



**ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ  
ΣΚΕΨΗ**

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ

ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 2021 - ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 2022

ΤΟΜΟΣ 33

ΤΙΜΗ 20€

**ΓΚΕΟΡΓΚ ΛΟΥΚΑΤΣ**  
ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ, ΚΕΙΜΕΝΑ  
ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ



**ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ  
ΣΚΕΨΗ**



ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

www.marxistikiskepsi.gr

Εξαμηνιαίο περιοδικό για τη μαρξιστική θεωρία

*Διεύθυνση Έκδοσης:* Χρήστος Κεφαλής  
*Σχεδιασμός Έκδοσης:* Λυγουριώτης Γιώργος  
*Κεντρική διάθεση - διανομή:* Εκδόσεις ΤΟΠΟΣ  
© Εκδόσεις ΤΟΠΟΣ - Χρήστος Κεφαλής

#### *Συντακτική Επιτροπή*

Βατικιώτης Λεωνίδας, Βογιατζής Παναγιώτης, Κεφαλής Χρήστος,  
Μανδηλαρά Ηρώ, Μανιάτης Γιώργος, Ποταμιάς Σπύρος,  
Σεφεριάδης Σεραφεύμ, Σκορδούλης Κώστας, Φούφας Νίκος

#### *Τακτικοί συνεργάτες*

Αγτζίδης Βηλίας, Αναστασιάδη Δάφνη, Βογιατζής Παναγιώτης, Γιαννούπουλος Τάκης,  
Διαμάντης Οδυσσεύς, Ζέρβας Μάκης, Καητσώνης Δημήτρης, Καμπαγιάννης Θανάσης,  
Καρέλλης Δημήτρης, Κατσορίδης Δημήτρης, Κέφαλος Κοσμάς, Κοτζ Ντέιβιντ,  
Λαπαβίτσας Κώστας, Λιόσης Βασίλης, Λυμπεράτος Μιχάλης, Μανιάτης Γιάννης Ιόλαος,  
Μανιάτης Γιώργος, Μηλιούντη Αντι, Παγιάτσος Ανδρέας,  
Παλούκνης Κώστας, Παπαδάτος Νίκος, Πατνάικ Πραμπχάτ, Πετρόπουλος Γιώργος,  
Ριντέλ Τζον, Σέγιερς Σον, Σίχαν Έλενα, Σκορδούλης Κώστας, Σκοτ Χέλεν,  
Σκούφογλου Μάνος, Στρούμπος Σάββας, Τόλης Άρης, Χίρσφελντ Γιουτζίν

#### *Συγγραφείς τεύχους*

Άλμασι Μίχλης, Καρ Ε. Χ., Κέβες Μαργκίτ, Κέπεσι Μπέλλα, Κεφαλής Χρήστος, Κουτίνχο Κάρλος  
Νέλλσον, Λούκατς Γιόζεφ, Λούκατς Γκέοργκ, Μανδηλαρά Ηρώ & Ποταμιάς Σπύρος, Μοράβσκι Στέφαν,  
Ντούβος Πάνος, Οίζερμαν Τέοντορ, Ολντρινι Γκουίντο, Πάρκινσον Τζορτζ, Σάμπαντος Μπετίνα &  
Σαούτικιν Αλεξάντερ, Σικάϊ Λάσλο, Ταφτ Μπέρνι, Τερτουλιάν Νικόλας, Υφαντής Χρήστος, Χαν Έρικ

#### *Συνεργασίες*

Κείμενα για τη *Μαρξιστική Σκέψη* θα πρέπει να υποβάλλονται σε ηλεκτρονική μορφή  
στη διεύθυνση: admin@marxistikiskepsi.gr

Τα δημοσιευόμενα κείμενα εκφράζουν τις απόψεις των συγγραφέων,  
το δε μέγεθος δεν πρέπει να υπερβαίνει τις 4.500 λέξεις.

Τιμή τόμου: 20€

Ετήσια συνδρομή: 35€ (2 τεύχη)

Τόμος 33, Αύγουστος 2021 - Φεβρουάριος 2022

ISSN: 1792-7684

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση μέρους ή όλου του έργου, η αναπαραγωγή,  
η μετάδοσή του με οποιοδήποτε οπτικοακουστικό, γραπτό ή άλλο μέσο,  
χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη ή του συγγραφέα.

