die intentio recta), αλλά είναι ένας αναστοχασμός επάνω στον ίδιο τον εαυτό του (die intentio obliqua der intentio obliqua), επάνω σ' αυτό που τον παρεμπόδιζε να αποκτήσει την τρυφερή εμπειρία με το ίδιο το πράγμα. Αυτός ο «νέος διαφωτισμός» ξεσκέπασε τον παλαιό ως μυθολογία (πρβλ. Μαρκίς 1990, 22).

Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι και το διαλεκτικό σκέπτεσθαι υπό μορφή αστειρισμών υπάγεται σε εκείνη την κατηγορία των θεωριών που, σύμφωνα με την 11η θέση του Marx για τον Feuerbach (πρβλ. MEW 3, 535), απλώς ερμήνευσαν τον κόσμο, ενώ το ζήτημα είναι να τον αλλάξουν. Η θεωρία του Adorno ήθελε να είναι κάτι περισσότερο από μια απλή θεωρητική ανακατασκευή της πραγματικότητας, όπως και η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας (πρβλ. Adorno, GS 10.2, 761). «Η προτεραιότητα του αντικειμένου», η διάσωση του μη ταυτόσημου και του απρόθετου, έχουν άμεσες συνέπειες και για τη σχέση θεωρίας και πράξης. Η διάσωση του αντικειμένου συνδέεται άρρηκτα με την πράξη, ο έμμεσος στοχασμός του έμμεσου στοχασμού έχει ως αντικείμενό του το ίδιο το υποκείμενο, το κάνει επομένως πρακτικό, είναι πράξη, αφού προϋποθέτει την τρυφερή εμπειρία, την «απόκτηση εμπειρίας με κάτι τι», για να υπερβεί την απώλεια εμπειρίας που χαρακτηρίζει την τυφλή πράξη: «Το σκέπτεσθαι είναι ένα πράττειν, η θεωρία μια μορφή πράξης» (ό.π.).

Η θεωρία ως ανάλυση της κατάστασης δεν περιστέλλεται για το σκέπτεσθαι υπό μορφή αστειρισμών σε μια προσαρμογή στην «καταφατική» πραγματικότητα, αλλά αναζητεί και υπο-

γραμμίζει στιγμές που μπορούν να οδηγήσουν πέρα απ' αυτή: Η στιγμή του μήπω-είναι. Η ανεξαρτητοποίησή της την μετατρέπει σε πρακτική παραγωγική δύναμη (πρβλ. *ό.π.*, 765). Η αληθινή πράξη δεν μπορεί να βασίζεται στην ψευδή ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία επιβάλλεται από την αρχή κυριαρχίας του υποκειμένου επάνω στη φύση, αλλά τουναντίον πρέπει να βασίζεται στην «προτεραιότητα του αντικειμένου»: «Πράξη ορθά κατανοημένη είναι, εφόσον το υποκείμενο από τη μεριά του είναι διαμεσολαβημένο, αυτό που θέλει το αντικείμενο: Ακολουθεί την ανάγκη του» (*ό.π.*, 766).

