

Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗΣ ΣΤΟ ΜΑΡΞΙΣΜΟ

ΔΗΜ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ

1. Το πρόβλημα

Η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης του Marx είναι, ασφαλώς, μια από τις ελκυστικότερες ιδέες του. Αποτελεί τη βάση μιας δυναμικής θεωρίας της γνώσης, όπου η αλήθεια σχετίζεται με την πρακτική, ή ενσωματώνεται στην πραγματικότητα μέσω της πράξης, κατά τη διατύπωση του Antonio Gramsci, ενός από τους σημαντικότερους μαρξιστές του αιώνα μας, ο οποίος μάλιστα, χρησιμοποιεί τον όρο «φιλοσοφία της πράξης» ως συνώνυμο του μαρξισμού¹.

Αλλά η ελκυστικότητα της αρχής της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, δεν οφείλεται μόνο στα φιλοσοφικά πλεονεκτήματα που παρουσιάζει. Η αρχή αυτή διατυπώνεται στις περίφημες «Θέσεις στον Feuerbach» που ο Marx έγραψε το 1845, από τις οποίες η 11η θέση είναι η γνωστότερη: «Οι φιλόσοφοι *ερμήνευσαν* τον κόσμο κατά διαφορετικούς τρόπους. Ο σκοπός είναι να τον *αλλάξουμε*». Αυτή η τόσο γνωστή φράση του Marx ασφαλώς γοητεύει πολλούς καλοπροαίρετους ανθρώπους που δεν επιδιώκουν μόνο να κατανοήσουν τον κόσμο αλλά και να τον αλλάξουν προς το καλύτερο. Πόσο πιο πλούσια και γόνιμη πρέπει να είναι αυτή η σκέψη, που βλέπει τον εαυτό της σαν ορθή σύνθεση θεωρίας και πράξης, συγκριτικά με άλλες, που αρκούνται απλώς σε μια θεωρητική προσέγγιση της πραγματικότητας! Εκεί βρίσκεται «η μυστική δύναμη του μαρξισμού», όπως λέει ο Lucio Colletti στο τελευταίο βιβλίο του². Η μυστική όμως αυτή δύναμη έχει ιδεολογικό χαρακτήρα: η «ενότητα της θεωρίας και της πράξης», ουσιαστικά λειτουργεί σαν ενότητα επιστήμης και ιδεολογίας.

Αυτό συμβαίνει διότι ο μαρξισμός παρουσιάζεται σαν ικανός να περιγράψει ορθά πώς έχουν τα πράγματα και συγχρόνως να συστήσει τί *πρέπει να γίνει* ως εκ τούτου. Με την έννοια αυτή, ο μαρξισμός είναι *ιδεολογία*, εφόσον δέχεται τη νομιμότητα της συνένωσης του όντος με το δέον, πράγμα που είναι χαρακτηριστικό της ιδεολογίας, με την έννοια που χρησιμοποιείται εδώ αυτός ο όρος, όπως θα φανεί παρακάτω.

Η ιδεολογία, αντίθετα από την επιστήμη, προϋποθέτει το *εμμενές* αυτής της συνένωσης, δηλαδή, ότι είναι *ενύπαρκτη στα πράγματα*³. Η επιστήμη δεν υποτάσσει τις θεωρητικές της προσεγγίσεις σε κάποια πράξη και δεν εξυπηρετεί την ανάγκη να αλλάξει τον κόσμο —έστω και αν τυχαίνει να πετυχαίνει το τελευταίο πιο αποτελεσματικό από πολλές άλλες ανθρώπινες δραστηριότητες.

Αυτό που εννοώ με ιδεολογία, είναι ένα πλέγμα ιδεών που αποτελεί περιγραφή του κόσμου και συγχρόνως ρυθμιστικό κανόνα για τη σωστή του λειτουργία ή για την ορθή προσαρμογή σ' αυτόν. Η περιγραφή του κόσμου συνεπάγεται ένα *πρόγραμμα δράσης*. Η ιδεολογία εξομοιώνεται, επομένως, στο σημείο αυτό, με το *μύθο* στις πρωτόγονες κοινωνίες, εφόσον η αφήγηση του τελευταίου χρησιμεύει, από τη μια μεριά, στην κατανόηση της πραγματικότητας, κι από την άλλη, σαν δίδαγμα για

ορθή συμπεριφορά. Με την έννοια αυτή τόσο η ιδεολογία όσο και ο μύθος είναι *index sui*, όπως ο κόσμος του Spinoza: η αλήθεια τους είναι φανερή, διότι είναι ενσωματωμένη μέσα στην πραγματικότητα και «μιλάει μόνη της», κατά κάποιον τρόπο. Με τον ίδιο τρόπο, η ιδεολογία είναι κι αυτή δείκτης της αλήθειας που αντιπροσωπεύει, ο οποίος είναι φανερός στους πιστούς, που έχουν την δυνατότητα να μπουν στον κόσμο της. Αυτή η δυνατότητα τους προσφέρεται από τη στιγμή που προσχωρούν σε μια *ιδεολογική κοινότητα*.

Το φιντεϊστικό αυτό στοιχείο έχει ιδιαίτερη σημασία στην ιδεολογία, εφόσον το νόημα που αποδίδεται στην τελευταία, είναι ότι συνενώνει το οντολογικό με το δεοντολογικό στοιχείο. Απαραίτητη προϋπόθεση για μια τέτοια συνένωση είναι η *πίστη*, χωρίς την οποία δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή από το γνωστικό υποκείμενο. Ο θεωρητικός ορίζοντας του μαρξισμού είναι ιδεολογικός με την έννοια αυτή, εφόσον θεωρεί τον εαυτό του συγχρόνως επιστήμη και πρόγραμμα πολιτικής δράσης.

Χωρίς το στοιχείο της πίστης, η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης θα έχανε το λόγο ύπαρξής της. Σύμφωνα με αυτήν την αρχή, η *ιδεολογική* ανάγκη μιας ωρισμένης πράξης, νομιμοποιεί / επιβάλλει την ενότητα της *πράξης* με τη θεωρία —και όχι το αντίστροφο, που θα ίσχυε αν αποσυνδεόταν η θεωρία από την πράξη και εξεταζόταν η αλήθεια της θεωρίας ανεξάρτητα από οποιαδήποτε πρακτική. Ένας τέτοιος διαχωρισμός μεταξύ θεωρίας και πράξης θεωρείται «αντιδιαλεκτικός». Οποιαδήποτε πρόταση ανεξάρτητου ελέγχου της θεωρίας —που προϋποθέτει, όπως είναι φυσικό, την αποσύνδεσή της από την πράξη —αποκλείεται «διαδικαστικά» από τον υποστηρικτή της αρχής της ενότητας θεωρίας και πράξης και μάλιστα, στο όνομα της ίδιας αυτής της αρχής. Αλλά αυτή η αρχή δεν έχει νόημα για αυτούς που δεν έχουν προσχωρήσει σε μια ωρισμένη ιδεολογική κοινότητα. Η αρχή αυτή έχει νόημα, στο πλαίσιο μιας ιδεολογίας, διότι μόνο μια *ιδεολογία* θά αποδώσει στην ενότητα θεωρίας και πράξης την αυτοαποκαλυπτική της δύναμη και μόνον όσοι είναι *πιστοί* σε μια τέτοια ιδεολογία, μπορούν να αναγνωρίσουν σ' αυτήν την αρχή —της ενότητας της θεωρίας και της πράξης —το σύνδεσμο ανάμεσα στο οντολογικό και το δεοντολογικό, τον κόσμο όπως είναι και έτσι όπως θα έπρεπε να είναι.

Είναι γνωστό, ότι στην επιστήμη, αλλά και στη φιλοσοφία από τον Hume κι έπειτα, τα δύο αυτά πεδία του όντος και του δέοντος είναι εντελώς διαχωρισμένα και δεν υπάρχει δυνατότητα συναγωγής του ενός από το άλλο. Η συνένωσή τους δικαιολογείται στο νοητικό πλαίσιο που αντιπροσωπεύει ο κόσμος του μύθου, ο οποίος δεν ισχυρίζεται ότι ανήκει στην επιστημονική σκέψη. Η συνένωση των δύο πεδίων στο μαρξισμό, μέσα από την αρχή της ενότητας θεωρίας και πράξης, βασίζεται στην δυνατότητα ορθής αντίληψης της πραγματικότητας και της δύναμης μεταβολής που περιέχει μέσα της. Όπως είναι φυσικό μια τέτοια αντίληψη προϋποθέτει την κατοχή ενός *γνωστικού προνομίου*, κατά τη φημισμένη έκφραση του Kojakowski, που παρέχει, υποτιθέμενα, ο μαρξισμός στους πιστούς του.

Το κείμενο που ακολουθεί αποσκοπεί στην αναίρεση αυτής της ιδέας. Στην επιχειρηματολογία μου, θα υποστηρίξω ότι ένα τέτοιο προνόμιο βασίζεται στην αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, η οποία είναι *ιδεολογική*, με την έννοια ότι είναι αστήρικτη, αν και αδιάψευστη στο δικό της πλαίσιο αναφοράς. Είναι, όμως, αθέμιτο να εξετάζεται η αλήθεια μιας ιδέας, μέσα στο δικό της πλαίσιο αναφοράς και μόνο.

Για να καταδειχθεί αυτό, θα εξετάσω πρώτα την ορθολογικότητα και τη σχέση της —αν έχει— με νοητικά «πλαίσια» σαν ανεξάρτητες μορφές ζωής. Κατόπιν, θα εξετάσω την αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, σε σχέση με τη θεωρία αλήθειας του Marx και θα δείξω ότι δεν ευσταθεί, ακόμα και αν κριθεί με τους δικούς της όρους.

Στο σημείο αυτό, θα εξετάσω το επιχείρημα που προβάλλεται συχνά, σύμφωνα με το οποίο, μια ιδεολογία, ή μια ιδεολογική αρχή όπως η ενότητα θεωρίας και πράξης, δεν πρέπει να αποσυνδέεται από τη «μορφή ζωής» όπου ανήκει και επομένως, δεν μπορεί να γίνει αναίρεση μιας τέτοιας αρχής, εφόσον μπορεί κάλλιστα να ισχύει σε μια ωρισμένη τέτοια «μορφή ζωής».

Παρ' όλο που δεν πιστεύω ότι ένα τέτοιο επιχείρημα είναι έγκυρο, θα το εξετάσω σ' αυτό που ακολουθεί, πιστεύοντας ότι είναι δυνατόν να καταδειχθεί ότι η ενότητα θεωρίας και πράξης σαν αρχή είναι εντελώς αστήρικτη και δεν μπορεί, επομένως, να ισχύσει ούτε αν δεχόταν κανείς την εγκυρότητα αυτού του επιχειρήματος.