## Περιεχόμενα

### Συνεντεύξεις - Ομιλίες

Ο κομματικός ακτιβιστής Λούκατς στα 1919-29	7
Για τη λογοτεχνία και το δημιουργικό μαρξισμό	22
Διάλογος στη στροφή της εποχής	35
Η Διαθήκη του Γκέοργκ Λούκατς	47
«Βρισκόμαστε στο κατώφλι μιας κρίσης παγκόσμιας σημασίας. Αυτό το κατώφλι μπορεί να σημαίνει ως και πενήντα χρόνια»	53
Ο Λούκατς στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Βιέννη 1968	67

### Κείμενα

Γκέοργκ Λούκατς	Ο πραγματικός Γκέοργκ Μπίχνερ και η φασιστική παρερμηνεία του	89
Γκέοργκ Λούκατς	Σε τι χρειάζεται η μπουρζουαζία την απελπισία;	112
Γκέοργκ Λούκατς	Το μεγάλο ξενοδοχείο Άβυσσος	116
Γκέοργκ Λούκατς	Η κρίση της αστικής φιλοσοφίας	130
Γκέοργκ Λούκατς	Ο Ντιντερό και τα προβλήματα της θεωρίας του ρεαλισμού	153
Γκέοργκ Λούκατς	Το ιδεώδες του αρμονικού ανθρώπου στην αστική αισθητική	159
Γκέοργκ Λούκατς	Κριτικός ρεαλισμός και σοσιαλιστικός ρεαλισμός	171

### Αναλύσεις

Λάσλο Σικλάι	Γκέοργκ Λούκατς: μια βιογραφία	207
Μπέλα Κέπεσι	Ο Λούκατς το 1919	218
Μπετίνα Σαμπαντός & Αλεξάντερ Σάουτκιν	Η διανοητική εξέλιξη του Γκέοργκ Λούκατς στο πλαίσιο της αναπτυσσόμενης ιδέας του Λένιν για την επανάσταση	230
Νίκος Φούφας	Η πράξη στον Φίχτε και η στιγμή της δραστηριότητας στον Λούκατς	241
Ε.Χ. Καρ	Ο Λούκατς και η ταξική συνείδηση	255
Μαργκίτ Κέβες	Ο Λούκατς και ο φασισμός	264
Νικόλας Τερτουλιάν	Ο Λούκατς και ο σταλινισμός	278
Έρικ Χαν	Ο Λούκατς για τη σοσιαλιστική δημοκρατία	310
Πάνος Ντούβος	Η συμβολή του Georg Lukacs στη θεωρία των αντανάκλαστικών του Ivan Pavlov	319
Ηρώ Μανδηλαρά & Σπύρος Ποταμιάς	Τέχνη και Πραγματοποίηση: Η κριτική του Λούκατς στον Μπρεχτ	332
Τζορτζ Πάρκινσον	Μαρξισμός και λογοτεχνική κριτική: ο Λούκατς για τη λογοτεχνία της Δύσης	363
Στέφαν Μοράβσκι	Μίμηση – η καθολική αρχή του Λούκατς	391
Πάνος Ντούβος	Ο Γκέοργκ Λούκατς και <i>Η Ιδιότητα του Αισθητικού</i> . Μια προσέγγιση της φιλοσοφικο-αισθητικής της σημασίας	402

Γιόζεφ Λούκατς	Προβλήματα της θρησκείας και του ανορθολογισμού στη ζωή και το έργο του Γκέοργκ Λούκατς	419
Νικόλας Τερτουλιάν	<i>Η Καταστροφή του Λογικού</i> . Τριάντα χρόνια μετά	438
Τέοντορ Όιζερμαν	Η ερμηνεία του Χέγκελ από τον Λούκατς	456
Μίκηλος Άλμασι	Η οντολογική στροφή του Λούκατς. <i>Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι</i>	478
Γκουίντο Ολντρίνι	Αποτυχημένες τιμές στον Γκέοργκ Λούκατς	503
Κάρλος Νέλσον Κουτίνχο	Λούκατς και Γκράμσι: μια συγκριτική ανάλυση	537
<b>Βιβλιοκριτικές</b>		
Μαξ Ράφαελ	<i>Προυντόν, Μαρξ, Πικάσο</i> [Χρήστος Κεφαλής]	557
Νίκος Φούφας	<i>Η Κριτική της Πραγμοποίησης στο Πρώιμο Έργο του Γκέοργκ Λούκατς</i> [Χρήστος Κεφαλής]	564
Βσέβολοντ Μέγερχολντ	<i>Για το Θέατρο</i> [Χρήστος Κεφαλής]	571
Για το περί φασισμού πόνημα του Βασίλη Λιόση	[Χρήστος Κεφαλής]	576

Οι εικόνες στις σελ. 6, 88 και 206, καθώς και στο οπισθόφυλλο του τεύχους είναι χαρακτηριστικά της Φωτεινής Ποταμιά. Την ευχαριστούμε θερμά.

Στον Γκέοργκ Λούκατς αφιερώνεται και ο παρών τόμος 33 της *Μαρξιστικής Σκέψης*, ο οποίος, λόγω του νέου κύματος της πανδημίας, προσφέρεται στους αναγνώστες σε ηλεκτρονική μορφή. Ο τόμος χωρίζεται σε τρία μέρη: ένα μέρος συνεντεύξεων και ομιλιών του Λούκατς στα τελευταία χρόνια της ζωής του· ένα μέρος επικαιρικών κειμένων του· τέλος, ένα τρίτο μέρος αναλύσεων για το έργο του Λούκατς.