Και ο χωρισμός θεωρίας και πράξης είναι συγχρόνως αληθής και αναληθής. Αληθής, επειδή είναι ήδη πραγματικότητα. Αναληθής, διότι και αυτός ο χωρισμός δεν μπορεί να ληφθεί ως απόλυτος. Αυτό που κυριαρχεί σήμερα, όταν ο Adorno έγραφε τα *Διαλεκτικά επιλεγόμενα*, είχε μπροστά στα μάτια του τη φοιτητική εξέγερση του '68, είναι μια ψευδής δράση, μια φαινομενική πράξη. Η επαναστατική δράση δεν πρέπει να χρησιμοποιεί την ίδια βία, την οποία μεταχειρίζεται η καταπιεστική τάξη πραγμάτων. Μπροστά σ' αυτή την παλινδρομήση στην βαρβαρότητα –η αδιέξοδη, τυφλή και φιλάρεσκα αυτοαποκαλούμενη επαναστατική πάλη– αναθεωρείται ο στόχος της ορθής πράξης: Στόχος της δεν είναι πλέον η κατάρρευση της φιλοσοφίας αλλά πολύ περισσότερο η κατάρρευση της ψευδούς πράξης, επειδή η «ψευδής πράξη δεν είναι καμία [πράξη]» (*ό.π.*, 766). Πρέπει να ανατραπεί, λοιπόν, το προβάδισμα της τυφλής, φαινομενικής πράξης, και να λάβει η θεωρία τα πρωτεία. Γόνιμη δεν είναι η απλή ταυτότητά τους, όπως συμβαίνει στη δογματική ενότητα θεωρίας και πράξης, αλλά η αντίθεσή τους. Η σχέση θεωρίας/πράξης είναι ασυνεχής, δεν είναι αυτή της μετάβασης της μιας στην άλλη, αλλά αυτή της «αιφνίδιας ποιοτικής μεταβολής» (*ό.π.*, 780). «Η προτεραιότητα της θεωρίας» δεν σημαίνει κανενός είδους παραίτηση από το μετασχηματισμό του κόσμου. Ακόμη και όταν η θεωρία ήταν καθαρά πρακτικά προσανατολισμένη, δεν είχε τη μορφή οδηγιών προς εφαρμογή. Τέτοιες οδηγίες, ένα πρόγραμμα δράσης, και πολύ περισσότερο το πώς μπορεί κανείς να κάνει επανάσταση, δεν υπάρχει στη θεωρία της υπεραξίας του Marx. Η θεωρία ασκεί μια πρακτική επιρροή, ακόμη και όταν δεν το επιδιώκει. Αυτό δείχνει τη μη παραίτησή της από την ανατροπή της καταφατικής τάξης πραγμάτων. Η πράξη είναι η πηγή δύναμης της θεωρίας, όμως αυτή παραμένει ανολοκλήρωτη: «Καμία κριτική θεωρία δεν μπορεί να αναπτυχθεί λεπτομερώς, [γιατί] τότε θα υποτιμούσε το ατομικό. Όμως χωρίς αυτό θα ήταν μηδαμινή» (*ό.π.*, 782). Ξαναγυρνάμε, λοιπόν, στο σημείο από το οποίο ξεκινήσαμε. Όταν η θεωρία δεν θέλει να είναι απλώς μια *post festum* ανακατασκευή της κίνησης της πραγματικότητας, πρέπει να παραμείνει ανοικτή, να είναι ουτοπική, να στοχεύει στην άρση της κοινωνικής αδικίας.

#### ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ ΣΤΟΝ Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ<sup>10</sup>

Ο Κ. Καστοριάδης άσκησε μια ριζοσπαστική κριτική στη μαρξική διαλεκτική στο κεντρικό έργο του *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, στο υποκεφάλαιο «Η διαλεκτική και ο υλισμός» (πρβλ. Καστοριάδης 1985, 81-84). Η κριτική αυτή ασκήθηκε την περίοδο που μεσορρανούσε ο «ανύπαρκτος σοσιαλισμός» και αμφιταλαντευόταν μεταξύ μιας πολιτικής κριτικής του συστή-

ματος και μιας στο ίδιο το πράγμα αναφερόμενης κριτικής. Σήμερα ο σοσιαλισμός εκείνος αποδείχθηκε ανύπαρκτος, και μπορούμε νηφάλια να δούμε αν και κατά πόσον η πρόσληψη του Marx από τον Καστοριάδη και η κριτική που άσκησε σ' αυτόν είναι ορθή και σε ποιο βαθμό εξακολουθεί να είναι έγκυρη.

