

ΟΙ ΠΕΡΙΠΕΤΕΙΕΣ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΣΩΚΡΑΤΗ ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗ

Με την ευκαιρία της πρόσφατης έκδοσης στη νεοελληνική του βιβλίου του Maurice Merleau-Ponty *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής* (*Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955, 1977, Gallimard, 313 pp.-ελλην. μετάφρ. Μπ. Λυκούδη, Αθήνα, 1984, ύψιλον/βιβλία, 254 σσ.), κάνουμε εδώ μια απόπειρα ανάγνωσής του διερευνώντας ταυτόχρονα και τις δυνατότητες που προσφέρει για μια θεωρία της ιστορίας.

Ο M. Merleau-Ponty επιχειρεί στο βιβλίο αυτό μια αναθεώρηση της «ιστορίας» μέσα από μια νέα ερμηνεία του μαρξισμού. Χρονολογικά προηγείται τό *Humanisme et terreur* (1947) —έχει ήδη μεταφραστεί στα ελληνικά— που αποτελεί μια πρώτη συνάντηση της φιλοσοφικής και της πολιτικής σκέψης του Merleau-Ponty. Ήδη και εκεί μπαίνει το πρόβλημα της προβλεψιμότητας μιας διαλεκτικής που αποσκοπεί να καταστήσει διάφανες τις ανθρώπινες σχέσεις χωρίς όμως να το καταφέρνει, αφού οι ατομικές προθέσεις συγκρούονται και πολλές φορές ξεπερνιούνται από την πράξη. Και στα δύο βιβλία έχουμε να κάνουμε με φαινομενολογικές προσεγγίσεις της πολιτικής τόσο στις εφαρμογές όσο και στις θεωρητικοφιλοσοφικές της διαστάσεις. Βασικό σημείο είναι η συγκρότηση μιας θεωρίας της υποκειμενικότητας νοημένης κυρίως ως διυποκειμενικότητας. Όμως, ο περισσότερο πρακτικός και ίσως ηθικός τόπος του *Humanisme et terreur* μεταβάλλεται στο *Aventures de la dialectique* σε καθαρή διερεύνηση του ιστορικού γίνεσθαι υπό το φως σύγχρονων απόψεων όπως του Weber, του Lukacs, του Lenine, του Sartre. Δεν πρόκειται βέβαια για μια πραγματεία πάνω στο πρόβλημα της ιστορίας και του μαρξισμού αλλά για «απαρχές αναλύσεων», για μια συνεχή ανατοποθέτηση «μέσα από τα διαβάσματα, τις συναντήσεις, τα γεγονότα»¹.

Η ιδέα που διατρέχει το βιβλίο αφορά το καθεστώς της διαλεκτικής: κάθε πολιτική πράξη αναφέρεται σε μια ολότητα που όμως διέπεται από τό συσχετισμό των μερών. «Υποκείμενο και αντικείμενο, συνείδηση και ιστορία, παρόν και μέλλον, κρίση και πειθαρχία, ξέρουμε τώρα πως τα αντίθετα αυτά χάνονται το ένα μέσα στο άλλο, ότι η απόπειρα επαναστατικής υπέρβασης συντρίβει τη μία από τις δύο σειρές και πως πρέπει να ψάξουμε για κάτι άλλο»². Υπάρχει έτσι ένα διαλεκτικό απόλυτο που συνίσταται στην ανάγλυφη διατήρηση του πολλαπλού, που αντιτίθεται στην απολυτοποίηση του περιεχομένου των σχέσεων, που διαχέεται μέσα σ' αυτές. Η διαλεκτική σκέψη δεν ανάγεται ούτε στη συνείδηση ούτε στην απουσία συνείδησης· εμφανίζεται ως ανάπτυξη, ως διαρκές γίνεσθαι (πρβλ. τον ηρακλείτειο «πόλεμο») και προϋποθέτει την αποδόμηση, την καταστροφική διαδικασία. Από την άποψη αυτή εμπεριέχει κάποιο είδος κυκλικότητας που όμως δε σημαίνει καθόλου απλή επανάληψη· αντίθετα, υποδηλώνει τή διαρκή αναφορά της αλήθειας στο γίνεσθαι της μέσα από την ενεργοποίηση δημιουργικά των αντιθέσεων. Η εγχειανή ιδέα της *άρνησης της άρνησης* συνιστά έτσι, γιά το Merleau-Ponty, όλη τη γονιμότητα αλλά και την κρισιμότητα της διαλεκτικής: η άρνηση δεν αποκλείει εντελώς το θετικό αλλά το αναδομεί πέρα από τους περιορισμούς του, το υπερβαίνει καταστρέφοντας και

ταυτόχρονα διατηρώντας το. Ακόμη, στο Marx των *Χειρογράφων του 1844* ο Merleau-Ponty βρίσκει ένα είδος «γενεαλογίας» της λογικής στη σύλληψη της ιστορίας όπως και, φυσικά, μια ενεργοποίηση της αρνητικότητας, τη γνωστή εγγειανή *εργασία του αρνητικού*, που χρησιμεύει ως μέθοδος για μια, όμως, εντελώς θετική ζωή του ανθρώπου, νοημένου ως «φυσικού» ή «αντικειμενικού» όντος, που συμφιλιώνεται με τις αντιξοότητες της ιστορίας και αποκρυπτογραφεί τις σκοτεινές της πτυχές. Στο σημείο αυτό παρεμβαίνει και η κριτική διαφοροποίηση του Γάλλου φιλοσόφου, διαφοροποίηση που τον οδηγεί να μιλάει για «περιπέτειες της διαλεκτικής»: πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ «διαλεκτικής» και «διαλεκτικού», μορφής και περιεχομένου, που επιτρέπει να κάνουμε το ύστερο κυρίως έργο του Marx, ο οποίος στο *Κεφάλαιο* ορίζει τη διαλεκτική ως «τη θετική αντίληψη των υπάρχόντων πραγμάτων».

Από την άλλη μεριά, στο Sartre —τον πριν από την *Κριτική του διαλεκτικού λόγου* (1960)— η διαλεκτική εμφανίζεται, σύμφωνα με τη μερλω-ποντιανή ανάγνωση, σε μια αδιέξοδη κίνηση, αφού ανάμεσα στην πλήρη θετικότητα του όντος και στην πλήρη αρνητικότητα του μηδενός αδυνατεί κάθε επικοινωνία. Το μηδέν προσφέρεται ολόκληρο στην αποκάλυψη του όντος και αρνιέται απόλυτα την απόλυτη άρνηση που είναι (ή που δεν είναι). Έτσι το αρνητικό διέπεται από μια αμφισημία αρχής: η προσχώρησή του είναι απόρριψη, η απόρριψή του προσχώρηση. Στην αναφορά του τόσο όσο και στην αποξένωσή του από το ον, το μηδέν δεν έχει τη δυνατότητα θέσπισης κριτηρίων, αφού θα ήταν τότε αναγκασμένο να υπαχθεί σε συνθήκες που εγγυώνται και περιορίζουν τη σχέση του με το ον· τέτοιες συνθήκες όμως δεν υπάρχουν, και η σχέση όντος —μηδενός είναι καθολική ή μηδενική: καθολική γιατί το μηδέν δεν είναι, μηδενική γιατί συνιστά μια καθολική απαίτηση. Εντούτοις, ο Merleau-Ponty βρίσκει στις αναλύσεις του Sartre ανάγλυφα τα συμπτώματα της κρίσης που διέρχεται η διαλεκτική, μα επίσης και τις δυνατότητές της.