Τα κείμενα του πρώτου μέρους, όλα προερχόμενα από τη δεκαετία του 1960, είναι σημαντικά, καθώς παρουσιάζουν με ένα ζωντανό και κατανοητό τρόπο τις «ολοκληρωμένες» θέσεις του Λούκατς. Περιέχουν την «τελευταία λέξη» της σκέψης του σε θέματα όπως ο σταλινισμός, η πορεία του μαρξισμού, η μαρξιστική κριτική της λογοτεχνίας και της φιλοσοφίας, οι προοπτικές του αγώνα για το σοσιαλισμό.

Στο δεύτερο μέρος περιλαμβάνονται κείμενα του Λούκατς αναφερόμενα σε θέματα όπως η κριτική των ανορθολογικών, παρακμιακών τάσεων της αστικής ιδεολογίας και της φασιστικής κατάληξής τους, οι ρίζες της διαλεκτικής-υλιστικής θεωρίας της τέχνης στην προοδευτική αισθητική της αστικής ανόδου, η σχέση ενότητας ανάμεσα στον κριτικό αστικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό και η οριοθέτησή τους απέναντι στις νατουραλιστικές και σταλινικές εκχυδαΐσεις. Γραμμένα σε όλες της περιόδους της δράσης του φανερώνουν τις επιμέρους κατά διαστήματα «λοξοδρομήσεις» της σκέψης του, αλλά και την επανεύρεση από τον ίδιο του σωστού μαρξιστικού δρόμου μέσα από την αυτοκριτική διαδικασία.

Τέλος, στο τρίτο μέρος ο αναγνώστης θα βρει κείμενα μαρξιστών και προοδευτικών σχολιαστών για το έργο του Λούκατς. Σε αυτά συζητούνται οι κύριες πλευρές του έργου του, από τη μετάβασή του στο μαρξισμό στις αρχές της δεκαετίας του 1920 με το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, τις πολιτικές θέσεις του της περιόδου και τις πρώτες αναλύσεις του για το ρεαλισμό ως τα μεγάλα θεωρητικά έργα του, *Νεαρός Χέγκελ*, *Καταστροφή του Λογικού*, *Ιδιοτυπία του Αισθητικού* και *Προς μια Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*. Περιλαμβάνονται ακόμη κείμενα σχετικά με τις απόψεις του Λούκατς για τη θρησκεία, αλλά και την παραχάραξη της σκέψης του από την αστική ιδεολογία, είτε μέσα από τη διαστρεβλωτική οικειοποίησή της, είτε με τη συκοφάντησή της ως «σταλινικής».

Ελπίδα μας είναι ότι ο παρών τόμος, συμπληρώνοντας τον προηγούμενο, επίσης αφιερωμένο στον Λούκατς, τόμο 32, θα βοηθήσει στη γνωριμία του ελληνικού κοινού με τη σκέψη του μεγάλου μαρξιστή στοχαστή, τις συζητήσεις που διεξάγονται διεθνώς γύρω από αυτή και τη γόνιμη ενασχόληση με το έργο του στη χώρα μας.

Ο τόμος ολοκληρώνεται με ένα μέρος βιβλιοκριτικών.



Συνεντεύξεις - Ομιλίες



## «Ένας κοντός τύπος που συνήθως καπνίζει πούρο σε όλη τη συνεδρίαση...»

Ο κομματικός ακτιβιστής Λούκατς στα 1919-29  
Συζήτηση με τον 'Ισθβαν 'Ερσι\*

*Γκέοργκ Λούκατς. Τον τιμάμε σαν έναν από τους κορυφαίους μαρξιστές στοχαστές του 20ού αιώνα. Τα έργα του είναι γνωστά και συζητούνται σήμερα. Ξεκίνησε την καριέρα του τον ίδιο καιρό με τον Έντρε Όντι και τον Μπέλα Μπάρτοκ. Συμμετείχε στα προοδευτικά κινήματα των πρώτων χρόνων του αιώνα. Γίνεται μέλος του Ουγγρικού ΚΚ το 1918. Διετέλεσε κομισάριος για την εκπαίδευση της Ουγγρικής Σοβιετικής Δημοκρατίας και πολιτικός κομισάριος της 5ης Μεραρχίας του Κόκκινου Στρατού της σοβιετικής δημοκρατίας. Μετά την ήττα της σοβιετικής δημοκρατίας μένει στην Ουγγαρία ως μέλος του απαγορευμένου κομμουνιστικού κόμματος. Μετά αναγκάζεται να μεταναστεύσει στη Βιέννη. Ως ηγέτης του παράνομου κόμματος εργάζεται στην Ουγγαρία για μήνες. Αυτή η συζήτηση είναι για εκείνη την περίοδο της ζωής του μεγάλου φιλοσόφου. Πάρθηκε λίγο καιρό πριν από το θάνατό του.*