Ένα σημαντικό μέρος της μελέτης αυτής ασχολείται με την *θεωρία αλήθειας* που συνδέεται με την ενότητα θεωρίας και πράξης. Η «ανακλαστικότητα» που αποδίδεται στη θεωρία αυτή, είναι ασυμβίβαστη, όπως θα φανεί, με την ενότητα θεωρίας και πράξης, εφόσον η εγκυρότητα της τελευταίας βασιστεί στην αυτονομία μιας ιδεολογικής μορφής ζωής.

Στο τελευταίο μέρος αντιπαρατίθενται οι γνωστικές προϋποθέσεις του εμπειρισμού και της ιδεολογίας, όπου ο κόσμος της επιστήμης συσχετίζεται με τον πρώτο και η αρχή της ενότητας θεωρίας και πράξης με την δεύτερη. Η κριτική που γίνεται στην αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης απολήγει σε μια καταγγελία του *homo ideologicus* με τον οποίο και συνδέεται.

2. Η ιδέα της ορθολογικότητας

Είναι αναγκαίο να δειχθεί από την αρχή ότι η ορθολογικότητα δεν είναι, με κανέναν τρόπο, συνάρτηση κάποιου «πλαίσιου». Δεν εξαρτάται, μ' άλλα λόγια, από νοητικά πλαίσια ή προσήλωση σε κάποιο σύστημα πίστης. Δεν είναι η ορθολογικότητα κάτι που υιοθετούμε κατά βούληση, ή μια αρχή που κυριαρχεί μέσα σε ωρισμένα πλαίσια —ή μορφές ζωής— και όχι σε άλλα πλαίσια —και άλλες μορφές ζωής.

Η ορθολογικότητα δεν συνδέεται απαραίτητα με τον αποτελεσματικό τρόπο που μπορεί να υιοθετήσει κανείς για να κάνει κάτι, ούτε είναι ταυτόσημη με την κυριαρχία του Λόγου. Η ορθολογικότητα έχει να κάνει με *διαδικαστικούς κανόνες* στη λύση προβλημάτων. Δεν είναι προσήλωση στην ιδέα του ορθολογισμού ούτε η ιδιότητα ενός πλαισίου, όπου επικρατεί η λογική. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία στην εξέταση της εφαρμοσιμότητας της λογικής στην πραγματικότητα.

Όπως είναι γνωστό, στη λογική χρησιμοποιούμε ωρισμένους κανόνες συμπερασμού που έχουν αντίκρουσμα στην πραγματικότητα, δηλαδή, είναι εφαρμόσιμοι παντού και πάντα. Αυτό δεν συμβαίνει με την εφαρμογή «μοντέλλων» ή «νόμων» στην επιστήμη, όταν λέμε ότι «εφαρμόζουν» στην πραγματικότητα. Η εφαρμοσιμότητα των τελευταίων έχει περιορισμένο χαρακτήρα και ισχύει *υπό όρους* σε αντίθεση με την εφαρμοσιμότητα των κανόνων της λογικής, οι οποίοι ισχύουν *άνευ όρων*.

Για να γίνει αυτό κατανοητό και σαφές, θα χρησιμοποιήσω ένα πολύ απλό παρά-

δειγμα, που είναι γνωστό στους περισσότερους οικονομικούς επιστήμονες, αλλά που δεν προαπαιτεί γνώσεις οικονομικής θεωρίας για να το κατανοήσει οποιοσδήποτε.

Το παράδειγμα αυτό είναι το πρότυπο οικονομικής ανάπτυξης που αποδίδεται στους R. F. Harrod και E. Domar (γνωστό ως μοντέλλο Harrod-Domar) και αποδίδεται υπό την εξής συμβολική μορφή $I_t = sY_t$, όπου I_t είναι το απαιτούμενο ποσοστό επενδύσεων, s είναι το ποσοστό αποταμίευσης και Y_t είναι το ποσοστό του εθνικού προϊόντος που χρησιμοποιείται στην παραγωγή, σε χρόνο t .

Το νόημα αυτού του μοντέλλου είναι ότι το απαιτούμενο ποσοστό επενδύσεων σε χρόνο t , ισούται με το προϊόν του ποσοστού του εθνικού εισοδήματος που αποταμιεύθηκε (το οποίο θεωρούμε σταθερό) και του ποσοστού εθνικού προϊόντος που χρησιμοποιείται στην παραγωγή.

Η εμπειρική διερεύνηση μπορεί να μας δείξει κατά πόσον το μοντέλλο αυτό είναι εφαρμόσιμο στην μια ή στην άλλη περίπτωση. Έχει γίνει αντικείμενο επανειλημμένης κριτικής, το μοντέλλο αυτό, για το γεγονός ότι περιορίζεται η εφαρμογή του σε κλειστές οικονομίες (H. Johnson, 1958) και για την αστάθεια του (Solow, 1956). Εκείνο που ενδιαφέρει στις κριτικές αυτές, είναι οι εμπειρικές συνθήκες της εφαρμογής του, εφόσον αυτή έχει σαν όρο την αντιστοιχία του σε πραγματικές καταστάσεις.

Το αντίθετο συμβαίνει με τους κανόνες λογικού συμπερασμού. Ας πάρουμε την κλασική φόρμουλα του *modus tollens*: $(P \rightarrow Q) \cdot \neg Q \rightarrow \neg P$. Δηλαδή, από μια πρόταση που λέει ότι το P συνεπάγεται το Q και μια δεύτερη που λέει ότι δεν ισχύει το Q , πρέπει να συμπεράνουμε ότι δεν ισχύει ούτε το P .

Η εφαρμοσιμότητα του οικονομικού μοντέλλου υπόκειται σε εμπειρικό έλεγχο, ενώ η εφαρμοσιμότητα των κανόνων της λογικής είναι *a priori*. Οι τελευταίοι δεν έχουν καθορισμένους κόσμους εφαρμογής, αλλά ισχύουν σε όλους τους δυνατούς κόσμους. Μάταια θα προσπαθήσει κανείς να μαντέψει πώς θα ήταν ένας κόσμος παράλογος, δηλαδή όπου δεν θα ίσχυαν οι βασικοί κανόνες της λογικής. Αν μπορούμε να συλλάβουμε «εναλλακτικά» συστήματα λογικής, όπως έχουν γίνει επανειλημμένα τέτοιες προσπάθειες, θα πρέπει και μέσ' απ' αυτά να οδηγείται κανείς από ορθές προκειμένες σε ορθά συμπεράσματα⁴.

Με την έννοια αυτή δεν υπάρχουν διαφορετικά συστήματα λογικής, αλλά διάφορες μεταξύ τους γλωσσικές δομές. Μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε διαφορετικές μεταγλώσσες, δηλαδή γλώσσες με τις οποίες εξηγούμε ή περιγράφουμε άλλες γλώσσες, για να εξηγήσουμε σε τί συνίσταται ο λογικός συμπερασμός ή, ακριβέστερα, για να τυποποιήσουμε έγκυρους κανόνες συνεπαγωγής — αν και όχι όλους αυτούς τους κανόνες, όπως έδειξαν οι μεγάλοι φιλόσοφοι των μαθηματικών και της λογικής, Kurt Gödel και Alfred Tarski⁵.

Ακόμα λιγότερο ορθός είναι ο ισχυρισμός ότι η ορθολογικότητα είναι θέμα υπαρξιακής επιλογής που κάνει κανείς — εισδοχής, κατά κάποιον τρόπο — στο «πλαίσιο» του ορθολογισμού. Η ορθολογικότητα δεν είναι πλαίσιο, αλλά και εκτός αυτού, τα πλαίσια δεν έχουν την καθοριστικότητα που συχνά τους αποδίδεται: υπάρχει πάντα η δυνατότητα εξόδου από το πλαίσιο μέσα στο οποίο βρίσκεται κανείς⁶. Αντίθετα, ακριβώς επειδή η ορθολογικότητα δεν είναι πλαίσιο, δεν χρειάζεται να πιστεύει κανείς σ' αυτήν, ή να είναι ταυτισμένος μαζί της «υπαρξιακά», για να μπορεί να είναι

ορθολογικός⁷. Το μόνο που χρειάζεται, είναι να συμπεριφέρεται με τους κανόνες της κοινής λογικής, αν και μπορεί να αισθάνεται την πρόσθετη ανάγκη να είναι ορθολογιστής με την ισχυρότερη έννοια του όρου, δηλαδή, της απόρριψης του δογματισμού, στον οποίο αντιτάσσει την κριτική σκέψη και την αποδοχή του κανόνα ότι τα έγκυρα επιχειρήματα πρέπει να λαμβάνονται σοβαρά υπ' όψιν και να ρυθμίζουν την συμπεριφορά των ανθρώπων μεταξύ τους. Το να είναι κανείς συνεπής σ' αυτούς τους κανόνες είναι αποτέλεσμα μιας απόφασης για αυτό, η οποία δεν υπαγορεύεται από την ίδια την ορθολογικότητα. Μπορεί κανείς να είναι απόλυτα ορθολογικός και να μην αναγνωρίζει σαν υποχρέωσή του να τηρεί τους κανόνες της στη διεξαγωγή μιας συζήτησης: αυτή είναι η στάση του Καλλικλή στο *Γοργία* του Πλάτωνα (505c).

Όταν μιλάμε για ορθολογισμό με την «ισχυρή έννοια», δεν εννοούμε ότι κάποιος πιστεύει στον ορθολογισμό, αλλά ότι η ορθολογικότητα είναι ριζωμένη σε μια παράδοση — ή ένα «μεταπλαίσιο» (*metacontext*) όπως το ονομάζει ο Bartley. Η στάση του Καλλικλή ελέγχεται από την παράδοση στην οποία εντάσσονται οι σωκρατικοί διάλογοι και που αντιστοιχούν σε μια καθορισμένη κοινότητα ανθρώπων που έχουν κάνει την επιλογή τους υπέρ αυτής της παράδοσης, η οποία είναι αυτή του ορθολογισμού και του κριτικισμού. Μέσα σ' αυτό τό μεταπλαίσιο ισχύει ένας κανόνας, σύμφωνα με τον οποίο, ο «φίλος της σοφίας» οφείλει να δεχθεί τα συμπεράσματα που προκύπτουν από μια συζήτηση, εφόσον έχει τηρηθεί η ορθολογική διαδικασία κατά τη διεξαγωγή της. Η διαδικασία αυτή ορίζει ότι οδηγείται κανείς σε *ορθά συμπεράσματα* ξεκινώντας από *ορθές προκείμενες* και χρησιμοποιώντας ορθά τούς κανόνες της λογικής. Η στάση του Καλλικλή παραβαίνει αυτόν τον κανόνα που έχει δεχθεί αυτή η συγκεκριμένη κοινότητα. Αλλά η απόφαση της τελευταίας να υιοθετήσει αυτόν τον κανόνα, είναι η «απρονόητη συνέπεια» μιας άλλης της επιλογής που είναι ο ορθολογισμός με την ισχυρή έννοια της αποδοχής μιας ορθολογικής και κριτικιστικής παράδοσης στον τρόπο σκέψης και δράσης συγκεκριμένων ατόμων.