Η κριτική του Καστοριάδη στη μαρξική διαλεκτική έχει ως προϋπόθεσή της την αντιστροφή της § 381 της εγγελιανής *Εγκυκλοπαίδειας*. Είναι ο ίδιος ο ισχυρισμός, που διετύπωσε χρονικά αργότερα και ο Habermas, ότι στον Marx η φύση γίνεται «το απόλυτα πρώτο» (πβ. Habermas 1991, 36). Ο Καστοριάδης είναι πιο συγκεκριμένος. Αποδίδει στη μαρξική ή υλιστική διαλεκτική μια συστηματικότητα και την ερμηνεύει ως μία απλή επανατοποθέτηση της εγγελιανής διαλεκτικής, η οποία συνίσταται στην αντικατάσταση του εγγελιανού «απολύτου πνεύματος» μέσω του μαρξικού «ολικού ανθρώπου»: «Κάθε συστηματική διαλεκτική πρέπει να καταλήξει σ' ένα “τέλος της ιστορίας,” είτε με τη μορφή της απόλυτης γνώσης του Hegel είτε με τη μορφή του “ολικού ανθρώπου” του Marx» (Καστοριάδης 1985, 82). Από τη στιγμή που επιτελείται μια απλή αντιστροφή, μια απλή επανατοποθέτηση της εγγελιανής διαλεκτικής στον Marx, όπως ισχυρίζεται ο Καστοριάδης, η «ύλη» μετατρέπεται απλώς και μόνο σε αρχή και λαμβάνει τη θέση της εγγελιανής αρχής «πνεύμα». Έτσι η «ύλη και το πνεύμα σ' αυτές τις φιλοσοφίες δεν είναι τελικά παρά καθαρό Είναι, δηλαδή, όπως ακριβώς έλεγε ο Hegel, καθαρό Μηδέν» (ό.π., 83). Είναι η μαρξική διαλεκτική απλώς μια αντιστροφή της εγγελιανής, όπως άλλωστε το διατυπώνει και ο Marx ο ίδιος στον επίλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου* (πρβλ. MEW 23, 27);

Μια υλιστική διαλεκτική γίνεται υλιστική, λέει ο Καστοριάδης, στην άρνησή της «να θέσει ένα απόλυτο Είναι, είτε ως πνεύμα, είτε ως ύλη» (Καστοριάδης 1985, 83). Η παρατήρηση αυτή είναι ορθή, πλην όμως νομίζω ότι εμπεριέχεται στην ίδια τη μαρξική διαλεκτική. Είναι θέμα ερμηνείας της τελευταίας, δηλαδή εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο θα την αναγνώσει κανείς: Αν λάβει κανείς ως βάση της την έννοια της ουσίας, στην προκειμένη περίπτωση την έννοια της «ύλης» ως ουσία, αυτή μετατρέπεται αυτομάτως σε οντολογία, σε πρωτοφιλοσοφία. Αντιστρόφως, αν λάβει κανείς ως βάση της μαρξικής διαλεκτικής την έννοια της σχέσης, και μάλιστα, αυτής του υποκειμένου και αντικειμένου (πρβλ. Adorno, GS 5, 32), τότε αυτή παύει να είναι μια αφηρημένη μέθοδος, που εφαρμόζεται εκ των άνω σε οποιοδήποτε αντικείμενο. Αυτή γίνεται ιστορική, συνδέεται άρρηκτα με το συγκεκριμένο αντικείμενο και δεν είναι τίποτε άλλο από τα συμφραζόμενα, από τους αστειρισμούς που σχηματίζονται μέσω της σχέσης αντικειμένου και υποκειμένου, ήτοι ανθρώπου και φύσης (πρβλ. Schmidt 1993, 31).

Ο Καστοριάδης στην κριτική του ακολουθεί την πρώτη ανάγνωση, που ήταν ευρέως διαδεδομένη μεταξύ των μαρξιστών του «ανύπαρκτου σοσιαλισμού», παρότι τα τελευταία χρόνια πριν την κατάρρευση του λεγόμενου ανατολικού μπλοκ έκαναν φιλότιμες προσπάθειες να τη διορθώσουν (πρβλ. ό.π., 28, σημ. 53). Βασιζόμενοι στον περίφημο πρόλογο *Για την κριτική της πολιτικής οικονομίας* (1859) είχαν διατυπώσει και απαριθμήσει τις αρχές και τους νόμους της διαλεκτικής (πρβλ. ό.π., 83). Η διατύπωση νόμων ήταν δυνατή, κατά τον Καστοριάδη, γιατί η φιλοσοφία της ιστορίας στην οποία στηρίζεται η μαρξική θεωρία της ιστορίας —ο Καστοριάδης αναφέρει συνεχώς «μαρξιστική θεωρία της ιστορίας» και δεν διακρίνει μεταξύ του ιδίου του