Στο βιβλίο γίνεται προσπάθεια να αντιπαρατεθούν μια φιλοσοφία της «ιδέας» που ορίζει τον άνθρωπο εξωχρονικά και εξωιστορικά και φιλοσοφίες της ιστορίας που ενεργοποιούν την κρυφή λογική του «γεγονότος». Κύριος άξονας είναι μια διαλεκτική που αντιμετωπίζει το φαινόμενο της ιστορίας έξω από αναγωγικές ρυθμίσεις μεταφυσικού χαρακτήρα. Υπάρχουν συλλήψεις τόσο σπιριτουαλιστικές όσο και υλιστικές που αδρανοποιούν και παγιώνουν τον άνθρωπο σε αδιαπέραστους μονισμούς, τη στιγμή πού, κατά το Merleau-Ponty, καλούμαστε να σκεφτούμε την ιστορία ως τόπο διάφορων δραστηριοτήτων: κάτι κοινό συνδέει τη θεωρία και την πράξη, την κουλτούρα και την εργασία, το χώρο και το χρόνο—μια συγγένεια που δεν είναι τυχαία, ούτε στηρίζεται αποκλειστικά σε μια διάφανη λογική. Η αμφισημία βρίσκεται έτσι στο κέντρο της ιστορίας, αφού όλες οι σημασίες είναι ανοιχτές και μισοτελειωμένες, αφημένες στην επινοητικότητα του εκάστοτε παρόντος: τόσο η παραπομπή του ιστορικού γεγονότος στο παρελθόν όσο και η προβολή του στο μέλλον, κατά τρόπο αφηρημένο και δογματικό, συνιστούν αυταπάτες που αποκόβουν το χρόνο από τη δυναμική του. Από την άποψη αυτή η ιστορία είναι ένα συμβολικό σύστημα —όπως η «αντίληψη» και η γλώσσα— που πραγματώνει το γίνεσθαι μέσα από την ανθρώπινη πρωτοβουλία.

Συνεπώς, τα διάφορα γεγονότα ή τάξεις στα πλαίσια του φαινομένου της ιστο-

ρίας παίρνονται ως ενοποιητικά και ταυτόχρονα ως αντιφατικά ή ανταγωνιστικά, υφίστανται και αποδομούν την ίδια ολότητα· το «οικονομικό» στοιχείο αναγνωρίζεται κατά προτεραιότητα ως η βάση στο όλο σώμα της ιστορίας, ως ο τόπος μιας λειτουργικής συμβολικής —στο περιθώριο όμως κάθε επιστημονιστικού προσδιορισμού και κάθε αναγωγικού ρεαλισμού· η διαλεκτική δεν μπορεί να εξαντλείται, στα χέρια της εξουσίας, σε μια σκοπιμότητα που η δυναμική της ανήκει στο παρελθόν, αλλά ασκείται, μέσα από την προοπτική συνεχών αντιθέσεων και υπερβάσεων τους, ως «διάρκης επανάσταση», που όμως φέρνει στο εσωτερικό της την αντιληπτικότητα μιας δικής της αντίθεσης.

Στο 1. κεφάλαιο «Η κρίση της νόησης», γίνεται αναφορά στο βιβλίο του M. Weber *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905) που περιέχει μια φιλοσοφία της ιστορίας αρκετά συγγενική προς τη θεωρία του νοήματος όπως διατυπώνεται στα προηγούμενα κείμενα του Merleau-Ponty. Κύριος άξονας της σκέψης αυτής παραμένει η υποκειμενικότητα που κάνει το ιστορικό παρελθόν να υπάρχει χάρη σε ό,τι ακολουθεί, το παρόν και το μέλλον. Έτσι, η ιστορία δεν είναι ποτέ πλήρης· συσχετίζεται τόσο με το παρόν του συγκεκριμένου ατομικού υποκειμένου που είναι ο ιστορικός, όσο και με τη διευρυμένη υποκειμενικότητα μιας κοινωνικής τάξης, π.χ. του προλεταριάτου, ή ενός κόμματος. Από την άποψη αυτή, ό,τι ονομάζουμε «ελευθερία» ή «αλήθεια» παραμένει πάντα ημιτελής· δεν είναι καθολική και οριστική αποκάλυψη· υποβάλλεται στην κριτική των συγκεκριμένων ανθρώπων και διέπεται από την πάλη των πραγμάτων. Η αλήθεια έχει ιστορικό χαρακτήρα με την έννοια ότι δεν εξαντλεί το χρόνο ούτε του παρελθόντος ούτε του παρόντος, ενώ η πλήρωσή της αναβάλλεται επ' αόριστο.

Η ιστορική γνώση διέπεται ασφαλώς από κανόνες που διατυπώνει η νόηση στην επαφή της με την εμπειρία των γεγονότων τα οποία μετέχουν ποικιλότητα στη «γένεση του νοήματος» (Husserl). «Κάθε προοπτική είναι εδώ για να προετοιμάσει άλλες». Εντούτοις η γνώση αυτή δεν είναι ποτέ εξαντλητική του υπάρχοντος κι ως δουλεύει μέσα από «ιδεατούς τύπους» που στο κάτω κάτω δεν υποδηλώνουν παρά την παρουσία μιας υποκειμενικότητας που αναζητάει την αντικειμενικότητά της. Έτσι, γνώση και πράξη συμπληρώνει η μία την άλλη έστω και αν απαντούν αντιθετικά στην ίδια «απειρία της ιστορικής πραγματικότητας»: η μια καταλήγει σε ανοιχτά και υπό όρους συμπεράσματα, η άλλη είναι «απόλυτη, ιδιοτελής, αναιτιολόγητη». Σε κάθε περίπτωση, πράξη και ιστορία βρίσκονται σε μια αδιέξοδη περιπλοκή, αφού η δεύτερη είναι το θέαμα της πρώτης³.

Στις σχέσεις προτεσταντικής ηθικής και καπιταλισμού η πρώτη παίρνεται από το Weber στην καλβινιστική της έκφραση του 16. και 17. αιώνα και ο δεύτερος νοείται ως ένα καθεστώς του κέρδους που στηρίζεται σε *minimum* οργάνωσης και προϋποθέτει την εργασία. Ο καλβινισμός συμπίπτει με την ωριμότητα του πουριτανισμού και προηγείται ακριβώς από την ενηλικίωση του καπιταλισμού. Προσφέρει στον καπιταλισμό μια ηθική της εργασίας. Η αύξηση του κέρδους και η συσσώρευση του χρήματος δε συνεπάγονται αναγκαστικά και απόλαυσή τους· είναι απλώς ένα καθήκον. Ο «φορμαλιστικός» και «σκληρός» χαρακτήρας του καπιταλισμού προϋποθέτει μια θεολογία που καθαγιάζει την εργασία και μεταμορφώνει τη φύση. Η κοσμική ά-

σκηση του καλβινισμού και η «ορθολογικοποίηση» του καπιταλισμού προϋποθέτουν μία οργάνωση που κάνει ώστε τα πνευματικά κίνητρα και οι υλικές αιτίες να έχουν μια κοινή μήτρα: η ιστορία δεν είναι ένα καθαρό ξετύλιγμα της ιδέας· αντλεί το νόημά της από το κομμάτιασμα της συγκεκριμένης εμπειρίας. Η ιδέα βρίσκεται σε γένεση και η ιστορία ψάχνει το νόημά της. Στην περίπτωση του καπιταλισμού, η διαδικασία γένεσης πραγματοποιεί (ως δραστηριότητα) και ταυτόχρονα καταστρέφει (ως εξάλειψη των υπερβατικών κινήτρων) την κοσμική άσκηση του καλβινισμού. Η εγγλεϊανή ανάγνωση του Weber εδώ είναι προφανής: καμία κατάσταση δεν είναι τελειωτική· η ιστορία αποκαλύπτει τη μονομέρεια και τις αντιφάσεις του καλβινισμού, π.χ., ενώ η καπιταλιστική ορθολογικοποίηση αποτελεί πρόοδο που όμως ενέχει δυνάμει το σπέρμα της υπέρβασής της. Ο «θάνατος του Θεού» (Nietzsche) αποτελεί πρόοδο, ιστορικό απόκτημα, αλλά δε συνεπάγεται και την αποπομπή κάθε απόλυτου. Βρισκόμαστε ακόμη μακριά από τή ριζική απομυθοποίηση του παντός που στην παροντική φάση θα σήμαινε «αποποιητικοποίηση» και «έλλειψη γοητείας»⁴. Τούτο συνεπάγεται την αντίληψη μιας «προόδου» στην ιστορία που όμως δεν μπορεί να περικλειστεί σε σχήματα αγνωστικιστικού ή αναγωγικού τύπου.