\*\*\*

*Γνωρίζω ότι συνήθως έχετε επιφυλάξεις για τις συνεντεύξεις. Αυτή είναι μια ιστορική συνέντευξη. Θα ήθελα να σας ρωτήσω όχι μόνο ως συμμετοχο αλλά και ως μάρτυρα. Πώς ήρθατε σε επαφή με τους κομμουνιστές μετά την επανάσταση του Οκτώβρη 1918;*

Κοιτάξετε, αυτό ήταν μια απλή ανάπτυξη. Το φθινόπωρο του 1918 περνούσα από μια κρίση για να βρω μια διέξοδο όπως οι περισσότεροι διανοούμενοι. Αυτός δεν ήταν ένας ευθύς δρόμος για μένα. Αυτό γίνεται ξεκάθαρο από το ότι είχα δημοσιεύσει ένα άρθρο το 1918 όπου κριτικάριζα την κομμουνιστική άποψη. Η τάση μου προς τον κομμουνισμό αναπτυσσόταν καθώς έβλεπα αυξανόμενα την αναγκαιότητα του από τα γεγονότα. Έγραψα στα τέλη του 1918 - αρχές του 1919 το άρθρο μου «Τακτική και ηθική». (Από τότε ξαναδημοσιεύθηκε). Με αυτό το άρθρο έγινα ένας υποστηρικτής του κομμουνιστικού κινήματος. Και μετά έκανα αίτηση να ενταχτώ στο κομμουνιστικό κόμμα. Εκεί μια ορισμένη, ακροαριστερή μερίδα ήταν ενάντια στο να γίνω δεκτός στο κόμμα. Αυτή περιλάμβανε τους Ρεβái, Σίνκο, κ.λπ. Αλλά ο

Κουν και ο Σαμουέλι<sup>1</sup> με υποστήριζαν και έτσι στα μέσα Δεκεμβρη εντάχτηκα στο κόμμα. Ανακοίνωσα επίσημα την ένταξή μου. Σημειώστε ότι σε εκείνες τις περιστάσεις το ζήτημα της ιδιότητας του κομματικού μέλους δεν ήταν ποτέ καλά οργανωμένο. Όταν έγινα λαϊκός κομισάριος δεν ήμουν ακόμη επίσημα κομματικό μέλος, όχι με τη γραφειοκρατική έννοια.

Για να μιλήσω για το ρόλο μου στο πολιτιστικό πεδίο, το 1918 και ακόμη πιο πριν ξεκίνησε μια πολύ σημαντική διαδικασία. Υπήρχε μια μερίδα των διανοουμένων που δεν συμφωνούσε με τη γραμμή του περιοδικού *Νιουγκάτ*. Το *Νιουγκάτ* (Δύση) ήταν ένα περίοπτο προοδευτικό περιοδικό τότε. Ο Ίγκντοφους<sup>2</sup>, ο εκδότης, όριζε την αποστολή του *Νιουγκάτ* ως: πλάι στην καθιερωμένη λογοτεχνία πρέπει να εμφανίζεται και η σύγχρονη. Σε αυτό το σημείο υπήρχαν μετασχηματιστικές τάσεις. Η πιο ορατή και πιο θορυβώδης ήταν το ριζοσπαστικό κίνημα του Κασάκ<sup>3</sup>. Ήταν ένας καλλιτέχνης της αβανγκάρντ. Αλλά σημειώστε ότι επρόκειτο για μια ξένη, εισαγόμενη τάση και όχι μια πρωτότυπη ουγγρική τάση. Αλλά υπήρχε επίσης μια εγχώρια προοδευτική τάση αντιπροσωπευόμενη από τον Όντι, που προχωρούσε παραπέρα από το *Νιουγκάτ*. Και υπήρχε ήδη στον Τσοκονάι και τον Πέτοφι<sup>4</sup> η τάση να εξαλειφθούν τα φεουδαρχικά υπολείμματα.

Από αυτή την άποψη τα λογοτεχνικά κινήματα συνήθως υιοθετούσαν μια μεταρρυθμιστική άποψη. Ήθελαν κάποιο είδος μεταρρύθμισης στη λογοτεχνία. Για παράδειγμα ο ριζοσπαστισμός με τον οποίο ο Όντι αποκήρυσσε το φεουδαρχικό παρελθόν. Η ίδεω ήταν ακόμη πιο ορατή στο μουσικό κίνημα που δημιουργήθηκε από τον Μπάρτοκ. Αλλά εκδηλωνόταν στην «Ομάδα των Οκτώ» του Κέρνστοκ<sup>5</sup> επίσης. Όλες αυτές οι τάσεις προκάλεσαν ένα κίνημα μέσα στη διανοήση, συμπεριλαμβανομένου του πεδίου της παιδαγωγικής. Μερικές φορές με ένα συγχυσμένο τρόπο, αλλά αυτά τα κινήματα υπήρχαν ήδη το 1918.