Έτσι, ο κανόνας σύμφωνα με τον οποίο πρέπει να τηρούνται οι συμφωνίες μεταξύ συμβεβλημένων μερών, θα πρέπει να τηρηθεί από αυτόν που είναι ορθολογιστής με την ισχυρή έννοια. Αυτό το «ήθος», δεν είναι λογικό συνακόλουθο του ορθολογισμού, αλλά το «απρονόητο αποτέλεσμα» της απόφασης να είναι κανείς ορθολογιστής με την ισχυρή έννοια⁸. Στο σημείο αυτό, γίνεται μια επιλογή που θα μπορούσε κανείς να την ονομάσει «υπαρξιακή» (*commitment*). Αλλά δεν είναι αναγκαία για τον ορθολογιστή, ενώ, αντίθετα, είναι αναγκαία για κάθε φιντεϊστή, για καθένα, δηλαδή, που έχει ανάγκη να ταυτισθεί με μια πίστη.

Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να εγκαταλειφθεί η ιδέα της υπαρξιακής ταύτισης με μια πίστη, δηλαδή η ιδέα μιας έσχατης, υποκειμενικής επιλογής στην οποία μένει κανείς αταλάντευτα προσκολλημένος κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες. Η ιδέα μιας τέτοιας ταύτισης είναι φιντεϊστική, δηλαδή βασίζεται σε ένα *άλμα πίστης*. Αν γίνει δεκτή η αρχή μιας τέτοιας ταύτισης, περιπίπτουμε αναγκαστικά στο *σχετικισμό*, εφόσον η ανορθολογική μου υπαρξιακή προσήλωση στην πίστη Α είναι όσο έγκυρη όσο η αντίστοιχη προσήλωση ενός άλλου ατόμου στην πίστη Β. Οι Α και οι Β είναι μεταξύ τους ασύμμετρες, και ως εκ τούτου μη συγκρίσιμες. Αυτό όμως οδη-

γεί στην αποδοχή της αρχής σύμφωνα με την οποία όλες οι ιδέες είναι εξ ίσου έγκυρες, εφόσον η καθεμιά αντλεί το κύρος της από την πίστη σ' αυτήν και όχι από το αν πληρεί ωρισμένα κριτήρια ορθολογικότητας.

Βέβαια, υπάρχει η δυνατότητα για τον φιντεϊστή να υποστηρίξει ότι και ο ορθολογιστής βασίζεται σε μια πίστη στον ορθολογισμό και ότι, επομένως, είναι φιντεϊστής χωρίς να το παραδέχεται. Είναι το γνωστό επιχείρημα *tu quoque* το οποίο όμως αναίρεσε ο W. W. Bartley πριν από είκοσι πέντε χρόνια (Bartley, 1962). Ο Bartley δείχνει ότι υπάρχει ασυμμετρία ανάμεσα στον φιντεϊσμό και τον ορθολογισμό, εφόσον ο τελευταίος είναι κριτικός και μάλιστα πανκριτικός, δηλαδή δεν εξαιρεί τον εαυτό του από την κριτική. Ο ορθολογιστής δεν χρειάζεται την ιδέα της ταύτισης με μια ύστατη πίστη στον ορθολογισμό, ή σε οποιαδήποτε άλλη αξία. Ούτε μπορεί κανείς να θεωρήσει την ορθολογικότητα σαν μια μορφή ζωής, την οποία δέχεται κανείς φιντεϊστικά, όπως είναι η περίπτωση οποιουδήποτε συστήματος πίστης. Η ορθολογικότητα είναι ανεξάρτητη από πλαίσια και δεν αποτελεί η ίδια κανένα είδος πλαισίου και καμία μορφή ζωής. Έχει καθολική ισχύ, εφόσον καθορίζει τα κριτήρια και τα μέτρα με τα οποία πρέπει να αποτιμούνται διάφορες ιδέες και διάφορα συστήματα πίστης, καθώς και τα πλαίσια μέσα στα οποία εντάσσονται⁹.

3. Ορθολογικότητα και ιδεολογική στράτευση

Από την εξέταση του θέματος μέχρι εδώ πάνω στο φιντεϊσμό και την ιδεολογία προκύπτει ότι η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, είναι *κατ' εξοχήν* φιντεϊστική, εφόσον προαπαιτεί συνταύτιση με μια ωρισμένη πίστη. Αυτή η συνταύτιση δεν μπορεί να γίνει χωρίς ένταξη σε μια *ιδεολογική κοινότητα* η οποία αποτελείται από δράντα άτομα που συγχρόνως πιστεύουν φιντεϊστικά στη σκοπιμότητα της πράξης τους. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία, εφόσον μόνον μέσω τέτοιας ένταξης ή στράτευσης μπορεί να γίνει προσέγγιση ωρισμένου τύπου αλήθειας. Η πράξη έχει νόημα μέσα σε μια «ουτοπική οντολογία», όπου το μέλλον περιέχεται μέσα στο παρόν μέσω της πίστης στο μύθο μιας μελλοντικής χρυσής εποχής.

Στο πλαίσιο μιας τέτοιας στράτευσης αποκτά κανείς μια *προνομιακή πρόσβαση* στην αλήθεια, η οποία αποκαλύπτεται μόνο στους στρατευμένους. Με την έννοια αυτή, *προσχωρώ* σημαίνει γνωρίζω από μέσα και δράω με βάση αυτήν την (προνομιακή) γνώση μου. Αλλά έτσι, η πίστη στην αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, λειτουργεί ακριβώς όπως ο *μύθος*, ο οποίος είναι συνυφασμένος με ένα τρόπο ζωής. Η κατανόησή του είναι, επομένως, αξεχώριστη από την κατανόηση αυτού του τρόπου ζωής που, με τη σειρά του, μπορεί να κατανοηθεί σαν συνολικό βίωμα της κοινότητας και προϋποθέτει συμμετοχή σε κάποιο σύστημα πίστης. Και εδώ η κατανόηση είναι συνυφασμένη με την πίστη⁹.

Αυτό που έχει ακόμη μεγαλύτερη σημασία σε σχέση με τον παραλληλισμό της αρχής της ενότητας της θεωρίας και της πράξης με τον κόσμο του μύθου είναι ότι η λειτουργία του τελευταίου είναι διττή: σκοπό έχει, από τη μια μεριά να εξηγήσει πώς έχουν τα πράγματα και από την άλλη να καθορίσει κανόνες συμπεριφοράς με αφετηρία αυτήν την εξήγηση. Στις πρωτόγονες και θεοκρατικές κοινωνίες ο μύθος — ή το δόγμα — είναι μια αφήγηση όπου δεν διαχωρίζονται τα γεγονότα από τις αξίες, το *ον* από το *δέον*. Η δύναμη του μύθου στις κοινωνίες αυτές συνίσταται στο

γεγονός ότι σχηματίζει μια ενότητα με την κοινότητα των πιστών. Αυτό δεν οφείλεται σε έναν ιδιαίτερο «τρόπο πίστης», αλλά σε έναν ιδιαίτερο «τρόπο ύπαρξης», όπου η πίστη και η πράξη αποτελούν μια ενότητα.

Στις παραδοσιακές κοινωνίες η καθιερωμένη πίστη — αυτή που εντάσσεται στο ισχύον σύστημα πίστης — είναι μέσον με το οποίο οφείλει κανείς να παρατηρεί την πραγματικότητα. Επομένως δεν μπορεί να υπάρξει σύγκρουση ανάμεσα στην πίστη και τα γεγονότα, εφόσον τα τελευταία δεν παρατηρούνται ποτέ *ανεξάρτητα* απ' αυτήν την πίστη. Αυτό το έδειξε ο μεγάλος άγγλος ανθρωπολόγος Evans-Pritchard στη μελέτη του που έκανε πάνω στην κοινότητα των Azande¹⁰. Το ίδιο ισχύει και με την αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης: είναι αποσυνδεδεμένη από την εμπειρική αλήθεια, και επομένως δεν είναι ελέγξιμη.

Ο πρώτος από τους θεωρητικούς του μαρξισμού που διατύπωσε με σαφήνεια την ιδέα αυτή, ήταν ο Georg Lukacs, ο οποίος πρόταξε την έννοια της ολότητας — χωρίς την οποία δεν γνωρίζουμε τί είναι μερικό και ιδιαίτερο.

Τα γεγονότα πρέπει να ενσωματωθούν σε μια *ολότητα* για να γίνουν κατανοητά και πρέπει να εντοπισθεί ένας *διαμεσολαβητικός φορέας*¹¹ που δρα ανάμεσα στα γεγονότα και την ολότητα. Έτσι, όπως είπε ο Lukacs σε μια γνωστή του φράση, *η θεωρία δεν αντιστοιχεί με τα γεγονότα, τόσο το χειρότερο για τα γεγονότα*. Η ενότητα της θεωρίας και της πράξης είναι η αρχή με βάση την οποία δρά ο διαμεσολαβητικός φορέας, με σκοπό να επιφέρει αυτήν την αντιστοιχία των γεγονότων προς την αφηρημένη ολότητα. «Τα γεγονότα μπορούν να γίνουν κατανοητά μέσα σε μια ολότητα — σαν στοιχεία μίας ιστορικής πραγματικότητας», έγραφε ο Lukacs το 1923. Η *ολότητα* στην οποία αναφέρεται ο Lukacs είναι μια ιστορικιστική κατασκευή, μια έννοια που σχηματίζεται παρατηρώντας την ιστορική διαδικασία. Το μέλλον περιέχεται, έτσι, στο παρόν και καθορίζει την καθεμιά από τις ιδιαίτερες όψεις του τελευταίου. Αυτό όμως είναι σε θέση να το δει μόνον το προλεταριάτο, λόγω της «ιστορικής αποστολής» του, καθώς και όσοι είναι διατεθειμένοι να υιοθετήσουν την άποψη του τελευταίου¹².