Αναζητείται, έτσι, ένας ενδιάμεσος δρόμος, πού περνάει «μεταξύ της ιστορίας ως συνέχειας μοναδικών γεγονότων και της οίησης μιας φιλοσοφίας που καυχιέται ότι περικλείει το παρελθόν στις κατηγορίες της και το ανάγει σε ό,τι σκεφτόμαστε»⁵. Ο ίδιος ο Weber άλλωστε συμφιλιώνει την «κριτική» και την «αντικειμενική» ιστορία. Αυτό για το Merleau-Ponty υλοποιεί το φαινομενολογικό αίτημα της αποπομπής κάθε προκατάληψης εκτός από εκείνη ενός κόσμου ως «συστήματος με πολλές εισόδους» και ότι το υποκειμενικό χάνεται μέσα στη συνάντηση των άλλων, γίνεται αντικείμενο διυποκειμενικότητας. Ασφαλώς η ιστορία περιορίζει προοδευτικά το παράλογο, μα το λογικό δεν είναι αυτονόητο· έχει ανάγκη δημιουργικής εργασίας που όλο και θα αντικειμενοποιεί το υποκειμενικό⁶.

Και μελετώντας το Weber ο Merleau-Ponty τονίζει την αδιέξοδη σχέση λογικού και τυχαιότητας, το γεγονός ότι η ιστορία δε διδάσκει την αλήθεια αλλά «σφάλματα προς αποφυγή»⁷. Τούτο βγαίνει όμως περισσότερο από τις ιστορικές εφαρμογές που περιέχει το έργο του Weber παρά από τις ρητές μεθοδολογικές και θεωρητικές του διατυπώσεις, όπου η λειτουργία της υποκειμενικότητας παραμένει προβληματική: η κατανόηση της ιστορίας διέπεται, γι' αυτόν, από την ιδέα μιας *ανυπόθετης αλήθειας*, ενώ το γεγονός δεν είναι απλά ένα ιστορικό γεγονός —πράγμα που θα οδηγούσε σε έναν ανεπίτρεπτο σχετικισμό.

Τό βιβλίο του G. Lukacs *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) ανοίγει το δρόμο, σύμφωνα με το Merleau-Ponty, προς μια ιστορική διαλεκτική, απελευθερωμένη από κάθε δογματική κυριαρχία. Εδώ επικεντρώνεται το 2. κεφάλαιο του βιβλίου «Ο 'δυτικός' μαρξισμός». Σύμφωνα με το Lukacs, μαθητή εξάλλου του Weber, η σχετικότητα αποτελεί γεγονός, ενώ η ιστορική ύλη παίρνεται στις ανθρώπινες της διαστάσεις και τις συγκεκριμένες της ορίζουσες που αποκαλύπτουν την παρουσία της συνείδησης. Η βεμπεριανή «ορθολογικοποίηση» του καπιταλισμού δεν είναι πια μια ακίνητη ουσία, αλλά συλλαμβάνεται ως *διαδικασία* που εντατικοποιεί την παρουσία του ανθρώπου στον άνθρωπο. Έτσι, στον καπιταλισμό έχουμε ένα εί-

δος αποκοπής από τό *μύθο* προς όφελος της απομυθοποιητικής οργάνωσης που συνιστά ταυτόχρονα μια συνολική ερμηνεία του κοινωνικού συστήματος. Όμως, ο θεωρητικός και πρακτικός έλεγχος του κοινωνικού όλου δεν υλοποιείται εντελώς, και η κίνηση προς την αντικειμενική γνώση εκφυλίζεται σε αντικειμενισμό ή επιστημονισμό. Τούτο αποκόβει τη συνείδηση από τις ανθρώπινές της πρωταρχές, την κάνει να λειτουργεί σα μηχανή και δίνει στο εμπόρευμα και τους νόμους της ανταλλαγής αξία κατηγοριών. Πρόκειται για τη *réification*: η καπιταλιστική ορθολογικοποίηση αποδιαιρώνει το αντικείμενο της εργασιακής διαδικασίας, το αποσυνθέτει σε μια σειρά αυτόνομων μερικών λειτουργιών. Το ίδιο αντανακλάται και στη συνείδηση του εργαζόμενου, ο οποίος ενσωματώνεται μηχανικά σε ένα σύνολο που συμπεριφέρεται εξωτερικά, *partes extra partes*. Έτσι το προλεταριάτο συνιστά τον έσχατο βαθμό της *réification* αλλά μαζί την απόλυτη άρνησή της. Από τή άποψη αυτή είναι η μόνη που μπορεί να πραγματώσει μια διάφανη, χωρίς στεγανά και μυθοποιητικές διεργασίες, κοινωνία. Μέσο του προελαταριάτου θα μπορούσαν ακόμη να αναπτυχθούν οι συνθήκες αλήθειας της κοινωνικής και ιστορικής γνώσης. Συνακόλουθα, η ερμηνεία της ιστορίας μέσα από την οικονομία όπως γίνεται στην καπιταλιστική εποχή, θα μετατρέποταν, σε μια μετακαπιταλιστική κοινωνία, σε ελεύθερη ανάπτυξη της γνώσης και της παραγωγής, αφού η οικονομία δε θα αντιστρατεύεται την ιστορία.

Γιά το Merleau-Ponty, η ανάλυση του Lukacs παρουσιάζει ενδιαφέρον και για την ιδιαίτερη θέση που κατέχει σ' αυτήν η φιλοσοφία, η οποία γίνεται «συγκέντρωση μιας έννοιας που διαχέεται μέσα στην ιστορία». Πηγαίνοντας ως τις έσχατες προϋποθέσεις της παρέμβασης του Lukacs, ο Merleau-Ponty συλλαμβάνει, έτσι, τη φιλοσοφική πρακτική ως *διϋποκειμενικότητα*, συμμετοχική διαδικασία, απόπειρα ερμηνείας, ορθολογική και καθολική εξήγηση του ανθρώπινου γίνεσθαι. Και το προλεταριάτο είναι ο τόπος της διυποκειμενικότητας: ούτε υποκείμενο ούτε αντικείμενο. Στην οπτική αυτή, το τυχαίο δεν κατευθύνεται από μια κρυφή λογική, όπως θα το ήθελε ο Hegel, αλλά ενσωματώνεται μέσα στο νόημα του συνόλου, επεξεργασμένο από την ανθρώπινη φαντασία και δημιουργικότητα. Υπάρχουν λύσεις στο μέτρο που ενεργοποιείται μέσα στην ιστορία το αρνητικό στοιχείο, «η δύναμη αμφιβολίας και διερώτησης» —παρόλο ότι καμία λύση δεν επιβάλλεται.

Και εδώ έγκειται η αμφίσημη πλευρά της φιλοσοφίας του Merleau-Ponty: ενώ αφήνει ανοιχτό το έδαφος για όλο και μεγαλύτερη ορθολογικοποίηση του διάχυτου της εμπειρίας, τηρεί εφεκτική στάση ως προς μια τελική θετική απόφαση με το επιχείρημα ότι ενδεχομένως δεν έγινε ενεργοποίηση όλων των παραγόντων που συμμετέχουν σε μια διαδικασία και ότι η απομόνωση μερικών από αυτούς θα οδηγούσε σε ένα είδος αναγωγισμού. Μολονότι κάτι τέτοιο θα θεωρούνταν από τον ίδιο «κακή αμφισημία», παραμένει εντούτοις πρόβλημα τόσο στη φιλοσοφία γενικά όσο και, ειδικότερα, στην πολιτική σκέψη του Merleau-Ponty. Ασφαλώς, μία διέξοδος θα ήταν η εισαγωγή κριτηρίων που θα επέτρεπαν τον τονισμό της μιας ή της άλλης ορίζουσας και τον αποκλεισμό τρίτων· κάτι τέτοιο όμως θα αντιτασσόταν στην αντίληψη περί διυποκειμενικότητας που νομιμοποιεί εξίσου τις επιμέρους συνειδήσεις.