Στη διάρκεια της προλεταριακής δικτατορίας όλες αυτές οι τάσεις έπαιξαν ηγετικό ρόλο στο πολιτιστικό πεδίο. Η πολιτιστική πολιτική της δικτατορίας είχε μια τάση προς τη ριζική εξάλειψη των φεουδαρχικών καταλοίπων. Αλλά από αυτή την άποψη η πολιτιστική πολιτική της δικτατορίας δεν ήταν ομοιόμορφη, καθώς, όπως είναι γνωστό, οι συντηρητικές τάσεις του σοσιαλδημοκρατικού κόμματος είχαν μια επιρροή επίσης στους κομμουνιστές. Για παράδειγμα, δεν λύσαμε το αγροτικό ζή-

1 Ρεβάν Γιόζεφ (1898-1959): Ούγγρος πολιτικός, λογοτεχνικός κριτικός και δογματικός θεωρητικός, υπουργός κουλτούρας στην Ουγγαρία στα 1949-53. Έρβιν Σίνκο (1898-1967): Ούγγρος λογοτέχνης, έγραψε μυθιστορήματα για την ουγγρική σοβιετική δημοκρατία και τις μεσοπολεμικές λογοτεχνικές πολιτικές της Κομμουνιστικής Δημοκρατίας, χάθηκε στις σταλινικές εκκαθαρίσεις. Τιμπόρ Σαμουέλι (1890-1919): Ούγγρος δημοσιογράφος και επαναστάτης, μέλος της ΚΕ του ΚΚ Ουγγαρίας, αναπληρωτής Λαϊκός Επίτροπος Πολέμου, πιάστηκε από τους αντεπαναστάτες και αυτοκτόνησε τον Αύγουστο του 1919.

2 Ούγκο Ίγκντοφους (1869-1949): Ούγγρος φιλελεύθερος κριτικός, εκδότης του *Νιουγκάτ*.

3 Λάγιος Κασάκ (1887-1967): Ούγγρος ποιητής, ζωγράφος και συγγραφέας της αβανγκάρντ.

4 Βιτέζ Τσοκονάι (1773-1805): Ούγγρος ποιητής, δραματουργός και φιλόσοφος του Διαφωτισμού. Σάντορ Πέτοφι (1823-1849): Ούγγρος ποιητής και επαναστάτης, σκοτώθηκε στις μάχες στην Τρανσυλβανία.

5 Κάρολι Κέρνστοκ (1873-1940): Ούγγρος αβανγκάρντ ζωγράφος, επικεφαλής της ομάδας «Οι Οκτώ».

τημα όπως οι Ρώσοι, με μια ριζική διανομή της γης η οποία εξαλείφει όλα τα φεουδαρχικά κατάλοιπα από την οικονομία. Αντίθετα, το λύσαμε κοινωνικοποιώντας τα φεουδαρχικά κτήματα. Με αυτό τον τρόπο η φεουδαρχική δομή της Ουγγαρίας παρέμεινε στη θέση της και έτσι το καθεστώς του Χόρτι<sup>6</sup> μπόρεσε αργότερα να αποκαταστήσει το παλιό σύστημα και μόνο το 1945 έπαψε να υπάρχει η φεουδαρχική δομή.

Αυτός ο ριζοσπαστισμός, του οποίου ηγέτες ήταν οι Όντι και Μπάρτοκ, μορφοποιήθηκε σε διάφορα κινήματα. Δεν ήταν προβληματικές, τυπικές δομές, αλλά ήταν πραγματικά κινήματα που έπαιξαν ένα τεράστιο ρόλο στην πολιτιστική ζωή και με αυτό επίσης είχαν ένα ηγετικό ρόλο στις πολιτιστικές πολιτικές της δικτατορίας. Κοιτάξτε, για να εκφράσω αυτή τη σχέση απλά, μια φορά είχα μια κουβέντα με μουσικούς, που με ρώτησαν ποια ήταν η πολιτιστική πολιτική της δικτατορίας αναφορικά με τη μουσική και τους είπα ότι δεν ήταν πολύ ενδιαφέρουσα, επειδή όταν ήμουν πολιτικός κομισάριος δεν είχα τίποτα να κάνω με το πεδίο της μουσικής. Εμείς στο κομισαριάτο της εκπαίδευσης απλά βάζαμε σε εφαρμογή τις συμβουλές του Μπάρτοκ. Οι πολιτιστικές πολιτικές της δικτατορίας στο πεδίο της μουσικής διαμορφώνονταν από το κίνημα του Μπάρτοκ. Η ιστορία είναι η ίδια αναφορικά με τις καλές τέχνες. Αν σκέφτεστε για πόστερ, κ.λπ. μπορείτε να δείτε εδώ την «ομάδα των Οκτώ» της οποίας ηγούνταν ο Κέρνστοκ απέναντι σε άλλα σύγχρονα, καθιερωμένα κινήματα.