Marx και των επιγόνων του, δέχεται επομένως την ύπαρξη ενός μαρξικού συστήματος— είναι ο αντικειμενιστικός ρασιοναλισμός (πρβλ. Καστοριάδης 1985, 64), ο οποίος δεν κάνει τίποτε άλλο από το να εφαρμόζει το μοντέλο των φυσικών επιστημών στη σφαίρα της ιστορίας. Για τον αντικειμενιστικό ρασιοναλισμό το πραγματικό μπορεί να εξηγηθεί εξαντλητικά, τα πάντα μπορούν να αιτιολογηθούν και «οι λόγοι σχηματίζουν ένα συνεκτικό και εξαντλητικό σύστημα» (πρβλ. *ό.π.*). Η μέλλουσα ιστορία είναι και αυτή ορθολογική ως πραγματοποίηση του λόγου, και υπάρχει ένας εμμενής λόγος στα πράγματα που θα οδηγήσει στην ανάδυση μιας κοινωνίας, η οποία συμφωνεί πλήρως με τον ανθρώπινο λόγο (πρβλ. *ό.π.*, 65). Για τον Καστοριάδη ο εγγελιανισμός δεν ξεπεράστηκε στον Marx αλλά η ταυτότητα πραγματικού και ορθολογικού επιζεί και επεκτείνεται από τον Marx και στο μέλλον: «Θα είναι ελευθερία, όπως το παρελθόν και το παρόν ήταν και είναι αναγκαιότητα» (*ό.π.*). Αυτή είναι η πανουργία του λόγου μέσα στην ιστορία. Το κλείσιμο και η ολοκλήρωση της μαρξικής διαλεκτικής στηρίζεται στον οικονομικό ντετερμινισμό, στην αιτιοκρατία, που προσδιορίζει τη σχέση βάσης και εποικοδομήματος. Ο μετριασμός της σχέσης υπερπροσδιορισμού μεταξύ εποικοδομήματος και βάσης που επιχειρεί ο Engels, δηλαδή ότι και «οι υπερδομές επιδρούν βεβαίως στις υποδομές, αλλά σε “τελευταίο βαθμό” αυτές παραμένουν καθοριστικές, δεν έχει κανένα νόημα. Σε μια αιτιακή εξήγηση δεν υπάρχει τελευταίος βαθμός, κάθε κρίκος παραπέμπει αναπόφευκτα σε κάποιον άλλο» (*ό.π.*, 37). Ωστόσο, η έκφραση «σε τελευταίο βαθμό» μπορεί να ερμηνευθεί, λ.χ., ως η προσπάθεια ανάδειξης της ασύμμετρης αλληλεξάρτησης ή της ετερογένειας βάσης και εποικοδομήματος. Ορθά ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι η «ολική ιστορία» συντίθεται κάθε φορά κατά μοναδικό τρόπο (πρβλ. *ό.π.*, 39). Η προσφυγή στην ελάχιστη ιστορικοκοινωνική συγκυρία αναδεικνύει την ιστορική μοναδικότητα και μας παρέχει την προσδοκώμενη κατανόηση του κοινωνικοπολιτικού.