Ένας άλλος τρόπος ξεπεράσματος ή επανατοποθέτησης του προβλήματος της

αμφισημίας (*ambiguïté*) είναι να ενταχθεί στα πλαίσια της πράξης —κοινού τόπου του προλεταριάτου, αρχής ιστορικής επιλογής, συνεκτικού στοιχείου κάθε επικοινωνίας και κάθε ανταλλαγής. Τούτο σημαίνει πως η ταξική συνείδηση διαμορφώνεται μέσα από τις συγκεκριμένες συνθήκες και είναι άρα επιδεκτική ανάπτυξης, ενώ η αλήθεια παίρνεται στη μορφή μιας συνεχούς διαδικασίας επαλήθευσης. Το νόημα έτσι της ιστορίας βρίσκεται μέσα στην ιστορία και έξω από κάθε άγνοο σχετικισμό, σε ένα μοναδικό απόλυτο παρόν που βιώνεται επαναστατικά. Η πράξη ανταποκρίνεται σε μια «εσωτερική αρχή δραστηριότητας», διέπεται από ένα «καθολικό σχέδιο που στηρίζει και εμπνέει τις παραγωγές και τις ενέργειες μιας τάξης, που σκιαγραφεί γι' αυτήν μια εικόνα του κόσμου και των εγχειρημάτων μέσα σ' αυτόν»⁸. Υπογραμμίζεται ότι το σχέδιο αυτό δεν αποτελεί «κλειστή ενότητα» ούτε προνόμιο μερικών υποκειμένων, κατόχων της έννοιας των πραγμάτων, αλλά «τη συγγένεια μιας ιδεολογίας, μιας τεχνικής, μιας κίνησης των παραγωγικών δυνάμεων που αλληλορυμουλκούνται και αλληλοστηρίζονται, καθώς παίζει με τη σειρά του ο καθένας ένα διευθυντικό ρόλο που δεν είναι ποτέ αποκλειστικός»· πρόκειται για μια «κοινή κατάσταση των προλεταρίων», ένα «σύστημα ευλύγιστο και παραμορφώσιμο που επιδέχεται κάθε είδους ατομικές αποκλίσεις και μάλιστα συλλογικές πλάνες, μα που καταλήγει πάντα να επιβάλλει μια... αρχή ιστορικής επιλογής, ένα σχήμα ύπαρξης»⁹.

Το βαθύτερο νόημα της πράξης έγκειται, επομένως, όχι στην απομονωμένη γνώση που εκχέει μια υποκειμενική μερική παραγωγικότητα αλλά στην αντιπαράθεση, τήν ανταλλαγή, το προλεταριακό βίωμα που γίνεται αυστηρή θεωρητική έκφραση και «μεταφέρεται στο πρωτόκολλο της πολιτικής πάλης». Έτσι, ο θεωρητικός και οι προλεταριοί γίνονται ταυτόχρονα υποκείμενο και αντικείμενο μιας παραγωγικής διαδικασίας προς την κατεύθυνση κατανόησης της ιστορίας και εύρεσης μιας αλήθειας που θα είναι αποκύημα συμφωνίας των ως τώρα γνωστών γεγονότων. Και το παρακάτω απόσπασμα συγκεφαλαιώνει, νομίζουμε, την κεντρική ιδέα που διέπει την ανάγνωση που ο Merleau-Ponty κάνει και του Lukacs και του μαρξισμού: «Η *Stimmung* του Lukacs και, πιστεύουμε, του μαρξισμού, είναι λοιπόν η πεποίθηση ότι βρισκόμαστε όχι στην αλήθεια μα στο κατώφλι της αλήθειας, που είναι ταυτόχρονα εγγύτατα — την υποδεικνύει όλο το παρελθόν και όλο το παρόν — και σε άπειρη απόσταση ενός υπό δημιουργία μέλλοντος»¹⁰.

Τούτο απομακρύνει ασφαλώς το μαρξισμό από μια αποστεωμένη θεωρία της γνώσης και τόν καθιστά έκφραση μιας διαλεκτικής ως «διασταύρωσης του γεγονότος και του νοήματος». Από την άποψη αυτή ενεργοποιεί την 11. θέση του Marx για το Feuerbach: καταστρέφει τη φιλοσοφία, ως έκφραση μιας «ανακλαστικής συνείδησης», πραγματοποιώντας την. Η διαλεκτική σκέψη που απορρέει από μια τέτοια καταστροφή-πραγμάτωση, προβάλλει ως διαρκής διερώτηση, παρουσιάζει την εμπειρική ιστορία ως «γενεαλογία της αλήθειας». Εδώ αναπτύσσεται η εργασία του αρνητικού ως συνεχής κριτική και αυτοκριτική, ως δύναμη υπέρβασης.

Η πρόοδος από τό Weber στο Lukacs γίνεται λοιπόν καταφανής: ο ένας έβλεπε στην ιστορική μας διάσταση ένα είδος εισαγωγής στο σύμπαν της γνώσης και σε κάθε εποχή· ο άλλος εντόπιζε το φορέα μεταμόρφωσης του μερικού σε καθολικό όχι μονάχα στη σκέψη του ιστορικού ή του θεωρητικού αλλά σε μια τάξη, δηλαδή το

προλεταριάτο. «Η γνώση ριζώνει στην ύπαρξη, όπου και βρίσκει τα όριά της».

* * *

Στο 3. κεφάλαιο "Pravda" παρακολουθούνται οι γνωσιολογικές και πρακτικές συνέπειες της φιλοσοφίας του βιβλίου του Lenin *Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός* (1908).

Αν, κατά το Γάλλο φιλόσοφο, τραβήξουμε ως τα άκρα τον ορισμό της αλήθειας ως «συμφωνίας της παράστασης με τα αντικείμενα που βρίσκονται έξω από αυτήν», τότε το γνωστικό υποκείμενο, η συνείδηση βγαίνει έξω από την ιστορία· κάτι που, όμως, ο «επίσημος μαρξισμός» ούτε αποδέχεται ούτε ακολουθεί. Έχουμε έτσι να κάνουμε με μια διαλεκτική που τώρα εγκαθίσταται στα πράγματα, στα αντικείμενα — μετατόπιση η οποία χρονολογείται πριν από το Lenin: ο Merleau-Ponty την ψάχνει στο ίδιο το έργο του Marx ήδη κατά την πρώιμή του φάση, δηλαδή πριν από το 1850 (όταν τόσο ο ιδεαλισμός όσο και ο υλισμός συνοψίζονται και ταυτόχρονα αναιρούνται μέσα από το νατουραλισμό, π.χ. στο *Γερμανική ιδεολογία*). Κατόπι, με τη συγκρότηση του «επιστημονικού σοσιαλισμού», συντελείται ένα είδος «θετικοποίησης» της διαλεκτικής που, στο *Κεφάλαιο*, ορίζεται ως, ακριβώς, «η θετική αντίληψη των υπάρχοντων πραγμάτων». Εδώ οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο Merleau-Ponty έχει την τάση να αμφιταλαντεύεται όταν αναγνωρίζει στο μαρξισμό, από τη μια μεριά, την «ιδέα πως τίποτα δεν μπορεί να απομονωθεί στην ολότητα της ιστορίας και ότι τα οικονομικά φαινόμενα, δυνάμει της μέγιστής τους γενικότητας, συμβάλλουν κυριαρχικά στον ιστορικό λόγο»¹¹, και, από την άλλη, τον ανάγει σε μια απλή «ανθρωπολογία»¹². Τούτο θα μπορούσε να αιτιολογηθεί από την αλλαγή κάθε φορά οπτικής γωνίας, μια και ο Γάλλος φιλόσοφος δεν έπαψε να σκέφτεται μέσα από τό Marx ή με το Marx από τα πρώτα ακόμα κείμενά του και δίχως να τον έχει περιορίσει στον αυστηρά πολιτικό προβληματισμό. Πάντως, στην περίπτωση που εξετάζουμε, η σύνδεση της διαλεκτικής με την «πραγματική κίνηση», όπως διαβάζουμε στο *Κεφάλαιο* (Επιλόγισμα της δεύτερης γερμανικής έκδοσης), γίνεται σε αντιδιαστολή προς την «ιδεοποιημένη» πραγματικότητα του Hegel και με έμφαση στον «ουσιαστικά κριτικό και επαναστατικό της χαρακτήρα» (της διαλεκτικής). Η αντιστροφή αυτή της εγγειανής διαλεκτικής από το Marx και η «ρεαλιστική» της διάσταση υπαγορεύτηκε, κατά το Merleau-Ponty, από την ανάγκη, ιδίως, να υπερπηδηθεί η δυσκολία που δημιουργεί η αδράνεια της ιστορικής υποδομής, η αντίστασή της· και τούτο γιατί έλειπε μια αντίληψη της «θέσμησης» (institution) όπως αυτή που ορίζει τη γλώσσα.