Με άλλα λόγια, ο Lukacs αντλεί «ακραία», πλην όμως, *λογικά συμπεράσματα* από την αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, έτσι όπως την εξέφρασε ο Marx στις «θέσεις στον Feuerbach» και κυρίως στην περίφημη 11η θέση, όπου η ερμηνεία του κόσμου υποτάσσεται στην δράση που αποσκοπεί στην αλλαγή του. Εκείνο που έχει σημασία στην «11η θέση, δεν είναι — όπως πολλοί νομίζουν — ότι δεν πρέπει να χάνουμε τον καιρό μας πάνω σε θεωρητικά ζητήματα, εφόσον υπάρχει άμεση ανάγκη πρακτικής δράσης για την αλλαγή του κόσμου προς το καλύτερο. Η σημασία της «11ης θέσης» είναι γνωσιοθεωρητική, εφόσον το νόημά της συνίσταται στο ότι δεν μπορεί να υπάρξει ορθή θεωρία για τον κόσμο μέσα στον οποίο ζούμε, αν δεν συνδέεται με την πράξη, διότι ακριβώς ζούμε μέσα σ' ένα κόσμο που μεταβάλλεται διαρκώς. Αυτό επισημαίνει ο Lucien Goldmann, ένας από τους γνωστότερους οπαδούς του Lukacs, παραφράζοντας την «11η θέση»: οι φιλόσοφοι θα είναι σε θέση να ερμηνεύσουν καλύτερα τον κόσμο, αν λάβουν υπ' όψη τους τη διαδικασία της μεταβολής του, στην οποία μετέχουν όλοι οι άνθρωποι¹³.

4. Ο σύνδεσμος θεωρίας και πράξης και η ιδεολογική κοινότητα

Ωστόσο, η επίγνωση ότι ο κόσμος βρίσκεται σε διαρκή μεταβολή δεν επαρκεί. Το να δρα κανείς μέσα στο πνεύμα της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, προϋποθέτει μια πρό-γνωση της έκβασης της ιστορικής διαδικασίας — ή τουλάχιστον μια στενή γνωριμία με την ιστορική δυναμική που οδηγεί την παρούσα φάση της ανθρώπινης ιστορίας προς ένα συνειδητό σκοπό. Αυτή η πρόγνωση της συνολοποιημένης ιστορικής διαδικασίας *ενυπάρχει* στην ταξική συνείδηση της εργατικής τάξης και συνδέεται με μια διάθεση δράσης στο ανθρώπινο πνεύμα¹⁴. Την τελευταία μπορεί να την έχει προς την «ορθή» ιστορική κατεύθυνση, μόνον εκείνος που έχει γίνει ενεργό μέλος της *ιδεολογικής κοινότητας*, πράγμα που το εξασφαλίζει ως μέλος του κόμματος της εργατικής τάξης ή άλλου ανάλογου φορέα ταξικής συνείδησης, που θέτει στον εαυτό του το καθήκον να δράσει σαν συλλογικό ιστορικό υποκείμενο.

Αυτό εξηγεί, ως ένα σημείο, πώς οι σειρήνιες μελωδίες της ενότητας της θεωρίας και της πράξης παρέσυραν τόσους πολλούς σύγχρονους διανοούμενους. Το θεωρητικό υπόβαθρο αυτής της επιλογής του διανοούμενου είναι η προσήλωσή του στην αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης: η θεωρητική γνώση πρέπει να έχει σαν γνώμονα την ιστορική πράξη και μόνον η εναρμόνισή της με την τελευταία, μπορεί να χρησιμεύσει ως κριτήριο αλήθειάς της. Ο στοχαστής γυρεύει, μ' άλλα λόγια, *συνδεδετικούς κρίκους* της θεωρίας με την ιστορική πράξη: αυτό είναι το νόημα της *πραξιακής* αντίληψης της αλήθειας.

Αυτή όμως η προσέγγιση της γνώσης δεν διαφέρει από την θεωρία γνώσης στην οποία ο αναγεννησιακός μάγος βάσιζε την «πρακτική» μαγεία του. Ο τελευταίος γύρευε να ελέγξει τα πνεύματα, ελέγχοντας «συνδέσμους» ανάμεσα σε εικόνες και ουράνιες δυνάμεις, με σκοπό να φτάσει στην συνολική γνώση¹⁵. Το σύγχρονο πνεύμα της επιστήμης βρίσκεται, βέβαια, πολύ μακριά από αυτού του είδους τις αντιλήψεις.

Το γεγονός ότι ο οπαδός της αρχής της ενότητας της θεωρίας και της πράξης συμπεριφέρεται σαν τον αναγεννησιακό μάγο, γυρεύοντας να ασκήσει κάποια εξουσία μέσα από τη γνώση ορθών χειρισμών των «απεικονίσεων» των δυνάμεων που επηρεάζουν, υποτιθέμενα, τη ζωή μας, δεν σημαίνει απαραίτητα ότι επιζητεί να ασκήσει πολιτική εξουσία, χωρίς, βέβαια, να αποκλείεται ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Πολλοί είναι οι άνθρωποι του πνεύματος για τους οποίους η απόκτηση γνώσης συμβαδίζει με την απόκτηση πολιτικής δύναμης. Αυτή η *διπλή προοπτική* της γνώσης έχει καταγγελθεί πολλές φορές, ενώ είναι απόλυτα θεμιτή: το ήθος της επιστήμης δεν επιβάλλει να έχει κανείς την ανάπτυξη της γνώσης ως αποκλειστικό σκοπό, έστω κι αν αυτή η αρχή ισχύει για τον ιδανικό επιστήμονα. Δεν καταγγέλλεται, επομένως, εδώ η σύνδεση της γνώσης με την άσκηση πολιτικής εξουσίας, ούτε μπορούμε να την θεωρήσουμε ως σύμπτωμα κάποιας «προδοσίας των διανοουμένων». Η κριτική που ασκείται εδώ έχει σαν στόχο μια αυταπάτη και οπισθοδρόμηση του πνεύματος, που συνίσταται στην προσδοκία απόκτησης μιας μορφής, υποτιθέμενα, ανώτερης γνώσης μέσω της συμμετοχής στις δράσεις μιας *ιδεολογικής κοινότητας*.

Το τελευταίο έχει τεράστια σημασία για τη θεωρία της γνώσης. Η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης δεν θα είχε καμιά σημασία αν η προσήλωση σ' αυτήν δεν ήταν συνυφασμένη με την συμμετοχή στην ιδεολογική κοινότητα. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η αναγνώριση της αρχής αυτής από οποιονδήποτε σημαίνει, αναγκαία, ότι την θέτει σε εφαρμογή. Αυτό είναι μια συνέπεια της ίδιας της

αρχής της ενότητας της θεωρίας και της πράξης. Και με τη σειρά της, η ανάγκη να τεθεί σε εφαρμογή η αρχή αυτή, συνεπάγεται την ανάγκη ένταξης σε μια ιδεολογική κοινότητα.

Αν η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης νομιμοποιείται, από γνωστική άποψη, μόνο μέσα σε μια ιδεολογική κοινότητα που την αποδέχεται σαν αρχή, θα πρέπει να εξετάσουμε μερικά από τα χαρακτηριστικά αυτής της κοινότητας. Την τελευταία μπορούμε να την συνταυτίσουμε με αυτό που ο Gramsci ονόμαζε «συλλογικό στοχαστή»¹⁶ και που έχει την έννοια μιας «χοάνης τήξεως όπου πραγματοποιείται η ένωση της θεωρίας με την πράξη»¹⁹. Μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, η ενότητα της θεωρίας και της πράξης έχει νόημα σαν *κριτήριο αλήθειας*. Ο «συλλογικός στοχαστής», δηλαδή η ιδεολογική κοινότητα που αποτελεί το κόμμα της επανάστασης είναι ένα *συγκρότημα*, μια ιδανική ενότητα ανάμεσα στα μέλη της ιδεολογικής κοινότητας και του συστήματος πίστης που συμμερίζονται.

Ο όρος «συγκρότημα» χρησιμοποιείται εδώ για να τονιστεί ο συμπαγής χαρακτήρας αυτής της ένωσης. Η τελευταία προϋποθέτει την ένταξη του κάθε πιστού στην ιδεολογική κοινότητα, συγχρόνως και παράλληλα με την ταύτισή του με την πίστη που συμμερίζεται με τα άλλα μέλη της κοινότητας αυτής. Η ιδέα μιας απλής αλληλοσύνδεσης ανάμεσα στην ιδεολογική κοινότητα και το σύστημα πίστης της, δεν εκφράζει την άρρηκτη ενότητα ανάμεσα στις δύο τελευταίες. Η έννοια του συγκροτήματος (*bloc*), αντίθετα, αποδίδει ορθά την ιδανική (αν όχι την εμπειρική) αυτή κοινότητα πιστών ενωμένων μέσα από δεσμούς κοινής δράσης και πίστης. Η ενότητα της θεωρίας και της πράξης είναι δυνατή μόνο στο πλαίσιο που παρέχει η «μορφή ζωής» που αντιπροσωπεύει ένα τέτοιο *συγκρότημα*.

Η γνώση μέσα σε μια τέτοια μορφή ζωής, αντλεί το νόημά της — αν όχι την ίδια της την υπόσταση — από τη σύνδεσή της με την πρακτική της ιδεολογικής κοινότητας. Αυτή η σύνδεση είναι «συγκροτηματική», δηλαδή, η ιδεολογική κοινότητα σχηματίζει ενιαίο συγκρότημα με το σύστημα πίστης που εκφράζει η ιδεολογία της. Αυτήν την ενότητα θα την ονομάσω *γνωστικό συγκρότημα*.

5. Ο ιστορικισμός και η πραξιακή αντίληψη της αλήθειας

Η ενότητα της θεωρίας και της πράξης είναι κατανοητή υπό τους όρους που επιβάλλει αυτό το ιδεολογικό γνωστικό συγκρότημα. Ο μαρξισμός σαν «φιλοσοφία της πράξης», δηλαδή σαν συνείδηση της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, είναι «ορθολογικός» στο πλαίσιο του γνωστικού συγκροτήματος. Αυτήν την ερμηνεία θέλησε να δώσει στο μαρξισμό ο Gramsci και μέχρι σήμερα, η ερμηνεία αυτή αποτελεί την τολμηρότερη προσπάθεια αποβολής των δογματικών στοιχείων που περιέχει η μαρξιστική θεωρία και «ορθολογικοποίησής» της μ' αυτήν την ειδική έννοια.

Το κυριώτερο σημείο σ' αυτήν την «γκραμισιανή» αντίληψη του μαρξισμού ως συνείδησης της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, είναι ότι είναι *ανακλαστική* (*reflexive*), δηλαδή, εφαρμόζεται στον εαυτό της, σύμφωνα με αυτούς που την υποστηρίζουν.