Ο Καστοριάδης αποπερατώνει την κριτική του με μια αναφορά στην έννοια της ταυτότητας λέγοντας «ότι κάθε ορθολογικός καθορισμός αφήνει ένα μη καθορισμένο και μη ορθολογικό κατάλοιπο, [...] ότι η “φύση,” έξω από μας και μέσα μας, είναι πάντοτε κάτι άλλο και κάτι περισσότερο από αυτό που η συνείδηση κατασκευάζει ως “φύση”» (*ό.π.*, 83). Αυτή είναι η προϋπόθεση της διαλεκτικής, αν θέλει να αντιμετωπίσει τη ζωντανή ιστορία. Για να συμβεί όμως αυτό πρέπει να «ξεπεραστεί η παραδοσιακή ιδέα της θεωρίας ως κλειστού συστήματος και ως θέασης» (*ό.π.*, 84). Η κριτική αυτή φαίνεται εκ πρώτης όψεως ως ταυτόσημη με την κριτική του Adorno στο ταυτιστικό σκέπτεσθαι. Η ειδοποιός διαφορά τους έγκειται στο ότι ο Adorno βρίσκει αυτή την κριτική στον ίδιο τον Marx. Έτσι εκείνα τα κείμενα του Marx, που θεωρούνται από τον Adorno ότι εισαγάγουν στο διαλεκτικό σκέπτεσθαι, δεν εμπεριέχουν διατυπωμένες αρχές και νόμους.<sup>11</sup> Βεβαίως ότι υπάρχει η τάση τυποποίησης της διαλεκτικής και στον ίδιο τον Marx, που έγινε δόγμα στους μαρξιστές του «ανύπαρκτου σοσιαλισμού», δεν θα το αρνούνταν και ο Adorno. Αυτός όμως προσπάθησε μέσω μιας διαφορετικής ανάγνωσης να αναδείξει τις αντίθετες, συχνά αμφίρροπες και αμφίλογες, τάσεις στον Marx που στηρίζονται σε μια άλλη αντίληψη για την κυριαρχία του ανθρώπου επάνω στη φύση. Μάλιστα ο μαθητής του A. Schmidt ανέλαβε υπό την επίβλεψή του να φέρει στο φως της ημέρας αυτά τα στοιχεία της μαρξικής θεωρίας στη μελέτη του *Η έννοια της φύσης στη θεωρία του Marx* (πρβλ. Schmidt

1993). Σ' αυτή τη μελέτη ο Schmidt ξεφεύγει πράγματι από την πεπατημένη και φέρνει στο επίκεντρο της έρευνάς του έννοιες, όπως ο μη οντολογικός χαρακτήρας του μαρξικού υλισμού, η έννοια της σχέσης μεταβολισμού ανθρώπου και φύσης, η έννοια της ουτοπικής συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσης. Αυτές οι έννοιες ανατρέπουν, κατά τη γνώμη μου, την κλειστότητα της μαρξικής διαλεκτικής και ανοίγουν τον ορίζοντα της μη ταυτότητας (πρβλ. Rantis 2004, 98 κ.ε.). Πολύ πρόσφατα μάλιστα ήρθαν στο φως της δημοσιότητας και άλλες αναλύσεις, που δείχνουν συγκεκριμένα μέσω των λειτουργιών του χρήματος στις *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας* για ποιο λόγο δεν μπορεί να θεωρηθεί η μαρξική διαλεκτική ως κλειστό σύστημα (πρβλ. Reichelt 1999). Η εκδοχή, λοιπόν, της απλής αντιστροφής και επανατοποθέτησης της εγγλεϊανής διαλεκτικής στη μαρξική διαλεκτική βρίσκεται στο στόχαστρο της κριτικής και πολύ δύσκολα μπορεί στις μέρες μας να υποστηριχθεί.