Τί είναι όμως η θέσμηση; Στο *Résumés de cours*¹³ βρίσκουμε τον ακόλουθο ορισμό: είναι τα γεγονότα μιας εμπειρίας που της προσδίδουν σταθερές διαστάσεις και που στην επαφή τους με άλλες εμπειρίες σημασιοδοτούν μια διαδοχή και σχηματίζουν «ιστορία». Η θέσμηση αποτελεί, άλλωστε, διέξοδο από τις δυσκολίες της χουσερλιανής «συγκρότησης» (Konstitution) της συνείδησης. Σύμφωνα με τη συγκρότηση, η συνείδηση εκτός από το ότι σημασιοδοτεί τα αντικείμενα με μια πράξη αναφοράς προς αυτά, επιπλέον τα συσταίνει, τα συγκροτεί έτσι ώστε να αντανakλούν επακριβώς τα ενεργήματά της· όμως ανάμεσα σ' εκείνη και σ' αυτά δεν υπάρχει ούτε ανταλλαγή ούτε κίνηση. Τα αντικείμενα γίνονται, συνεπώς, ευθεία αντανάκλαση

των συνειδησιακών πράξεων· τίποτα δεν μπορεί να τά στρέψει σε άλλες προοπτικές. Βασικό σημείο αναφοράς της συνείδησης είναι ένα εγώ που συνιστά μίαν απόλυτα καθολική «ταυτότητα» στην οποία μετέχουν όλα τα επιμέρους εγώ. Η συμμετοχή όμως αυτή στερείται από κάθε αυτονομία και άρα δημιουργικότητα, αφού τα άλλα εγώ είναι για την προσωπική συνείδηση μια καθαρή άρνηση, ενώ οι διάφοροι χρόνοι σχηματίζουν ένα σύστημα αμοιβαίων αποκλεισμών: δεν υπάρχει διαλεκτική σχέση των διάφορων εγώ ή χρόνων μεταξύ τους· «το παρόν διαδέχεται το παρελθόν μέσα από μια συνεχή σειρά εκρήξεων»¹⁴. Ο κίνδυνος ενός «υπερβατολογικού σολιππισμού» που απορρέει από μια τέτοια λειτουργία της συνείδησης, δεν έγινε μονάχα αντικείμενο κριτικής από το Merleau-Ponty αλλά επισημάνθηκε και από τον ίδιο το Husserl, π.χ. στις *Cartesianischen Meditationen*¹⁵, όπου διαβάζουμε: «ό,τι υπάρχει για μένα δεν μπορεί να αντλήσει το νόημά του παρά μέσα μου, στη σφαίρα της συνείδησής μου. Ο ιδεαλισμός αυτός παρουσιάζεται σε μια μοναδολογία». Βέβαια ο Husserl προσπάθησε να παρακάμψει τη δυσκολία αυτή μέσα από την έννοια της «υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας», η οποία όμως δεν επιτρέπει τη μετάβαση στο alter ego παρά «αναλογικά», αφού όλα συντελούνται στο εσωτερικό της «αναφορικότητας» (Intentionalität) του προσωπικού εγώ: «εγώ που σκέφτομαι δεν καταλαβαίνω στην αρχή πώς, γενικά, φτάνω στους 'άλλους' και στον εαυτό μου, καθότι οι 'άλλοι' παίρνονται 'σε παρένθεση'. Και, στο βάθος, δεν καταλαβαίνω ακόμα πώς 'βάζοντάς με σε παρένθεση' ως άνθρωπο, ως ανθρώπινο πρόσωπο παραμένω εντούτοις εγώ».

Η φαινομενολογική «συγκρότηση» της συνείδησης, ως σύστημα διαπλοκής δυνατοτήτων υπό πραγμάτωση και σημασιοδότησης των πραγμάτων, αποβλέπει λοιπόν στην ανασύσταση της αντικειμενικής γνώσης μέσα όμως από μια ανομολόγητη μεταφυσική που θεωρεί το υποκείμενο στιγμιαίο και τον «άλλο» αρνητικό της συνείδησής μου. Απεναντίας, με τη «θέσμιση» — και τούτο συνιστά μια τρίτη λύση μεταξύ υπερβατολογικού ιδεαλισμού και αναγωγικού υλισμού — εισαγόμαστε σε ένα πεδίο διαρκούς γίνεσθαι όπου ενεργοποιούνται τα ενδιάμεσα (entre-deux), παύουν οι υποστασιοποιημένες ή απλά εναλλακτικές λύσεις και ο «άλλος» δεν είναι άμεση αντανάκλαση των συνειδησιακών πράξεων αλλά συντελεστικό στοιχείο έννοιας, αφού ανήκει στον ίδιο «κόσμο», στο ίδιο δημιουργικό σύνολο με το «προσωπικό εγώ»· ακόμη, τα γεγονότα διαστρωματώνονται και «καταθέτουν μια έννοια όχι σαν επιβίωση και κατάλοιπο μα ως κλήση σε μια συνέχεια, απαίτηση ενός μέλλοντος». Έτσι η θέσμιση διασφαλίζοντας μια κανονικότητα στα πράγματα συνιστά ταυτόχρονα και τη δυνατότητά τους αλλαγής· είναι η ίδια η διαλεκτική της συνέχειας και της ασυνέχειας. Στην οπτική αυτή, καμιά χρονική στιγμή δεν ανάγεται σε αποκλειστική εξηγητική αρχή: το παρελθόν αποκρυσταλλώνεται στο μέλλον, ενώ το παρόν παίρνεται στις δυνατότητές του να γίνεται «άλλο». Η θεωρητική συνείδηση προσλαμβάνει μια βαθιά ιστορική διάσταση, και η αλήθεια, χωρίς να ορίζεται κατά ένα καθαρά αναλυτικό τρόπο, συλλαμβάνεται «δομικά» ως πεδίο κοινό στα διάφορα γνωστικά εγχειρήματα. Αν η ιστορία κυριαρχείται από τή σκέψη, «η σκέψη δεν έχει πρόσβαση σε έναν άλλο ιστορικό ορίζοντα, σε ένα άλλο 'νοητικό εργαλείο' (L. Febvre) παρά μέσο της αυτοκριτικής των κατηγοριών της, μέσα από πλάγια διείσδυση και όχι από μια πανταχού παρουσία κάποιας αρχής. Υπάρχει ταυτόχρονα αποκέντρωση και συγκέντρωση των στοιχείων της ζωής, κίνηση από μας προς το

παρελθόν και από το ζωογονημένο παρελθόν προς εμάς, και η εργασία αυτή του παρελθόντος εναντίον του παρόντος δεν καταλήγει σε μια παγκόσμια κλειστή ιστορία, σε ένα σύστημα γεμάτο από όλους τους δυνατούς ανθρώπινους συνδυασμούς σε σχέση με μια συγκεκριμένη θέσμιση όπως, π.χ., η συγγένεια, αλλά σε σχέση με ένα πίνακα διάφορων περίπλοκων δυνατοτήτων, πάντα δεμένων με τοπικές περιστάσεις, που βρίθουν από συντελεστές τυχαιότητας¹⁶.

Η «θέσμιση» εξετάζεται, άρα, στις πολιτικές και ιστορικές της ορίζουσες· είναι, για το Merleau-Ponty, το εργαλείο «αναθεώρησης του εγελειανισμού», ανακάλυψης της φαινομενολογίας ως «ζωντανής, παροντικής, πρωταρχικής σύνδεσης μεταξύ των στοιχείων του κόσμου» και «ανάπτυξης της σε μεταφυσική της ιστορίας», με στόχο πάντα να αποφευχθεί η υποταγή στο «σύστημα» ή στην «υποκειμενικότητα» του φιλοσόφου. Πάντως, μολονότι η πραγμάτευση της έννοιας είναι πλάγια και περιορισμένη, δείχνει αρκούντως τη σημασία της αλληλοδιείσδυσης των χρονικών στιγμών, το γεγονός ότι η κατανόηση των πραγμάτων συνδέεται με τις κάθε φορά τοπικές συνθήκες και τυχαιότητες. Κατά βάση, υποβάλλεται η ιδέα της αναγκαίας μεταβολής και μεταποίησης ενός καθεστώτος ή μιας κουλτούρας, αφού οι διαστρωματώσεις της ιστορίας διέπονται από τη διαλεκτική της διατήρησης και της απόρριψης. Πρόκειται συνεπώς για μια έννοια που χρησιμεύει ως θεμέλιο κάθε κριτικής και κάθε πράξης. Συνοπτικά, η «θέσμιση» είναι το «περιβάλλον» της ιστορίας «που αναπτύσσεται όχι σύμφωνα με αιτιοκρατικούς νόμους, σε μια άλλη φύση, αλλά πάντα σε συνάρτηση με αυτό που σημαίνει, και όχι σύμφωνα με αιώνιες ιδέες, μα επαναφέροντας λίγο πολύ υπό την εξουσία της τυχαία γεγονότα, τα οποία υποβάλλουν και την αλλαγή της. Καθώς σπαράζεται από όλες τις τυχαιότητες και συνέρχεται από την ακούσια χειρονομία των ανθρώπων που εμπλέκονται σ' αυτήν και θέλουν να ζήσουν..., δεν ονομάζεται ούτε πνεύμα ούτε ύλη μα ιστορία»¹⁷.