Εκεί στηρίζει ο Gramsci τη μοναδικότητα του μαρξισμού, η οποία συνίσταται, ό-

πως λέει, στην αναγνώριση της ιστορικότητάς του. Η αναγνώριση αυτή, δεν αρκείται σε έναν ιστορικό σχετικισμό που συνδέεται με την «κοινωνιολογία της γνώσης». Ο μαρξισμός αναγνωρίζει στην *πράξη* την ιστορικότητά του, εφόσον συνειδητοποιεί τη θέση που κατέχει μέσα στο ιστορικό γίνεσθαι. Η ιστορικότητα του μαρξισμού, όπως λέει ο Gramsci, συνίσταται στην «πλήρη συνείδηση των αντιφάσεων μέσα στις οποίες ο ίδιος ο φιλόσοφος, είτε σαν άτομο, είτε σαν ομάδα, όχι μόνο αντιλαμβάνεται τις αντιφάσεις αυτές, αλλά τοποθετεί τον εαυτό του σαν στοιχείο αυτών των αντιφάσεων και ανάγει αυτό το στοιχείο σε αρχή συνείδησης και επομένως, δράσης»¹⁸.

Αλλά όποιος πιστεύει ότι μπορεί να πραγματοποιήσει μια τέτοια συνειδητή τοποθέτηση του εαυτού του σαν μέρος μιας «ιστορικής αντίφασης» μέσα στην ιστορική διαδικασία, πιστεύει αναγκαία στη δυνατότητα θεώρησης της τελευταίας σαν *ολότητας*. Εκεί εντοπίζεται το *γνωστικό προνόμιο* του μαρξισμού¹⁹.

Στο σημείο αυτό, πρέπει να τονιστεί η διαφορά ανάμεσα στην «ορθόδοξη» και την «ανανεωτική» σχολή του μαρξισμού. Για την πρώτη, η ορθολογικότητα του μαρξισμού επικυρώνεται *πρωτοβάθμια* εφόσον θεωρείται ως δεδομένη και εμμενής στο δόγμα. Για τη δεύτερη, η επικύρωση της ορθολογικότητας του μαρξισμού πραγματοποιείται *δευτεροβάθμια* στο «μετα-επίπεδο», εφόσον συνίσταται στην «ανακλαστικότητα» του, δηλαδή στην — υποτιθέμενη — δυνατότητα που έχει να ιστορικοποιεί και τον εαυτό του.

Ωστόσο, η ορθολογικότητα αυτή είναι μάλλον μια «εκλογίκευση» ενός συγκαλυμμένου δογματισμού. Αυτή η αντίληψη δίνει εντύπωση αντιδογματισμού, λόγω του ιστορικισμού της — με την έννοια του ιστορικού σχετικισμού στην προσέγγιση των ιδεών. Στην πραγματικότητα όμως, μια τέτοια αντίληψη είναι εξ ίσου δογματική με την «ορθόδοξη». Το ιστορικό υποκείμενο, ως φορέας ιστορικής πράξης, δρα σύμφωνα με κανόνες και κάτω από συνθήκες που υπαγορεύθηκαν από την μορφή ζωής στην οποία ανήκει ιστορικά, η οποία και παρέχει και τα *κριτήρια αξιολόγησης* της ίδια της πράξης. Αυτά τα κριτήρια δεν τίθενται υπό αμφισβήτηση.

Είναι εύκολο να αντιληφθεί κανείς ότι αυτή η άποψη είναι ιστορικιστική με την *ισχυρή* έννοια της λέξης, έτσι όπως απαντάται στα γραπτά του Lukacs και του Gramsci. Ο ιστορικισμός με την έννοια αυτή, σημαίνει θεώρηση της ιστορικής διαδικασίας σαν να ήταν μια συνολοποιημένη ενότητα. Συγχρόνως, ο ιστορικισμός καλεί τα άτομα να δημιουργήσουν ιστορία μέσα από τη δραστηριότητά τους. Έτσι, δημιουργείται η ίδια η ουσία της ιστορικής πραγματικότητας, τη στιγμή που παρατηρείται σαν ολότητα. Η ιστορική παρατήρηση, με την έννοια αυτή, είναι φορτισμένη με *θεωρία / πράξη* και επομένως, δεν μπορεί να ελεγχθεί ανεξάρτητα από αυτήν τη φόρτιση. Το ίδιο ισχύει και για την συνολοποιητική θεώρηση της ιστορικής διαδικασίας²⁰.

Όπως γράφει ο Kolakowski, σύμφωνα με τη θεωρία του Lukacs, μόνον η εργατική τάξη μπορεί να κατανοήσει την ιστορία στο *σύνολό της*, με το αιτιολογικό ότι «μόνον μέσα στις πράξεις της πραγματοποιείται η ολότητα σαν επαναστατικό κίνημα». Αυτό σημαίνει ότι η συνταύτιση του διανοουμένου με την υπόθεση της εργατικής τάξης, του ανοίγει διάπλατες τις πύλες εισόδου της ιστορικής παντογνωσίας, εφόσον, κατά τον Lukacs, «η κατανόηση της πραγματικότητας και η αλλαγή της, δεν είναι δύο ξεχωριστές διαδικασίες, αλλά ένα και το αυτό φαινόμενο»²¹. Η θέση

αυτή του Lukacs, δεν είναι μια θεωρητική ιδιοτυπία κάποιου αιρεσιάρχη του μαρξισμού, αλλά αποτελεί λογικό συμπέρασμα της «11ης θέσης» του Feuerbach.

Ένα κλειστό σύστημα πίστης όπως είναι το δόγμα, αν δεν είναι ριζωμένο σε μια κοινότητα πιστών είναι χωρίς πρακτικό αντίκρουσμα. Έχει ανάγκη να σχηματίσει ένα συγκρότημα με μια κοινότητα που δρα ως συλλογικός φορέας, με δύο λόγια, αυτό που πιο πάνω ονόμασα γνωστικό συγκρότημα — η ενότητα ανάμεσα στο γνωστικό αντικείμενο και το συλλογικό γνωστικό υποκείμενο — είναι χαρακτηριστικό αυτής της μορφής ζωής.

Όπως είναι εύκολο να συμπεράνει κανείς, σε μια τέτοια μορφή ζωής, επικρατεί η εξουσία του δόγματος, εφόσον ισχύει απaráβata και χωρίς ανοχή για τυχόν παρεκκλίσεις ή αντιρρήσεις, το continuum ανάμεσα στην κοινότητα των πιστών και το σύστημα πίστης, συχνά μάλιστα με την επικουρία πολιτικών — αν όχι αστυνομικών — ελέγχων. Όσο και αν αυτές οι πολιτικές πλευρές της ιδεολογικής κοινότητας και του γνωστικού συγκροτήματός της να έχουν σημασία, δεν θα ασχοληθώ μ' αυτές σ' αυτό που ακολουθεί. Θα περιορίσω την ανάλυσή μου στη σχέση ανάμεσα στην ενότητα της θεωρίας και της πράξης και την «πραξιακή» αντίληψη της αλήθειας, πιστεύοντας ότι η σχέση αυτή αποτελεί το θεωρητικό πυρήνα του γνωστικού συγκροτήματος.

Τόσο η πραξιακή αντίληψη της αλήθειας, όσο και η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, συνδέονται με τον ιστορικισμό και τον ολισμό της μαρξιστικής θεωρίας. Η πραξιακή άποψη της αλήθειας προκύπτει από τις «Θέσεις στον Feuerbach» του Marx και συνδέεται με την επίσης πραξιακή αντίληψη της ιστορίας, στην οποία αναφέρθηκα πιο πάνω, την οποία υιοθετεί η ιστορικοιστική σχολή του μαρξισμού. Η ολιστική αντίληψη της ιστορίας επιτρέπει σ' αυτόν που την ασπάζεται να εξετάζει συγκεκριμένα προβλήματα με την παντοψία που υποτίθεται ότι του χαρίζει η προνομιακή πρόσβαση που έχει στην ιστορική γνώση. Αυτή όμως η παντοψία δεν δίδεται σε όλους. Η ιστορία δεν αποκαλύπτει το μυστικά της σ' όποιον τύχει. Το αποκλειστικό αυτό δικαίωμα, παραχωρείται στους «στρατιώτες της ιστορίας», σ' εκείνους που είναι ιστορικιστές στο ακέραιο, κατά κάποιον τρόπο, που δεν αρκούνται, δηλαδή, στη μελέτη της ιστορίας, αλλά επιδιώκουν να της δώσουν μια ώθηση προς τα εμπρός. Μόνον αυτοί μπορούν να την κατανοήσουν πραγματικά, εφόσον η κατανόηση και η μεταβολή της πραγματικότητας δεν είναι δύο ξεχωριστές, αλλά μια και μόνη διαδικασία, πράγμα που προκύπτει από την «11η θέση στον Feuerbach» καθώς και από την πραξιακή θεώρηση της αλήθειας.

Το νόημα της τελευταίας είναι ότι δεν είμαστε παθητικοί παρατηρητές του κόσμου τον οποίο επιδιώκουμε να κατανοήσουμε, αλλά συμμετέχουμε ενεργητικά σ' αυτόν. Η συνειδητή πράξη μας δημιουργεί την αλήθεια. Η τελευταία, μ' άλλα λόγια, είναι δική μας γνωστική δημιουργία μέσω της πράξης μας, της οποίας η ενσωμάτωση στην ιστορική διαδικασία, μεταβάλλει την πραγματικότητα, όπως δεν παύει να επαναλαμβάνει κάθε ιστορικιστής.

6. Κριτική της πραξιακής αντίληψης της αλήθειας

Αυτή η πραξιακή αντίληψη της αλήθειας είναι, φαινομενικά, δυναμικότερη από αυτήν που περιέχεται στην «κλασσική» θεωρία, η οποία βλέπει την αλήθεια σαν αν-

τιστοιχία προς την πραγματικότητα. Γι' αυτό και η πραξιακή θεωρία της αλήθειας έχει κερδίσει πολλούς οπαδούς: η γοητεία που ασκεί πάνω τους είναι ανάλογη με τη γοητεία που ασκεί η διαλεκτική — με την οποία και συγγενεύει. Ένας πρόσθετος λόγος της πειστικότητας της πραξιακής θεωρίας της αλήθειας, είναι ότι ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνεται μας φαίνεται διαισθητικά ορθός και ότι ανταποκρίνεται σε κριτήρια αλήθειας που συμπίπτουν, φαινομενικά, με εκείνα που ταιριάζουν στην κλασσική θεωρία της αλήθειας.

Έτσι, στη 2η «Θέση στον Feuerbach», ο Marx λέει ότι «στην πράξη ο άνθρωπος θα αποδείξει την αλήθεια, δηλαδή την πραγματικότητα και τη δύναμη καθώς και την εγκοσμιότητα (*Diesseitigkeit*) της σκέψης»²².

Αυτή η συσχέτιση της σκέψης με την πραγματικότητα μέσω της πράξης, από τη μια μεριά επιβεβαιώνει τον τρόπο με τον οποίο διαισθητικά αντιλαμβανόμαστε την αλήθεια και από την άλλη, προσθέτει ένα νέο στοιχείο, που ο άνθρωπος του βιομηχανικού πολιτισμού είναι πρόθυμος να το δεχτεί: την αλήθεια ως ταυτόσημη με την ενσωμάτωσή της στην πραγματικότητα, που συχνά σημαίνει την τεχνολογική εφαρμογή μιας σκέψης.

Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι η καθεαυτό μαρξιστική αντίληψη της αλήθειας είναι η πραξιακή, ο μαρξισμός αναγνωρίζει συγχρόνως, το κύρος της κλασσικής αντίληψης. Τόσο στα γραπτά του Marx, όσο και σ' αυτά των «επιγόνων», συναντάμε προτάσεις των οποίων οι «όροι αλήθειας» — οι συνθήκες κάτω από τις οποίες θα ήσαν αληθινές — προϋποθέτουν την κλασσική θεωρία της αλήθειας: ισχύουν εφόσον είναι αληθινές με την συνηθισμένη έννοια της αλήθειας, δηλαδή της αντιστοιχίας προς την πραγματικότητα.

Υπάρχει, μ' άλλα λόγια, *συνοίκηση* μεταξύ των δύο θεωριών στη μαρξιστική θεωρία. Άλλωστε, η πραξιακή αντίληψη της αλήθειας χρειάζεται την «επικουρία» της κλασσικής αντίληψης για να μπορεί η ίδια να ισχύει — αλλιώς δεν θα υπήρχε αρχικό σημείο βάσης στο οποίο να μπορούσε να στηριχτεί. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν θα μπορούσε η μαρξιστική θεωρία να στηριχτεί αποκλειστικά στην κλασσική θεωρία της αλήθειας. Υπέρ της άποψης αυτής συνηγορεί και το γεγονός ότι η πραξιακή θεωρία δεν χρησιμοποιείται από μαρξιστές στις επιστημονικές τους μελέτες, ούτε άλλωστε και από τον ίδιο τον Marx.

Αλλά οι φύλακες της δογματικής κιβωτού θεωρούν ότι η πραξιακή αντίληψη της αλήθειας, όπως άλλωστε και η *διαλεκτική*, είναι διατηρητέα — σαν τα παλιά ιστορικά κτήρια, που δεν τα κατεδαφίζουν για τους ίδιους λόγους. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, η πραξιακή θεωρία εξακολουθεί να τιμάται «τοῖς χείλεσιν» από μαρξιστές επιστήμονες, παρά το γεγονός ότι δεν την χρησιμοποιούν στις αναλύσεις τους.

Το καίριο θεωρητικό ερώτημα που πρέπει να τεθεί είναι το εξής: *τί είδους εμπειρικές θεωρίες μπορούν να ισχύσουν, αν δεχθεί κανείς την πραξιακή αντίληψη της αλήθειας;* Ο βαθμός σοβαρότητας της αντίληψης αυτής, θα μπορούσε να αξιολογηθεί με κριτήριο την δυνατότητα απάντησης στο ερώτημα αυτό. Αυτό θα προσπαθήσω να κάνω σ' αυτό που ακολουθεί. Προς το σκοπό αυτό, θα κατασκευάσω μια πρόταση που να εκπληρώνει ωρισμένες προϋποθέσεις αλήθειας που να αντιστοιχούν, είτε στην κλασσική, είτε στην πραξιακή αντίληψη της αλήθειας. Για λόγους ευκολίας της διατύπωσης, θα ονομάσω «Α τύπου» τις προτάσεις εκείνες το νόημα των οποίων αντιστοιχεί στην πρώτη, δηλαδή, την κλασσική αντίληψη, και «Β τύπου»

τις προτάσεις που το νόημά τους αντιστοιχεί στη δεύτερη, δηλαδή την πραξιακή αντίληψη της αλήθειας.

Ας κατασκευάσουμε τώρα μια πρόταση που να αφορά τον εξωτερικό κόσμο, οι όροι αλήθειας της οποίας, να διαφέρουν μεταξύ τους ανάλογα με το αν είναι Α ή Β τύπου το νόημα της πρότασης. Ας υποθέσουμε ότι αυτή η πρόταση, που θα την ονομάσουμε Π_1 , έχει ωρισμένους όρους αλήθειας που περιλαμβάνουν και την πίστη στην αλήθεια της Π. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία στην εξέταση του προβλήματός μας, όπως θα φανεί πιο κάτω.

Ο λόγος για τον οποίο βάζουμε την πίστη στην Π σαν όρο αλήθειας της Π_1 , οφείλεται στην ανάγκη εξέτασης μιας πρότασης που να έχει διαφορετικούς όρους αλήθειας από αυτούς που ισχύουν στην κλασσική αντίληψη περί αλήθειας. Και αυτό πετυχαίνεται όταν επιλέξουμε μια πρόταση που να αναφέρεται στη σκέψη για την πραγματικότητα. Η σκέψη αυτή πρέπει να είναι ανεξάρτητη από την εξωτερική πραγματικότητα, με την έννοια ότι δεν συμπίπτει αναγκαστικά μαζί της και επομένως, είναι ανεξάρτητα ελέγξιμη από αυτήν. Σε ωρισμένες περιπτώσεις, οι δύο αντιλήψεις αλήθειας που εξετάζουμε, μπορούν να συμπίπτουν όσον αφορά τους όρους αλήθειας τους.

Η διαφορά ανάμεσα στις δύο αντιλήψεις, συνίσταται στο ότι για την πραξιακή αντίληψη, αλήθεια δεν θεωρείται η αντιστοιχία της σκέψης προς την πραγματικότητα, αλλά η ίδια η πραγματικότητα, η οποία δημιουργείται μέσα από την πράξη. Αυτό είναι το νόημα της 2ης «Θέσης στον Feuerbach», σύμφωνα με την οποία, η πράξη δεν δοκιμάζει, απλώς, την αλήθεια μιας σκέψης, αλλά την δημιουργεί. Η αλήθεια, επομένως, είναι το γίνεσθαι - πράξη της σκέψης που ενσωματώνεται στην πραγματικότητα.

Αυτό ακριβώς συμβαίνει με μια πίστη: είναι μια ιδέα για την πραγματικότητα, που ενσωματώνεται στην πραγματικότητα και είναι όρος αλήθειας της σκέψης αυτής. Αυτό είναι και το νόημα της γνωστής φράσης του Marx σύμφωνα με την οποία «η θεωρία, όταν γίνεται κτήμα των μαζών, γίνεται υλική δύναμη»²³. Η πρόταση Π_1 , έχει την πίστη στην αλήθεια της, σαν όρο αλήθειας της και υπό ωρισμένες προϋποθέσεις θα μπορούσε να θεωρηθεί σαν «μαρξιστική». Μια τέτοια πρόταση είναι η εξής: «Οι εργάτες θα ξεσηκωθούν αύριο και θα καταλάβουν την εξουσία στη χώρα Χ». Έστω, λοιπόν, ότι αυτή είναι η Π. Ας υποθέσουμε, επί πλέον, ότι η αλήθεια της Π είναι Β και όχι Α τύπου. Αυτό έχει το εξής νόημα: θα επαληθευθεί εφόσον η πίστη στην αλήθειά της ενσωματωθεί στην πράξη των ανθρώπων. Αν οι εργάτες πιστέψουν ότι η Π είναι αληθινή, θα πραγματοποιήσουν μια επιτυχημένη εξέγερση, το αποτέλεσμα της οποίας θα είναι να καταλάβουν την εξουσία. Η εγκυρότητά της Π_1 , θα αμφισβητηθεί από εκείνον που, νομίζοντας ότι οι όροι αλήθειας της είναι Α τύπου, ζητάει εγγυήσεις που ταιριάζουν σ' αυτόν τον τύπο προτάσεων. Ωστόσο, η Π πραγματοποιείται: οι εργάτες πιστεύουν ότι η Π είναι αληθινή και ξεσηκώνονται και κατακτούν την εξουσία στη χώρα Χ. Η πίστη τους απέκτησε την καθοριστικότητα μιας υλικής δύναμης και ο ολιγόπιστος που απέρριψε την Π σαν αναληθή επειδή δεν πληρούσε ωρισμένους όρους αλήθειας Α τύπου, διαψεύσθηκε από τα γεγονότα που τον άφησαν πίσω τους — και μαζί μ' αυτόν και τη στατική θεωρία της αλήθειας σαν αντιστοιχίας της σκέψης προς την πραγματικότητα.

Ως εδώ, φαίνεται πως η πραξιακή θεωρία της αλήθειας βαδίζει με την ιστορία, η οποία και την «δικαιώνει». Η φαινομενική επιτυχία της πραξιακής θεωρίας της αλήθειας έχει να κάνει με την πίστη στην Π. Ας εξετάσουμε, όμως, πιο προσεκτικά, σε τί συνίσταται αυτή η πίστη. Θα σχηματίσουμε έτσι σαφέστερη γνώμη για την εγκυρότητα της πραξιακής θεωρίας της αλήθειας.

Από τη στιγμή που θεωρούμε εξ υποθέσεως, ότι η πίστη στην αλήθεια της Π είναι συνθήκη αλήθειάς της, δηλαδή προϋπόθεση πραγματοποίησής της, είναι αναγκαίο να γνωρίζει κανείς τί είδους αλήθεια αντιπροσωπεύει αυτή η πίστη στην αλήθεια της Π. Ας ονομάσουμε την «πίστη στην αλήθεια της Π», «Π₁» και ας εξετάσουμε αν η αλήθεια που εκφράζει είναι Α ή Β τύπου. Αν θεωρήσουμε ότι η Π₁ είναι Α τύπου, τότε η Π βασίζεται σε ένα ψέμμα για να πραγματοποιηθεί, εφόσον η Π / Α μεταφράζεται σε «πίστη στην αλήθεια - Α της Π» — πράγμα που είναι εξ υποθέσεως αναληθές, εφόσον υποθέσαμε ότι η αλήθεια της Π είναι Β τύπου. Αν πάλι, θεωρηθεί ότι η αλήθεια της Π₁ είναι Β τύπου, τότε πάλι θα πρέπει να βασιστεί σε μια πίστη Π₂ και ούτω καθεξής. Δεν αποφεύγεται, έτσι, η άπειρη αναδρομή.