Ολοκληρώνοντας την παρέμβαση στον Καστοριάδη πρέπει να τονίσουμε ότι στην κριτική που άσκησε στον Freud ήταν πιο διαλεκτικός σε σχέση με την κριτική που άσκησε στον Marx. Στην αντίστοιχη κριτική του στον Freud ανέγνωσε με επιτυχία την αμφιταλάντευσή του μεταξύ μιας απόλυτης κυριαρχίας του Εγώ και της έκφρασης του Αυτό, την ανέδειξε δε σε τέτοιο βαθμό, ώστε αυτή κατέστη κεντρική για την κριτική της ψυχανάλυσης, και μάλιστα, αναδιατύπωσε με απαράμιλλο τρόπο την κατηγορητική προσαγωγή της ψυχανάλυσης: «Όπου είναι το Εγώ, πρέπει επίσης να αναδυθεί το Αυτό» (Rantis 2001, 81). Την αμφιταλάντευση του Marx μεταξύ μιας ακλόνητης πίστης στην πρόοδο και το φόβο μιας παλινδρόμησης στη βαρβαρότητα ο Καστοριάδης δεν την ερμήνευσε εξίσου διαλεκτικά, αλλά καθηλώθηκε στη μια πλευρά της αντίθεσης. Αυτό είχε να κάνει με την πολιτική κριτική που άσκησε στον «ανύπαρκτο σοσιαλισμό», όπως αποκαλύπτει και η συνεχής χρήση του όρου μαρξιστική και όχι μαρξική διαλεκτική, αλλά και την αταλάντευτη πρόθεσή του να οικοδομήσει ένα δικό του απόλυτα νέο πρόγραμμα επαναστατικής θεωρίας, ήτοι αυτό της αυτονομίας.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 M. Horkheimer-Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Φραγκφούρτη 1969, ελληνική μτφρ. Λ. Αναγνώστου, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Νήσος, Αθήνα 1996.

2 Στην εγγλεϊανή φιλοσοφία ο όρος «θετικό» ή «καταφατικό» είχε μια αποκρουστική, ιδιάζουσα χροιά (πβ. Lukács 1998, 277). Αυτή η σημασία διατηρήθηκε τόσο στη μαρξική θεωρία όσο και στην Κριτική Θεωρία. Ιδίως στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* έχει κεντρική σημασία (πρβλ. Ψυχοπαίδης 1996, 412).

3 O J. Ritsert διατύπωσε την άποψη ότι το λεγόμενο «κεφάλαιο της μεθόδου» από την *Εισαγωγή στις Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie, 1857/58)* είναι μάλλον πιο κοντά στην καρτεσιανή *regula quinta*, που καθιστά αρχικά δυνατή την αναγωγή μπερδεμένων και σιστεινών προτάσεων σε απλούστερες και εν συνέχεια την ανάβαση απ' αυτές στη γνώση των πιο περίπλοκων (πρβλ. Ritsert 1997, 131, σημ. 60). Το ζήτημα αυτό συνδέεται άρρηκτα με την αριστοτελική, και αργότερα εγγλεϊανή παράδοση, της αναζήτησης της αρχής (πρβλ. *Womit muß der Anfang der Wissenschaft*



*gemacht werden?*, WL 1, 35). Η αριστοτελική λύση είναι διατυπωμένη ως εξής: «κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα» (*Τῶν μετὰ τα φυσικά*, Δ 1018 b 32 κ.ε.).

4 Πβ. Th.W. Adorno, «Einleitung in dialektisches Denken. Stichworte zur letzten, abgebrochenen Vorlesung SS 1969», στο *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Μόναχο 2000, σ. 173-177.

5 Πβ. Th.W. Adorno, «Dialektische Epilegomena», στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 10.2, Φραγκφούρτη 1977, σ. 739-782.

6 Πβ. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*. Τώρα στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 6, 4η έκδ., Φραγκφούρτη 1990.

7 Πρβλ. «Στη Λογική λαμβάνει μεν χώρα κάτι ως να είναι απόδειξη του θεού, ή καλύτερα ειπωμένο, του απολύτου –αλλά όχι ρητώς και ως τέτοια. Δεν είναι σε καμία περίπτωση ο απώτερος σκοπός της Λογικής να αποδείξει οντολογικά την ύπαρξη του θεού» (Guzzoni 1982, 18).

8 Πρβλ. «Αντίθετα για τον Marx είναι η φύση σε σχέση με το πνεύμα το απόλυτα πρώτο» (Habermas 1991, 36).