Αυτό που πιστεύω είναι πολύ σημαντικό στην ιστορία της δικτατορίας είναι ότι η ιστοριογραφία αγνοεί την επιρροή που είχαν αυτά τα κινήματα, αν και μερικά ριζοσπαστικά μέτρα μπορούσε να είχαν υλοποιηθεί μόνο με την υποστήριξή τους. Για να πω κάτι φαινομενικά διαφορετικό, το γεγονός ότι τα ιδιόκτητα καλλιτεχνικά έργα μπορούσαν να έχουν κοινωνικοποιηθεί, αυτό ήταν μόνο δυνατό χάρη σε μια ομάδα ιστορικών της τέχνης. Ξεκίνησε με τον Μέλερ σε προηγούμενους καιρούς και συνεχίστηκε με τη νεότερη γενιά, και τον τώρα διεθνώς σημαντικό ιστορικό της τέχνης Τολνάι, τότε ως νεαρός –τόρα ζει στη Φλωρεντία, παλιότερα στην Αμερική– αυτοί είχαν τον κύριο ρόλο. Από αυτή την άποψη ο ριζοσπαστισμός και ο επαγγελματισμός ενώθηκαν, ώστε να μπορέσουν να εκπληρώσουν την κοινωνικοποίηση των καλλιτεχνικών έργων. Αυτό είχε ενσωματωθεί στις πολιτιστικές πολιτικές της δικτατορίας με την έννοια που είπα στην εναρκτήρια τελετή της έκθεσης των κοινωνικοποιημένων καλλιτεχνικών έργων: «Δεν κάναμε κάτι άλλο εκτός από το να κάνουμε όλα τα μεγάλα καλλιτεχνικά έργα κρατική ή προλεταριακή ιδιοκτησία και θα έρθει ο καιρός όταν το προλεταριάτο θα είναι ικανό να πει τι θεωρεί ως δικό του και τι όχι».

Αν δείτε την πολιτιστική πολιτική της δικτατορίας, υπήρχαν δυο τάσεις. Το λαϊκό κομισαριάτο τις αντιπροσώπευε και τις δυο. Η μια ήταν να υπερασπίζουμε τον Κασάκ από τις σοσιαλδημοκρατικές επιθέσεις εναντίον του και η άλλη ήταν να μην επιτρέπουμε στην ομάδα του Κασάκ να ποζάρουν ως οι επίσημοι καλλιτέχνες της δικτατορίας. Η ομάδα μπορούσε να λειτουργεί σε πλήρη ελευθερία στη διάρκεια της δικτατορίας, αλλά ποτέ δεν αναγνωρίστηκαν ως επίσημοι καλλιτέχνες από το

6 Μίκλος Χόρτι (1868-1957): Ούγγρος στρατιωτικός, αντεπαναστάτης, κρατικός παράγοντας, αντιβασιλέας και ουσιαστικός κυβερνήτης της Ουγγαρίας στα 1920-44.

λαϊκό κομισαριάτο. Απεναντίας, η δικτατορία πήρε τη θέση ότι δεν έχει «επίσημη» τέχνη και μια σοσιαλιστική τέχνη θα αναπτυσσόταν μόνο με τη δημιουργία μιας προλεταριακής κουλτούρας, αλλά σε εκείνο το σημείο δεν μπορούσε να συζητηθεί συγκεκριμένα. Σε αυτό, η πολιτιστική πολιτική της δικτατορίας ήταν πολύ διαφορετική από εκείνη του Ράκοζι<sup>7</sup> κατά το ότι δεν είχε επίσημη τέχνη, αλλά πίστευε ότι ήταν μια προσωρινή περίοδος, στην οποία έδινε ελευθερία σε διάφορες τάσεις και έδινε την ευκαιρία να αναπτυχθεί από τον ανταγωνισμό τους αυτό που πιστεύαμε να είναι η αληθινή προλεταριακή ιδέα. Αυτό ήταν ξεκάθαρο αλλά η σύντομη ζωή της δικτατορίας εμπόδισε την εκδήλωσή του.