Ο ορισμός, λοιπόν, της αλήθειας ως «συμφωνίας της παράστασης με τα αντικείμενα που βρίσκονται έξω από αυτήν», αποκτά, με βάση την παραπάνω ανάλυση, ένα «ανθρωπολογικό» περιεχόμενο. Κατά το Merleau-Ponty, στον ορισμό αυτό το διαλεκτικό στοιχείο δεν έχει την αναγκαία βαρύτητα, αφού απλώς εγκαθίσταται «σε μια συμπαγή θετικότητα»¹⁸. Έτσι, τόσο ο διαλεκτικός υλισμός όσο και ο διαλεκτικός ρεαλισμός προσλαμβάνουν ένα «οντολογικό» χαρακτήρα, γίνονται δηλαδή «υλισμός» και «ρεαλισμός» αντίστοιχα. Είναι φανερό πως ο Γάλλος φιλόσοφος διαβάσει το Lenin εγελειανά και με αφετηρία και μέσο το πρώιμο έργο του Marx (*Χειρόγραφο του 1844, Γερμανική ιδεολογία*), όπου εμφανίζεται ήδη η θεμελιώδης διάκριση ιδεαλισμού-ρεαλισμού καθώς επίσης και η υπέρβασή της από το «συνεπή νατουραλισμό» ή «ουμανισμό»¹⁹; ενώ όμως δέχεται τη διάκριση αυτή και συμφωνεί με την αναγκαιότητα υπέρβασής της, φαίνεται να διαφοροποιείται ακριβώς στον τρόπο. Αντίθετα ο Lenin δουλεύει και στηρίζεται πάνω στον ύστερο Marx, για τον οποίο, όπως είπαμε, η διαλεκτική ορίζεται ως «η θετική αντίληψη των υπαρχόντων πραγμάτων». Κατά το Merleau-Ponty, τόσο «η θετική» αυτή «αντίληψη των πραγμάτων» όσο και ο «ουμανισμός» της μαρξιανικής σκέψης οφείλουν να κινηθούν στο «χώρο του συμβολισμού»: πρόκειται για «την τάξη 'πραγμάτων' που διδάσκουν 'σχέσεις μεταξύ προσώπων', ευαίσθητη σε όλες τις βαρυντικές συνθήκες που τη συναρτούν προς την τάξη της φύσης, ανοιχτή σε κάθε εφεύρημα της προσωπικής ζωής»²⁰.

Η υποστασιακή διαίρεση συνείδησης και ιστορίας, της μιας νοημένης ως αντανάκλασης και της άλλης ως «δεύτερης φύσης», δεν μπορεί να μας παράσχει ασφαλή κριτήρια για τη γνώση και την ιδεολογία, και οδηγεί σε κάποιο είδος «σκεπτικισμού». Τούτο αντιβαίνει στη βασική ενόραση-θέση του Marx για την καταστροφή ως πραγματοποίηση. Η «συνοπτική γνωσιολογία» και η «μεθόδευση»²¹ που, κατά το Merleau-Ponty, διαγράφονται στο *Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός*, επαναφέρουν το πρόβλημα της γνώσης χωρίς να το «ανατοποθετούν μέσα στις άλλες ιδεολογίες, ούτε να αναζητούν εσωτερικό κριτήριο διάκρισής τους, ούτε να αναρωτιούνται πώς η γνώση διατηρεί με ένα υπερϊστορικό αντικείμενο μια σχέση που ξεφεύγει από την ιστορία»²². Με τις παρατηρήσεις αυτές ο Merleau-Ponty θεωρεί πως αποκαθιστά το δυναμικό και ιστορικό χαρακτήρα της σκέψης, αφού όλο το κληροδότημα του φιλοσοφικού ριζοσπαστισμού (καρτεσιανισμός, καντιανισμός) ενσωματώνεται στη μαρξιστική πράξη, απαλλαγμένο από το φορμαλισμό και την αφαίρεση: το υποκειμενικό περνάει έτσι στο αντικειμενικό και αντίστροφα — διαδικασία που οδηγεί στη σχετικοποίηση της αλήθειας, ως προεικασίας ολότητας, και στη συνεχή αυτοκριτική. Ήδη ο Hegel είχε θέσει το ζήτημα ως εξής: η γνωσιολογική σχέση του είναι και της σκέψης δεν είναι αχρονική αλλά αναφέρεται στον άνθρωπο και την ιστορία του: παρόν, παρελθόν, μέλλον παίρνονται αδιαχώριστα. Συνεπώς δεν πρόκειται να διατηρήσουμε τη διαλεκτική κλεισμένη στον εαυτό της, περιχαρακωμένη και «ταριχευμένη, έξω από μας, σε μια εξωτερική πραγματικότητα». Η διαλεκτική δεν μπορεί να είναι παρά συγκεκριμένη και ανοιχτή στην «καθολική πράξη» και την «ιστορία ως σχέση μεταξύ προσώπων, που ενσαρκώνεται στα πράγματα»²³.

Σημειώνουμε πως ο Lenin αναγνώρισε μια κάποια «γενικευτική» διατύπωση στις προτάσεις και τους ορισμούς του και μάλιστα πρόβλεψε ότι οι φιλόσοφοι θα προσάψουν στον υλισμό πως είναι «μεταφυσικός». Το θέμα όμως, όπως παρατηρεί ο Althusser, δεν είναι να «μηρυκάσουμε» μέσα στη φιλοσοφία — που ασφαλώς δε θα καταργηθεί — αλλά να εισαγάγουμε «μια νέα πρακτική της. Ο μαρξισμός δεν είναι μια (νέα) φιλοσοφία της πράξης, μα μια (νέα) πρακτική της φιλοσοφίας», που μπορεί να τη μεταμορφώνει, αφού, για το Lenin, η φιλοσοφία δεν εξηγείται από την απλή μονάχα σχέση που διατηρεί με τις επιστήμες· χρειάζεται και να παρεμβαίνει «πολιτικά» στο χώρο που συνδέει την επιστήμη με την ιδεολογία. Το τελευταίο αυτό είναι, κατά τον Althusser, η βασική συνεισφορά του Lenin στη φιλοσοφία· κάτι που έλειπε από τον Engels²⁴. Ακόμα, η νέα αυτή πρακτική προϋποθέτει τρεις θέσεις, όπως τις συνοψίζει ο Althusser: 1) η φιλοσοφία διακρίνεται από τις επιστήμες 2) και ταυτόχρονα συνδέεται μ' αυτές μέσω της υλιστικής έννοιας της αντικειμενικότητας. 3) Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η ιστορία μιας αιώνιας πάλης ανάμεσα σε δύο τάσεις: τον ιδεαλισμό και τον υλισμό (επαναδραστηριοποιημένη θέση του Engels).