9 Πρβλ. «Οι άνθρωποι δημιουργούν την ίδια τους την ιστορία, αλλά δεν τη δημιουργούν αυτόβουλα, ούτε υπό συνθήκες που επέλεξαν οι ίδιοι, αλλά υπό συνθήκες τις οποίες συναντούν άμεσα, είναι δεδομένες και κληρονομημένες» (MEW 8, 151).

10 Για μια επενέστερη ανάλυση βλ. Κωνσταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, Αθήνα 2004, σ. 92-113.

11 Στις τελευταίες παραδόσεις του ο Adorno αναφέρει ως τέτοια εισαγωγικά κείμενα του Marx τα ακόλουθα: τον Πρόλογο του έργου *Για την κριτική της πολιτικής οικονομίας*, τη *Γερμανική ιδεολογία* και τα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* (πρβλ. DD, 174). Βάσει των *Οικονομικών και φιλοσοφικών χειρογράφων* επιχειρήσα πρόσφατα να ποιορητογραφήσω τη μαρξική διαλεκτική στο έργο μου: K. Rantis, *Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Δαρμστάνη 2004.

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ

DD – Adorno, Th.W.: «Einleitung in dialektisches Denken. Stichworte zur letzten, abgebrochenen Vorlesung SS 1969», στο *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Μόναχο 2000.

EPW – Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), 8η έκδ., Αμβούργο 1991.

GS – Adorno, Th. W.: *Gesammelte Schriften*, επ. R. Tiedemann, τ. 1-20, Φραγκφούρτη 1970-1986.

MEGA – *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU και Institut für Marxismus-Leninismus beim der SED, Βερολίνο (ΛΔΓ) 1975-1989, από το 1992 Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Βερολίνο-Άμστερνταμ.

MEW – *Marx-Engels-Werke*, τ. 1-42, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Βερολίνο (ΛΔΓ) 1957 κ.ε. Επανεκδόσεις από το 1990 και τον τ. 43 κ.ε. από το Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Βερολίνο.

NaS – Adorno, Th.W.: *Nachgelassene Schriften*, Theodor W. Adorno Archiv, Φραγκφούρτη 1993 κ.ε.

PhG – Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Αμβούργο 1988.

Prot – Horkheimer, M. και Th.W. Adorno: «Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik» (1939), στο M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, επ. G. Schmid Noerr, τ. 12, Φραγκφούρτη 1985, σ. 436-492.

VPG – Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie; Orientalische Philosophie*, Αμβούργο 1993.

WL 1 – Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik: Das Sein* (1812), Αμβούργο 1986.