Μετά υπήρχε το παιδαγωγικό έργο του λαϊκού κομισαριάτου, του οποίου οι οργανωτικοί και διανοητικοί ηγέτες ήταν τα επαναστατικά παιδαγωγικά κινήματα. Για να μιλήσω γι' αυτό ανεκδοτολογικά, είναι ένα γνωστό γεγονός ότι στο κομισαριάτο της εκπαίδευσης είχαμε απομακρύνει όλους τους υπουργικούς και άλλους συμβούλους από το παλιό υπουργείο και οι ηγέτες των νέων παιδαγωγικών κινήματων διορίστηκαν επικεφαλής των τμημάτων. Έτσι οι προσωρινές παιδαγωγικές τάσεις της δικτατορίας συνδυάστηκαν με τα ήδη υφιστάμενα επαναστατικά παιδαγωγικά κινήματα. Αυτό είναι που πιστεύω αποτέλεσε μια σημαντική ποιότητα της δικτατορίας, ότι δεν ήταν μια ταξική ελίτ που εξέδιδε κομματικές διαταγές, όπως ήταν στη δεκαετία του 1950 η εποχή του Ράκοζι, αλλά ότι ήταν ένα πραγματικό, μεγάλο κίνημα, του οποίου οι αντιπρόσωποι συνεργάζονταν με το λαϊκό κομισαριάτο και ξεκίνησαν να διατυπώνουν ένα παιδαγωγικό πρόγραμμα. Μετά από τρεισήμισι μήνες φυσικά αυτό το πρόγραμμα δεν υπήρχε καν, υπήρξε μόνο με προσωρινή μορφή.

*Λοιπόν, επιτρέψτε μου να ρωτήσω. Η ελευθερία έκφρασης που υπεράσπιζε και είχε ενσωματώσει το κομισαριάτο της εκπαίδευσης, δεν είχε κάποια όρια;*

Είχε όρια. Κοιτάξτε, στις πρώτες μέρες της δικτατορίας είχα μια κουβέντα με τον Όσκαρ Γιάζι<sup>8</sup>, ο οποίος ήθελε να μετατρέψει το *Χουζαντίκ Σαζάντ* (20ός Αιώνας) σε ένα κομμουνιστικό περιοδικό και συμβούλευσε εγώ και άλλοι κομμουνιστές να ενταχθούμε στη συντακτική επιτροπή. Αλλά αρνήθηκα. Είπα ότι αν δεν ήμασταν ήδη εκεί, δεν είχε νόημα να ενταχτούμε. Και τότε ο Γιάζι ρώτησε, ποιο θα ήταν τότε το πιστεύω του *20ός Αιώνας*; Και του είπα, εφόσον δεν δημοσιεύετε ανοικτή αντεπαναστατική προπαγάνδα, το *20ός Αιώνας* μπορεί να κυκλοφορεί χωρίς εμπόδια. Και το γεγονός ότι ο Γιάζι αργότερα μετανάστευσε, δεν μετανάστευσε εξαιτίας μας, αλλά επειδή φοβόταν την αντεπανασταση. Εμείς ποτέ δεν απαγορεύσαμε τη θεωρητική και προπαγανδιστική δραστηριότητα του *20ός Αιώνας*, αλλά ποτέ δεν είπαμε ότι συμφωνούμε μαζί του.

*Υπήρξε κάποια περίπτωση που απαγορεύσατε μια πολιτιστική δραστηριότητα την οποία θεωρούσατε επιζήμια;*

Ασφαλώς υπήρξε και ως μην ξεχνάμε ότι υπήρχε ένα είδος ανοικτού σαμποτάζ.

7 Ματίας Ράκοζι (1892-1971): Ούγγρος κομμουνιστής πολιτικός, σταλινικός γενικός γραμματέας του ΚΚ της Ουγγαρίας και πρωθυπουργός της χώρας στα 1945-56, μετά το 1956 κατέφυγε στην ΕΣΣΔ.

8 Όσκαρ Γιάζι (1875-1957): Ούγγρος αστός ριζοσπάστης δημοσιογράφος, εκδότης του *Χουζαντίκ Σαζάντ*.

Για παράδειγμα, εκδώσαμε μια διάταξη για τις εφημερίδες, ότι δεν θα έπρεπε να εκφράζουν την παλιά πολιτική γραμμή πλέον. Και μετά αναπτύχθηκε μια κατάσταση που οι καθημερινές εφημερίδες έγραφαν για τον καιρό στα κύρια άρθρα τους, για να αποφύγουν τον έλεγχο. Και μετά μαζέψαμε τους εκδότες των εφημερίδων στο λαϊκό κοιμισαριάτο, τους είπαμε ποιος θα ήταν υπεύθυνος για να γράφει τα κύρια άρθρα σε κάθε εφημερίδα, και τους είπαμε απλά, εφεξής το λαϊκό κοιμισαριάτο θα λέει ποιο θέμα θα πρέπει να αφορά το κύριο άρθρο και ότι θα ήταν υποχρεωμένοι να γράφουν γι' αυτά τα θέματα. Αυτή ήταν η μεγάλη «τυραννία» που ακολουθήσαμε σχετικά με τις δημοσιεύσεις.