Από την πλευρά της η κριτική του Merleau-Ponty απηχεί τη σύγκρουση της καθαρής διαλεκτικής και του αντικειμενικού νατουραλισμού. Έτσι, από τη μια μεριά, έχουμε να κάνουμε με μια σκέψη που δεν μπορεί να θεμελιωθεί ούτε σε μια απόλυτη υποκειμενικότητα ούτε σε μια απόλυτη αντικειμενικότητα, και, από την άλλη, με μια θεώρηση που απολυτοποιεί σα θεμέλιο το ον ή το καθαρό αντικείμενο. Η σύγκρουση υπερβαίνεται, αν αποκαταστήσουμε την ενότητα της ιστορίας και τη δούμε ως μια «εντατική ολότητα προς κατανόηση», ως μια «γενικευμένη υποκειμενικότητα» ή διυποκειμενικότητα που αντικειμενικοποιείται, ενσωματωμένη και όχι παρά-

γωγή: «ενότητα που πετυχαίνεται με τελική σύγκλιση και όχι με αναγωγή σε μια μονάχα τάξη πραγματικότητας ή σε ένα μόνο γενεσιουργό σχήμα», που να διέπεται από «μια λογική της ιστορίας θεμελιωμένη πάνω στην εσωτερική ανάπτυξη κάθε τάξης γεγονότων, κάθε ιστορικής ακολουθίας, πάνω στην αυτοκατάργηση του πλαστού και όχι πάνω σε μιά θετική αρχή που θα κυβερνούσε τα πράγματα απέξω»²⁵. Η ύπαρξη, άρα, μιας συγκεκριμένης λογικής του συστήματος που δρα ανεξάρτητα από τα άτομα δε στηρίζει αναγκαστικά την έννοια της αντικειμενικότητας: απλώς, το «η συνείδηση είναι προϊόν της ιστορίας» και το «η ιστορία είναι προϊόν της συνείδησης» εκλαμβάνονται αδιαίρετα· άλλωστε «ο Marx τα συνενώνει καθιστώντας τη συνείδηση όχι εστία του κοινωνικού είναι ούτε αντανάκλαση ενός εξωτερικού κοινωνικού είναι, αλλά μοναδικό τόπο όπου όλα είναι ψεύτικα και αληθινά, όπου το ψεύτικο είναι αληθινό ως ψεύτικο και το αληθινό ψεύτικο ως αληθινό»²⁶. Φυσικά, εδώ ερμηνεύεται η σκέψη του Marx περισσότερο στη δυναμική της και λιγότερο στη θεματικοποιημένη της έκφραση, αφού στη *Γερμανική ιδεολογία* π.χ. το πραγματικό εξετάζεται με όρους παραγωγής και η συνείδηση θεωρείται σα μια επιμέρους παραγωγική διαδικασία.

Από την προθετική αυτή ένταση των σχέσεων του Merleau-Ponty με το μαρξισμό καταλαβαίνουμε γιατί η διαλεκτική ορίζεται ως κίνηση, ως «ενσάρκωση» της συνείδησης, ως διεργασία έκφρασης μοιρασμένης ανάμεσα στην φυγόκεντρη δύναμη σημασιοδότησης και την κεντρομόλο δύναμη «αυτοανάληψης» με αφετηρία την ανώνυμη διαστρωμάτωση σημασιών μέσα σε ένα μικτό χώρο που προβάλλει σαν η «σάρκα» της ιστορίας²⁷. Σε τελευταία ανάλυση, η ιστορία, ως διυποκειμενικότητα, είναι ό,τι θεμελιώνει «το γίγνεσθαι της αλήθειας» και επιτρέπει να ορίσουμε την επανάσταση ως «εργασία της αρνητικότητας» με προσωρινές μονάχα όψεις θετικού, ως «καθολική κριτική και ιδιαίτερα αυτοκριτική»· γεγονός που απαιτεί μια νέα σύλληψη της αλήθειας - τόπου ζεύξης της υποκειμενικότητας με την ιστορία.

Στο 4. κεφάλαιο «Η διαλεκτική στην πράξη» επιχειρείται η εξεύρεση διεξόδου από τις θεωρητικές δυσκολίες της φιλοσοφίας του Leninε στην πολιτική σκέψη του Trotsky.

Για το Merleau-Ponty, η εξισορρόπηση μεταξύ υλισμού και διαλεκτικής καθώς επίσης και η αλληλοδιείσδυσή τους προετοιμάζεται στην επαναστατική πρακτική του Trotsky, «που δεν αποβλέπει ποτέ, όπως η τεχνική πράξη, στα εξωτερικά μονάχα αποτελέσματα· δε θέλει παρά ένα αποτέλεσμα που να μπορεί να κατανοηθεί, γιατί, αλλιώς, δε θα υπήρχε επανάσταση». Άλλωστε, «κάθε επαναστατική πράξη είναι αποτελεσματική όχι μόνο από αυτό που κάνει αλλά και από αυτό που δίνει προς σκέψη. Η πράξη είναι η παιδαγωγία των μαζών, και το να εξηγείς στις μάζες αυτό που κάνεις, είναι πράξη»²⁸. Μολονότι ο Trotsky βρίσκει φιλοσοφικά στο νατουραλισμό το ασφαλέστερο θεμέλιο του ουμανισμού, στο επίπεδο του πρακτικού ρεαλισμού ανιχνεύει μια τρίτη τάξη πραγμάτων, εκείνη του εσώτερου μηχανισμού της επανάστασης που κινείται διαχρονικά — χωρίς ποτέ νά εξαντλεί τον ανανεωτικό και μεταμορφωτικό της χαρακτήρα. Πρόκειται για την ιδέα της *διαρκούς επανάστασης* ως συνεχούς άρνησης στο εσωτερικό της ιστορίας και ως μόνιμης αυτοκριτικής· τούτο συνεπάγεται μια διαδικασία ρήξης με την ιστορία και εγκαθιστά ανάμεσα στο

παρόν και το παρελθόν μια διπλή σχέση, συνέχειας και ασυνέχειας. Συγκεκριμένα, η πραγματοποίηση της άρνησης μέσα στην ιστορική ύλη καθιστά, σύμφωνα με το Marx, το μη καπιταλιστικό μέλλον ένα *απόλυτο άλλο*, αφού, δεν υπάρχει θετικό ισοδύναμο της αρνητικότητας: η επανάσταση δεν είναι τελείωση· μπορεί να καθυστερήσει ή, και όταν έρθει, οφείλει να επαναληφθεί. Εξάλλου, και ο μαρξισμός θεμελιώνει «ένα επαναστατικό ον, μια αλλαγή που, πέρα από τις ανθρώπινες πράξεις, κατατρώγει ασταμάτητα την ιστορία ή τουλάχιστο την ταράζει υπόκωφα ακόμη και όταν φαίνεται αμετακίνητη»²⁹. Από την άποψη αυτή, τόσο ο τροτσκισμός όσο και ο μπολσεβικισμός συνιστούν, για το Merleau-Ponty, ευθείες και νόμιμες συνέπειες του Marx, αφού και για τους τρεις μια επαναστατική κοινωνία γεννιέται μέσα από τον «εσώτερο μηχανισμό» μιας διευρυνόμενης σύγκρουσης που σπάζει τις καθιερωμένες δομές. «Η ιδέα της διαρκούς επανάστασης αναγγέλλει πως η επανάσταση δεν είναι τόσο αποτέλεσμα του παρελθόντος ή μια παροντική υπέρβαση των προβλημάτων του όσο το επικείμενο πιο απόμακρο μέλλον σε κάθε μια από τις στιγμές του· διακηρύσσει δηλαδή ένα είδος πρωταρχικής επιβράδυνσης της ιστορίας». Σε κάθε περίπτωση διατηρείται το «διαλεκτικό σχήμα: πραγματοποιώ καταστρέφοντας· και η επανάσταση σώζει τα πάντα και αλλάζει τα πάντα».³⁰