WL 2 – Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik: Lehre vom Wesen* (1813), Αμβούργο 1992.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno, Th.W.: «Einleitung in dialektisches Denken. Stichworte zur letzten, abgebrochenen Vorlesung SS 1969», στο *Frankfurter Adorno Blätter VI*, Μόναχο 2000.
- : «Dialektische Epilegomena», στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 10.2, Φραγκφούρτη 1997.
- : *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 4, Φραγκφούρτη 1980 (ελλην. μτφρ. Λ. Αναγνώστου *Minima moralia*, Αθήνα 1990).
- : *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 5, 3η έκδ., Φραγκφούρτη 1990.
- : *Negative Dialektik*, στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 6., 4η έκδ., Φραγκφούρτη 1990 (ελλην. μτφρ. Λ. Αναγνώστου *Αρνητική διαλεκτική*, Αθήνα 2006).
- : «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», στο Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 8, 3η έκδ., Φραγκφούρτη 1990.
- : «Die revidierte Psychoanalyse», στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 8, 3η έκδ., Φραγκφούρτη 1990.
- : «Die Idee der Naturgeschichte», στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 1, 2η έκδ., Φραγκφούρτη 1990.
- : «Essay als Form», στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 11, 3η έκδ., Φραγκφούρτη 1990.
- : «Anmerkungen zum philosophischen Denken», στο Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τ. 10.2, Φραγκφούρτη 1977.
- : *Einleitung in die Soziologie (1968)*, στο Th.W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*, τ. 15, Φραγκφούρτη 1993.
- Guzzoni, U.: *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Φραϊβούργο-Μόναχο 1981.
- Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse*, 10η έκδ., Φραγκφούρτη 1991.
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), 8η έκδ., Αμβούργο 1991.
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Αμβούργο 1988.
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik: Das Sein* (1812), Αμβούργο 1986.
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik: Lehre vom Wesen* (1813), Αμβούργο 1992.
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie; Orientalische Philosophie*, Αμβούργο 1993.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, επ. J. Ritter και K. Gründer, Βασιλεία-Στουτγάρδη 1971 κ.ε.
- Horkheimer, M. και Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Φραγκφούρτη 1969 (ελληνική μτφρ. Λ. Αναγνώστου, *Διαλεκτική του διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Αθήνα 1996).
- Horkheimer, M., Adorno Th.W.: «Diskussionsprotokolle», στο M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, τ. 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Φραγκφούρτη 1985, σ. 349-492.
- Καστοριάδης, Κ.: *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, 2η έκδ., Ράππα, Αθήνα 1985 (*L' institution imaginaire de la société*, Παρίσι 1975).
- Lukács, G.: «Die Entäußerung als philosophischer Zentralbegriff der "Phänomenologie des Geistes"», στο *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, επ. H.F. Fulda και D. Henrich, 8η έκδ., Φραγκφούρτη 1998.
- Marcuse, H.: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, στο H. Marcuse, *Schriften*, τ. 4, Φραγκφούρτη 1989.
- Μαρκίς, Δ.: «Minima Moralia. Χαρακτηρισμός του Adorno», Πρόλογος στην ελληνική μτφρ. του Th.W. Adorno, *Minima Moralia*, ό.π., σ. 11-46.
- Marx-Engels-Werke: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, τ. 8, Βερολίνο 1975.
- Marx-Engels-Werke: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, τ. 13, Βερολίνο 1961.
- Marx-Engels-Werke: *Das Kapital*, τ. 23, 19η έκδ., Βερολίνο 1998.

- Marx-Engels-Werke: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857/1858), τ. 42, Βερολίνο 1983.
- Marx-Engels-Werke: «[Brief an den Vater in Trier]», τ. 40, Βερολίνο 1968.
- Marx-Engels-Gesamtausgabe: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, τ. I-2, Βερολίνο 1982.
- Nietzsche, F.: *Götzen-Dämmerung*, στο *Kritische Studienausgabe*, τ. 6, Neuausgabe, Νέα Υόρκη-Βερολίνο 1999.
- Rantis, K.: *Psychoanalyse und «Dialektik der Aufklärung»*, Lüneburg 2001.
- Rantis, K.: *Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Διαρυστάτη 2004.
- Ράντης, Κ.: *Καστοριάδης και Μαρξ*, Αθήνα 2004.
- Reichelt, H.: «Zum Verhältnis von Psychologie und dialektischer Methode in der Marxschen Ökonomiekritik», στο *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität*, επ. D. Behrens, Φραϊβούργο 1999.
- Reijen, W. van και G. Schmidt Noerr, *Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Frankfurter Schule*, 2η έκδ., Αμβούργο 1990.
- Ritsert, J.: *Kleines Lehrbuch der Dialektik*, Διαρυστάτη 1997.
- Schmidt, A.: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 4η έκδ., Αμβούργο 1993.
- Tiedemann, R.: «Dialektik im Stillstand. Annäherung an das Passagenwerk», στο W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τ. V-1, 3η έκδ., Φραγκφούρτη 1989.
- Tiedemann, R.: «Begriff, Bild, Name. Zur Utopie der Erkenntnis bei Adorno», στο *Frankfurter Adorno Blätter II*, Μόναχο 1993.
- Ψυχοπαίδης, Κ.: «Η διαλεκτική του ορθού Λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του», επίμετρο στην ελληνική μτφρ. Μάξ Χόρκχάιμερ και Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Αθήνα 1996, σ. 411-451.
- Wolff, M.: *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein/Ts. 1981.