Ας υποθέσουμε τώρα ότι, για να αποφύγουμε την άπειρη αναδρομή, αποδίδουμε ένα νόημα στην «πίστη στην Π», που να την καθιστά εμπειρικά ελέγξιμη. Ας υποθέσουμε ότι η Π είναι αληθής, εφόσον ισχύουν οι συνθήκες Σ₁ και Σ₂. Αντικαθιστούμε, επομένως, την Π με την πρόταση Ρ, που λέει ότι «οι εργάτες θα ξεσηκωθούν αύριο και θα καταλάβουν την εξουσία στη χώρα Χ, εφόσον ισχύουν οι προϋποθέσεις Σ₁ και Σ₂». Το νόημα των συνθηκών Σ₁ και Σ₂ είναι, αντίστοιχα, το εξής: «Οι μάζες του προλεταριάτου θεωρούν την επανάσταση αναγκαία και πιστεύουν ότι η επανάσταση θα πετύχει» και «Οι μάζες του προλεταριάτου είναι υλικά προετοιμασμένες για την ένοπλη εξέγερση και την κατάληψη της εξουσίας». Οι προτάσεις Σ₁ και Σ₂ είναι οι συνθήκες υπό τις οποίες η Π είναι αληθινή. Η διατύπωση αυτή αντιστοιχεί στη γνωστή λενινιστική πολιτικο-στρατιωτική συνταγή για την επανάσταση. Είναι γνωστό ότι ο Λένιν θεωρούσε την εξέγερση σαν «τέχνη» και είχε καθορίσει με συγκεκριμένο τρόπο τις συνθήκες επιτυχίας της²⁹. Η «τροποποίηση» αυτή της Π, την μετατρέπει σε μια συμβατική λογική πρόταση, οι όροι αλήθειας της οποίας αντιστοιχούν στην κλασσική αντίληψη της αλήθειας: αυτή — και όχι η πραξιακή — είναι η αντίληψη στην οποία βασίστηκε ο Λένιν για να πραγματοποιήσει το σκοπό του.

Η πραξιακή θεωρία της αλήθειας καταλήγει σε ένα φιάσκο. Η μαρξιστική θεωρία μπορεί κάλλιστα να διατηρήσει τη συνοχή της αποβάλλοντάς την. Αλλά δεν μπορεί να εδράσει την αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, πάνω στο γνωστικό προνόμιο που της παρέχει, δήθεν, η πραξιακή αντίληψη της αλήθειας, σε συνδυασμό με τον ιστορικισμό. Από τη στιγμή που της αφαιρείται αυτή η δυνατότητα, η υπεράσπιση της αρχής της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, μπορεί να ακολουθήσει ένα μόνο δρόμο: να υποστηρίξει ότι είναι νοητή η αρχή αυτή, μόνο μέσα σε μια κλειστή μορφή ζωής: αυτή που αντιπροσωπεύει το μαρξιστικό γνωστικό συγκρότημα. Στην περίπτωση αυτή, δεν έχουν θέση τα αναλυτικά εργαλεία που χρησιμοποιήθηκαν στην κριτική της πραξιακής αντίληψης της αλήθειας.

Αυτή, όμως, η διέξοδος δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί, από τη στιγμή που η αρχική εξήγηση που έδωσα όσον αφορά τη φύση και το πεδίο της ορθολογικότητας,

δεν αφήνει περιθώρια για υπεκφυγές, εφόσον η ορθολογικότητα, όπως είδαμε, είναι ανεξάρτητη από διαφορετικές μορφές ζωής ή διαφορετικά πλαίσια. Η ιδέα στεγανών και ανεξέλεγκτων μορφών ζωής προβάλλεται από εκείνους που βρίσκονται σε θέση άμυνας και επιζητούν με τον τρόπο αυτό να προφυλάξουν ωρισμένα συστήματα πίστης από κριτική εξέταση στην οποία, κατά τεκμήριο, δεν αντέχουν: ο *homo ideologicus* μπορεί να δράσει και να ασκήσει την ηγεμονία του, μέσα σε τέτοια γνωστικά συγκροτήματα κυρίως, γι' αυτό και φροντίζει να τα υποστηρίξει με όλα τα μέσα που έχει στη διάθεσή του. Και στην προκειμένη περίπτωση, το μέσο που μεταχειρίζεται είναι η οχύρωση ενός *τρόπου του σκέπτεσθαι*, μέσα σε ένα *τρόπο ύπαρξης*: αν μπορώ να δώσω νόημα σ' αυτό που πιστεύω, αντλώντας το από μια μορφή ζωής, τον πλούτο και την συνοχή της οποίας μπορώ να περιγράψω και να υποστηρίξω, το πιστεύω μου, δεν θα έχει πια ανάγκη άλλης θεμελίωσης και θα είναι προφυλαγμένο από κάθε κριτική που θα μπορούσε να του γίνει.

Αυτό όμως, όπως φάνηκε ήδη στο 1ο κεφάλαιο πάνω στον εμπειρισμό και την ιδεολογία έχει καταστροφικές συνέπειες για την επιχειρηματολογία του ιδεολόγου, για λόγους που σχετίζονται με τις γνωστικές προϋποθέσεις της ιδεολογίας και του εμπειρισμού, αντίστοιχα.

7. Ο κόσμος του εμπειριστή και του ιδεολόγου

Όπως τονίστηκε στην αρχή, η ιδεολογία συνενώνει το οντολογικό και το δεοντολογικό στοιχείο, εφόσον περιγράφει την κοινωνική πραγματικότητα και συγχρόνως ορίζει και πώς πρέπει να είναι. Πηγαίνει, μ' άλλα λόγια, πολύ πιο πέρα από μια απλή εξήγηση του κόσμου: είναι, υποτίθεται, η αποκάλυψη της κρυμμένης δομής του. Επειδή, ακριβώς, είναι μια αποκάλυψη, η ιδεολογία δεν έχει ανάγκη από μια *μεταθεωρία* που να εξηγεί ή να θεμελιώνει τις αρχές της. Ο κόσμος της ιδεολογίας είναι *index sui*, δείκτης του εαυτού του και με την έννοια αυτή, βρίσκεται στους αντίποδες του εμπειρισμού. Ο εμπειριστής δεν αντλεί τις αξίες του από την φιλοσοφία του εμπειρισμού, αλλά από τα «πάθη» του, με την έννοια που απέδιδε ο Hume στο όρο αυτό, δηλαδή τις ηθικές του επιλογές, κατά κάποιο τρόπο, οι οποίες δεν είναι και δεν μπορούν να είναι, θεμελιωμένες ορθολογικά. Αρνείται, μ' άλλα λόγια, να συναγάγει το δέον από το *ον* — και αυτή του η στάση εξηγείται από τη μεταθεωρία του, η οποία ξεχωρίζει αυστηρά ανάμεσα σε γεγονότα και αξίες. Η εμπειριστική ηθική, επομένως, δεν μπορεί να χρησιμεύσει σαν οδηγός σ' ένα πρόγραμμα δράσης, ιδίως αν αυτό είναι πρόγραμμα πολιτικής δράσης. Αντίθετα, η ιδεολογία, παρέχει και το ηθικό στήριγμα που χρειάζεται ένα πολιτικό πρόγραμμα. Η ιδεολογική νομιμοποίηση ενός τέτοιου προγράμματος βασίζεται στη σωτηριολογική επαγγελία του τελευταίου, η οποία οδηγεί, υποτίθεται, στο τέλος της πολιτικής.

Μ' άλλα λόγια, ενώ η πολιτική που δεν είναι ιδεολογική με την έννοια που αποδόθηκε στον όρο αυτό, δεν αποσκοπεί στο τέλος της πολιτικής, δηλαδή, στο τέλος των συναλλαγών μεταξύ διαφορετικών φορέων ισχύος σε ένα κοινωνικό σύνολο, η ιδεολογική πολιτική προσφέρει ένα τελικό σκοπό, ένα τέρμα που θα είναι σωτήριο για την ανθρωπότητα. Η ιδεολογία συνεπάγεται, επομένως, την μελλοντική καθολική συναίνεση στις αρχές της: αυτή είναι η βασική της μεταπολιτική επαγγελία. Αλ-

λά σαν μεταθεωρία, έχει μόνο τον εαυτό της, διότι μόνη της αξιολογεί και με δικά της μέτρα και σταθμά, όχι μόνο το περιεχόμενο αλήθειας άλλων θεωριών, αλλά και το δικό της. Όπως γράφει σε πρόσφατη μελέτη του ο Kenneth Minogue, «αυτοδικεί με τον κανόνα της δικής της επαλήθευσης»²⁵.

Αυτό το μεσσιανικό στοιχείο μιας μελλοντικής καθολικής λύτρωσης υπάρχει όχι μόνο στην ιδεολογία αλλά και σε άλλες μορφές φιντεϊσμού, όπως είναι η θρησκεία και η μυθολογία. Η διαφορά ανάμεσα σ' αυτές και την ιδεολογία έγκειται στα πολιτικά αιτήματα που θέτει η τελευταία, πράγμα που δεν ισχύει αναγκαστικά για τη θρησκεία. Το τελευταίο έχει ιδιαίτερη σημασία για την αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, εφόσον ο προβαλλόμενος σκοπός της αλλαγής του κόσμου είναι ιδεολογικός και όχι θρησκευτικός.

Εκείνο που έχει μεγαλύτερη ακόμη σημασία είναι ότι, όταν απαντάται ο σύνδεσμος θεωρία / πράξη έξω από το πεδίο της ιδεολογίας, δεν σημαίνει τίποτα παραπάνω από την ανάγκη της θεωρίας να εκπληρώσει μερικές απλές ανάγκες. Έτσι, στις παραδοσιακές κοινωνίες, ο σύνδεσμος αυτός, έχει να κάνει κυρίως με κοινωνικές σχέσεις και ανάγκες καθημερινής πρακτικής. Μ' άλλα λόγια η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, απαντάται και έξω από τον κόσμο της ιδεολογίας, στην παραδοσιακή αφρικανική σκέψη, η οποία τονίζει τη σημασία του συνδέσμου θεωρίας / πράξης σε πρακτικά θέματα, όπως δείχνει ο ανθρωπολόγος Robin Horton σε σχετική του μελέτη²⁶.

Αλλά αυτές οι ανάγκες είναι περιορισμένες. Δεν μπορούν να συγκριθούν με την μαρξιστική αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, η οποία διέπει ένα μεγαλεπίβολο πολιτικό πρόγραμμα που αποσκοπεί στη ριζική αλλαγή του κόσμου.

Είναι εύκολο να διαπιστώσει κανείς ότι η ιδεολογική αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης χαρακτηρίζεται από μια μορφή απροσημάτισης όσο και αδικαιολόγητης, διανοητικής αλαζονείας. Αυτό φαίνεται αν την συγκρίνουμε είτε με άλλες μορφές φιντεϊσμού που δέχονται την αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, είτε με το εμπειριστικό κοσμοείδωλο, που δεν υιοθετεί την αρχή αυτή σαν μέθοδο σκέψης.

Η παραδοσιακή αφρικανική σκέψη τονίζει, πράγματι, ότι πρέπει να υπάρχουν σύνδεσμος θεωρίας και πράξης: η «απλή τεχνολογία» που έχει αναπτύξει έως σήμερα, έχει ανάγκη αυτής της αρχής, που την συνδέει και με μια μαγική σκέψη, η οποία δίνει τη δική της εξήγηση της απαρχής και του «ελέγχου» αυτής της τεχνολογίας. Δεν ασχολείται με την αναδιοργάνωση της κοινωνίας, και δεν προσπαθεί να δώσει μιá ώθηση στην ιστορία. Η ιδεολογική αντίληψη της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, αντίθετα, συνδέεται με ευρύτερα οράματα και προγράμματα όπως είναι γνωστό.