Ο Merleau-Ponty ξεκινώντας τόσο από το Marx όσο και από τον Trotsky βλέπει στο προλεταριάτο την ενσάρκωση της άρνησης της ιστορικής του κατάστασης και ίσως του εαυτού του ως τάξης, καθώς διέπεται από την αυτοσυνειδησία της ιστορίας. Η αυτοϋπέρβαση του προλεταριάτου αποτελεί άλλωστε και μια συνέπεια του υλισμού που εδώ μετατρέπεται σε επαναστατικό ρεαλισμό και βάζει τη διαλεκτική μέσα στην ύλη του κοινωνικού όλου. Έτσι, η λειτουργία της διαλεκτικής σε σχέση με το κόμμα που προωθεί στην εξουσία το προλεταριάτο, είναι προφανής: ενεργοποιεί μια κρυμμένη και συνεχή δυναμική της ιστορίας και προετοιμάζει μια αταξική κοινωνία μόνιμης αυτοκριτικής. Η έλευση όμως του προλεταριάτου προϋποθέτει την επαναστατική κατάργηση του κεφάλαιου — και τούτο είναι το ρεαλιστικό θεμέλιο της διαλεκτικής. Η ολότητα αποκρυπτογραφείται με την αυξανόμενη συμμετοχή των μαζών στην επαναστατική πολιτική· η ιστορική λογική δεν είναι ούτε έτοιμη ούτε αυτονόητη, και, αν υπάρχει κάποιο νόημα στην ιστορία, τούτο σχεδιάζεται στις συσπάσεις του συλλογικού υποκειμένου ή μάλλον στο σημείο ζεύξης του με το αντικείμενο. Εντούτοις, εδώ εμφανίζεται η αμφισημία και μια αμφίδρομη λειτουργία του συστήματος: από τη μια μεριά, η ενσάρκωση της αρνητικότητας στην ιστορία βρίσκει την υπέρτατη έκφρασή της σε ορισμένες κατεξοχήν επαναστατικές στιγμές· και τότε το προλεταριάτο ταυτίζεται με την επανάσταση, το κόμμα με το προλεταριάτο, η ηγεσία με το κόμμα — από την άλλη, η υπόγεια εργασία του αρνητικού, η διαρκής επανάσταση ή, όπως θα έλεγε ο Καστοριάδης, η «αυτοθέσμιση» αποτελούν ακριβώς κορυφαίες στιγμές έντασης και δεν είναι παρά περιοδικές αναστολές του συμβατικού χρόνου. Τι γίνεται επομένως με τον υπόλοιπο, λίγο πολύ προβλέψιμο ιστορικό χρόνο, όπου η άλλοτε αγωνιστικότητα μετατρέπεται σε απλή ρύθμιση καθημερινών υποθέσεων, μετέρχεται ελιγμούς, χρησιμοποιεί πολλές φορές τό ψέμμα; Στην αμφισημία αυτή εισερχόμαστε ήδη με το Marx, κατά το Merleau-Ponty, από τότε που η διαλεκτική μπήκε στα πράγματα και έγινε η «θετική κατανόησή τους»· σ' αυτήν εγκείται άλλωστε και το «δράμα» της διαρκούς επανάστασης: «η επανάσταση ως συνεχής αυτοκριτική έχει ανάγκη από τή βία για να επιβλη-

θεί και παύει να είναι αυτοκριτική στο μέτρο που την ασκεί. Είναι η πραγματοποιημένη ή απεριόριστα επαναλαμβανόμενη άρνηση, και δεν υπάρχει καθαρή ούτε συνεχής άρνηση μέσα στα ίδια τα πράγματα»³¹.

Συνοπτικά, το κόμμα εκφράζει τη δυναμική της επανάστασης που είναι το αρνητικό, ενώ οι εκπρόσωποί του δεν καταφέρνουν πάντα να ενσαρκώνουν τη δυναμική αυτή. Έτσι δεν είναι μόνο η «αντικειμενική λειτουργία» μιας κοινωνίας που προετοιμάζει μέσα από τις αντιθέσεις τη επανάσταση αλλά, επιπλέον, ένας «εσωτερικός μηχανισμός» που μεθίσταται διαρκώς διευρύνοντας όλο και περισσότερο το πεδίο των συγκρούσεων. Η διαλεκτική εγκαθιστά ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν μια διπλή και αμφίδρομη σχέση συνέχειας-ασυνέχειας: άλλοτε πραγματώνει μέσο του προλεταριακού κόμματος την επανάσταση αποκαλύπτοντας μια «κρυφή λογική» της ιστορίας και άλλοτε τη μεταθέτει σε ένα μέλλον που αρνιέται ακατάπαυστα το παρόν στο όνομα μιας απόλυτης κάθαρσης. Οι δύο αυτές όψεις της διαλεκτικής υπογραμμίζουν σε κάθε περίπτωση την αντικειμενική - υποκειμενική διάσταση της πράξης και καθιστούν αναγκαία την επαναστατική διαδικασία ακόμη και έξω από το συγκεκριμένο κόμμα, όπως συνέβαινε με τον Trotsky, ο οποίος ακόμα και διαγραμμένος ξαναρχίζει «το μπολσεβικισμό έξω από το μπολσεβικισμό, το μαρξισμό έξω από το σταλινισμό»³².

Οι θεμελιώδεις αρχές της μαρξιστικής σκέψης παραμένουν, λοιπόν, ισχυρές και αξεπέραστες καθώς επίσης και ο επαναστατικός ανθρωπισμός που απορρέει· μονάχα, είναι αναγκαία, για το Merleau-Ponty, μια νέα διαλεκτική της ιστορίας που θα απομακρύνει από παραπομπές σε παγιωμένα μη αναγώγιμα τόσο «υποκειμενικά» όσο και «αντικειμενικά» πρότυπα. Τούτο σημαίνει επανατοποθέτηση του προβλήματος των σχέσεων του μέσα (ιστορία) και του έξω (φύση) με λεπτότερες και πιο σφιχτές αναλύσεις. Ο φιλόσοφος οφείλει να σκεφτεί πάνω στο διαιρεμένο σώμα της ιστορίας και να εξετάσει τις προϋποθέσεις εξάλειψης του αρνητικού από το θετικό ή ακόμα και την αδυναμία μιας τέτοιας εξάλειψης. Πρόκειται να συνδυαστεί η φιλοσοφική σκέψη με την επαναστατική πράξη ακόμη και αν, σε ένα πρώτο κοίταγμα, οι βιωμένες αντιφάσεις θα το απέκλειαν. Σε κάθε περίπτωση, βασικό εργαλείο θεώρησης παραμένει η διαλεκτική του μέσα και του έξω, που συλλαμβάνει τη θεωρία της ιστορίας στο εσωτερικό μιας φιλοσοφίας της έκφρασης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Les aventures de la dialectique*, σ. 7.
2. *Ό.π.*, σ. 11.
3. *Ό.π.*, σ. 18.
4. *Ό.π.*, σ. 34.
5. *Ό.π.*, σ. 29.
6. Πρβλ. K. Marx, *Manuscripts de 1844*, prés., trad. franç. et not. de Em. Bottigelli, Paris, 1972, éd. sociales, σσ. 124 κε.
7. *Les aventures...*, σ. 41.
8. *Ό.π.*, σ. 67.
9. *Ό.π.* σ. 68.
10. *Ό.π.*, σσ. 73-4.
11. *Sens et non-sens*, Paris, 1966⁵, Nagel, σ. 197.

12. Πρβλ. *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, Gallimard, σ. 328.
13. Collège de France 1952-1960, Paris, 1968, Gallimard, σ. 61.
14. Ό.π., σ. 60.
15. *Méditations Cartésiennes*, trad. franc. de G. Peiffer et Emm. Levinas, Paris, 1969, J. Vrin., σσ. 126 κε.
16. *Résumés ...*, σσ. 64-6.
17. *Les aventures...*, σ. 88. Πρβλ. και Κ. Καστοριάδη, *L. Institution imaginaire de la société*, Paris, 1975, éd. du Seuil – ελλην. μετάφρ. Σ. Χαλικιά, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκη: *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα, 1981, εκδ. Ράππα, σ. 83.
18. *Les aventures...*, σ. 83.
19. Βλ. *Manuscripts...*, σ. 136: «ο συνεπής νατουραλισμός, ή ουμανισμός, διακρίνεται τόσο από τον ιδεαλισμό όσο και από τον υλισμό και είναι ταυτόχρονα η αλήθεια τους που τους ενώνει». Βλ. ακόμη *Η γερμανική ιδεολογία*, μετάφρ.-επιμέλ. Κ. Φιλίνη, Αθήνα, χ.χ., «Gutenberg», σ. 68.
20. *Les aventures...*, σ. 88.
21. Ό.π., σ. 84. Πρβλ. και L. Althusser, *Lenine et la philosophie*, Paris, 1972, Fr. Maspero, σ. 11.
22. *Les aventures...*, σ. 82.
23. Ό.π., σ. 89.
24. *Les aventures...*, σ. 94.
26. Ό.π., σσ. 56-7.
27. Πρβλ. *Le visible...*, σσ. 172 κε.
28. *Les aventures...*, σ. 104.
29. Ό.π., σ. 119.
30. Ό.π., σ. 127.
31. Ό.π., σ. 123.32. Ό.π., σ. 120.

ΔΡ ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