Ανάλογα ισχύουν και για τον κόσμο του ιδεολόγου συγκριτικά με τον κόσμο του εμπειριστή. Ο τελευταίος αρκείται στο να κατανοεί και να περιγράφει τον κόσμο «όπως είναι», μέ όλες τις γνωστές δυσκολίες της έννοιας της αντικειμενικότητας, τις οποίες προσπαθεί να εντοπίσει και ενδεχομένως να τις ξεπεράσει. Ο ιδεολόγος που συνδέει την ιδεολογία του με την αρχή της ενότητας της φιλοσοφίας και της πράξης, αποστρέφεται αυτήν την ταπεινόφρονη στάση. Δεν του είναι αρκετό να κατανοήσει τον κόσμο ορθά και στα —περιορισμένα— μέτρα του δυνατού. Επιδιώκει, αντίθετα, να ανοικοδομήσει τον κόσμο, μέσα από την ίδια τη διαδικασία της μεταβο-

λής και αναδιοργάνωσης του τελευταίου.

Αλλά πώς μπορεί αυτή η *επιδίωξη* να αποτελέσει τίτλο προνομιακής του πρόσβασης σε «ανώτερες» μορφές γνώσης — απρόσιτες στους κοινούς θνητούς; Η γνωστική αλαζονεία του *homo ideologicus* είναι αδικαιολόγητη, εφόσον στηρίζεται σε μια *αυταπάτη*, η οποία παίρνει το χαρακτήρα καθαρής *απάτης* — (και σαν τέτοια πρέπει να καταγγέλλεται), όταν ο *homo ideologicus* επικαλείται την γνωστική του «ανωτερότητα» για να πείσει: το επιχείρημά του είναι απατηλό, όπως είναι όλα τα «επιχειρήματα αυθεντίας» (*argumenta auctoritatis*), ιδίως όταν η «αυθεντία» αυτή είναι ανυπόστατη.

Η κριτική στην αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης οδηγεί, έτσι, στην απομυθοποίηση του «γνωστικού προνομίου», που υποτίθεται ότι κατέχει εκείνος που δέχεται την ισχύ της. Το «γνωστικό προνόμιο» αυτό είναι κίβδηλο, όπως η αρχή της ενότητας της θεωρίας και της πράξης με την οποία συνδέεται είναι διάτρητη.

Ωστόσο, δεν αρκεί η αναίρεση μιας ιδέας, όταν την χρησιμοποιούν αθέμιτα οι φορείς της —οι ιδεολόγοι διανοούμενοι, κατά κύριο λόγο: πρέπει συγχρόνως να καταγγελθεί και η θεωρητική πρακτική των τελευταίων. Η καταγγελία αυτή είναι αναγκαία στο βαθμό που ο ιδεολόγος διανοούμενος, ο *homo ideologicus* της εποχής μας, είναι κάτι ανάλογο με τον αρχαίο σοφιστή και τα απατηλά του διδάγματα. Αυτή η καταγγελία ίσως φανεί «ακραία» ή «αντι-ακαδημαϊκή». Την ζούμε όπου επιδεικνύεται απαράδεκτη ανοχή για κάθε είδος κενότητας, προσποίησης και πλαστότητας: τα στοιχεία που συνιστούν την ύλη με την οποία ο *homo ideologicus* πλάθει τον κόσμο του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Gramsci (1975) σσ. 1133-4.
2. Colletti (1986) σσ. 217-18.
3. Kolakowski (1982) τ. 3, σ. 270
4. Βλ. σχετ. Popper (1946), (1947a), (1947b), (1948). Ο William Bartley ασχολείται διεξοδικά με το πρόβλημα αυτό στο (1962/84) σ. 133 κ.ε.
5. Popper (1947/63) σ. 211. Βλ. επίσης, Popper (1976) σ. 35.
6. Popper (1974) σ. 1152 και (1976) σ. 35.
7. Bartley (1962/84) σ. 83 κ.ε.
8. Bartley (1962/1984) σσ. 94a και 207.
9. Tucker (1961) σ. 288 κ.ε.
10. Evans-Pritchard (1937) σσ. 24-25. Βλ. και Kolokowski 1978/82 τ. 3 σ. 277.
11. Lukacs (1923/83) σ. 69.
12. Lukacs (1923/83) σ. 267.
13. Goldmann (1959) σ. 150.
14. Ο Lukacs απορρίπτει — εμμέσως — τη θεωρία της «ανάκλασης» που ο Λένιν υιοθετεί σαν θεωρία της αλήθειας, η οποία συγγενεύει με την κλασική αντίληψη της αλήθειας σαν αντιστοιχίας προς την πραγματικότητα, υπέρ της «πραξιακής» θεωρίας της αλήθειας, όπου οι εμπειρικοί έλεγχοι δεν έχουν θέση, εφόσον η θεωρία και η πράξη συνιστούν μια ενότητα και δεν είναι ανεξάρτητα ελέγξιμες — πράγμα που «βολεύει» τον πολιτικό και τον στρατευμένο («πολιτικοποιημένο») επιστήμονα.
15. Yates (1964) σ. 265.
16. Gramsci (1975) σ. 1392.
17. Gramsci (1975) σ. 1387.
18. Gramsci (1975) σ. 1487.
19. Η έκφραση είναι του L. Kolokowski. Βλ. Kolakowski (1978/82) τ. 3 σ. 270. Βλ. επίσης συνέντευξη του Kolakowski στο ENCOUNTER Ιανουάριος 1981 σσ. 9-26.

20. Είναι εύλογο, κατόπιν όλων αυτών, να αντιληφθούμε γιατί ο Karl Popper, ο οποίος όρισε την ελεγκσιμότητα των επιστημονικών θεωριών σαν κριτήριο της επιστημονικότητάς τους αντιτίθεται στον ιστορικισμό, έστω και αν ο «ιστορικισμός» του Popper δεν ταυτίζεται με τον «ιστορικισμό» του Gramsci ή του Lukacs: στο «ισχυρό πρόγραμμα» του ιστορικισμού προϋποθέτει τις επιστημολογικές προκείμενες του λουκατσιανού ή του ιστορικισμού και η ποππεριανή κριτική έχει σαν στόχο της, αυτές ακριβώς τις προκείμενες.
21. Αναφέρεται από τον Kolakowski ο.π. σ. 270.
22. Karl Marx: *Thesen über Feuerbach* (1845). M.E.W. τ. 3 σ. 7.
23. Karl Marx: *Κριτική στη Φιλοσοφία του Δικαίου του Hegel*. Εισαγωγή (1843-44). M.E.W. τ. 1 σ. 385.
24. Βλ. «Οι Μπολσεβίκοι πρέπει να καταλάβουν την εξουσία. Γράμμα στην Κεντρική Επιτροπή του Πέτρογκραντ και της Μόσχας του Σοσιαλιστικού Δημοκρατικού Εργατικού Κόμματος της Ρωσίας» και «Ο μαρξισμός και η εξέγερση», 25-27 Σεπτ. 1917. Βλ. Β. Ι. Λενιν: *Άπαντα* (ρωσ. εκδ.), Μόσχα 1974, τ. 34, σσ. 239-41 και 242-247.
25. Minogue (1985) σ. 115.
26. R. Horton (1982) σ. 243.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- V. W. BARTLEY III (1962) *The Retreat to Commitment*.
2nd enlarged edition, Open Court, La Salle, Illinois 1984.
- L. COLLETTI (1969) *Il marxismo e Hegel*.
Laterza, Bari.
- L. COLLETTI (1975) 'Marxism and the Dialectic'.
NEW LEFT REVIEW 93, Oct. 1975 σσ. 3-29.
- L. COLLETTI (1979) *Tra marxismo e no*.
Laterza, Bari.
- L. COLLETTI (1986) *Tramonto dell' ideologia*.
Laterza, Bari.
- E. E. EVANS - PRITCHARD (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*.
Oxford University Press, Oxford.
- L. GOLDMANN (1959) *Recherches dialectiques*.
Gallimard, Paris.
- A. GRAMSCI *Quaderni del carcere*.
Εκδ. Einaudi - Istituto Gramsci, επιμέλεια V. Gerratana, Torino 1975.
- M. HOLLIS and S. LUKES (eds.) (1982) *Rationality and Relativism*.
Blackwell, Oxford.
- R. HORTON (1982) 'Tradition and Modernity Revisited'.
In: M. HOLLIS and S. LUKES (eds.) pp. 201-60.
- H. JOHNSON (1958) *International Trade and Economic Growth*.
George Allen and Unwin London.
- L. KOLAKOWSKI (1978) *Main Currents of Marxism*.
Oxford University Press, New York 1981-2.
- L. KOLAKOWSKI (1981). *Interview*. ENCOUNTER Jan. 1981 σσ. 9-26.
- V. I. LENIN *Polnoe sobranie sotchinenii* (ΑΠΑΝΤΑ) Μόσχα 1972-75.
- G. LUKACS (1923) *Geschichte und Klassenbewusstsein*.
Επανεκδ. 1968, 1983 Luchterhand, Darmstadt / Neuwied.
- K. MARX - F. ENGELS *Werke*. (M.E.W.). Dietz Verlag. Berlin 1978-82.
- K. MINOGUE (1985) *Alien Powers*.
Weidenfeld and Nicolson, London.
- K. POPPER (1946) 'Why are the Calculuses of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?'
Aristotelian Society, Suppl. Vol. XX: *Logic and Reality*, Harrison and Sons, London σσ. 40-60. Επανεκδ. στο Popper (1963).
- K. POPPER (1947a) 'New Foundations for Logic'. MIND 56, σσ. 193-235.
- K. POPPER (1947b) 'Logic without Assumptions'.
Proceedings of the Aristotelian Society, XLVII σσ. 251-92.
- K. POPPER (1963) *Conjectures and Refutations*.
Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
- K. POPPER (1974) *The Philosophy of Karl Popper*.

- P. A. Schilpp (επιμ.), Open Court, La Salle, Illinois.
K. POPPER (1976) *Unended Quest*.
Fontana / Collins, London.
R. M. SOLOW (1956) 'A Contribution to the Theory of Economic Growth'.
QUARTERLY JOURNAL OF ECONOMICS, Vol. LXX 1959.
R. C. TUCKER (1961) *Philosophy and Myth in Karl Marx*.
Cambridge University Press, New York.
F. YATES (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*.
Routledge and Kegan Paul, London.

ΔΡ ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ
ΕΡΕΥΝΗΤΗΣ
ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