*Για μένα, ως κάποιον που γεννήθηκε αργότερα, ήταν μια πολύ σοφή σύνθεση. Εσείς δίνετε τη θέση και αυτοί έπρεπε να γεμίσουν την ουσία σύμφωνα με το προφίλ τους.*

Ναι, ναι. Έτσι πιστεύω ότι οι μύθοι αναφορικά με την τυραννική φύση της δικτατορίας οι περισσότεροι είναι υπερβολές. Αυτό μπορεί επίσης να το δει κανείς αν κοιτάξει στα πανεπιστήμια. Τα μεταρρυθμίσαμε και απομακρύναμε πολλούς διδάσκοντες από την παλιά εποχή και διορίσαμε πολλούς νέους, αλλά μεταξύ τους ήταν άνθρωποι όπως οι Μπάμπιτς, Μπένεντεκ<sup>9</sup>, κ.ά., που δεν ήταν ποτέ κομμουνιστές, αλλά πάντα εκπροσωπούσαν μια προοδευτική γραμμή στη λογοτεχνία, χωρίς να είναι σοσιαλιστές ή κομμουνιστές. Έτσι αυτή η ομάδα πάθησε στα πανεπιστήμια με τη μεταρρύθμιση και όχι αποκλειστικά οι κομμουνιστές. Αλλά αυτό δεν αποκλείει ότι τέτοιοι επιστήμονες που πραγματικά είχαν παράγει κάτι πριν όπως ο [κομμουνιστής] Φογκαράζι<sup>10</sup>, μπορούσε επίσης να ενταχτούν χάρη στη μεταρρύθμιση. Αλλά αρκεί μόνο να διαβάσετε τη λίστα των πανεπιστημιακών δασκάλων για να δείτε ότι το 80% από αυτούς δεν ήταν κομμουνιστές.

*Σύντροφε Λούκατς, ήσασταν ομιλητής σε κομματικές ημερίδες εδώ στη Βουδαπέστη και αλλού σε μικρούς κύκλους και μέσα στον απλό κόσμο. Και θα ήθελα να σας ρωτήσω, όταν εμφανιζόσασταν σαν απεσταλμένος ή ρήτορας ποιες ήταν οι εμπειρίες σας;*

Μπορώ μόνο να πω, ας μην ξεχνάμε ότι το συγγικό κοινό, συμπεριλαμβανόμενου του μεγαλύτερου μέρους του προλεταριάτου, ήταν πολύ συντηρητικό, εξαιτίας της έλλειψης μιας προηγούμενης ανάπτυξης της κοινωνίας. Ας σκεφτούμε μόνο τις παλιές διαμάχες μεταξύ Τσιζμαντία<sup>11</sup> και Όντι. Ήταν δύσκολο να κάνουμε τους εργάτες να καταλάβουν ότι ο Όντι ήταν ο ριζοσπαστικός, επαναστάτης Ούγγρος ποιητής και ο Τσιζμαντία ήταν ένας συντηρητικός με μια πολιτιστική και καλλιτεχνική έννοια, που αντιπροσώπευε την παλιά γραμμή. Θα ήταν γελοίο να υποθέτουμε ότι μια ριζική αλλαγή μπορούσε να είχε εκπληρωθεί μέσα σε τρεις ή τέσσερις μήνες. Είμαι πεπεισμένος ότι υπήρχαν μεγάλες ομάδες εργατών που υποστήριζαν τον Τσιζμαντία ενάντια στον Όντι, αν και αυτό δεν είχε δημοσιοποιηθεί. Αλλά όλη η πολιτιστική πολιτική της δικτατορίας είχε σχεδιαστεί με τη λογική ότι αν εκπληρώσουμε αυτή την

9 Μιχάλι Μπάμπιτς (1883-1941): Ούγγρος λυρικός ποιητής. Ελέκ Μπένεντεκ (1859-1929): Ούγγρος συγγραφέας και δραματουργός.

10 Μπέλα Φογκαράζι (1891-1959): Ούγγρος μαρξιστής φιλόσοφος, αξιωματούχος στην Ουγγρική Σοβιετική Δημοκρατία το 1919, αργότερα καθηγητής στην ΕΣΣΔ και στη Λαϊκή Ουγγαρία.

11 Σαντόρ Τσιζμαντία (1871-1929): Ούγγρος πολιτικός και ποιητής, λαϊκός κομισάριος γεωργίας το 1919.

πολιτική, τότε η κοινή γνώμη μπορεί να αλλάξει σε ένα διάστημα 3-5 ή 10 χρόνων. Το γεγονός ότι δεν άλλαξε σε τρεισήμισι μήνες είναι αναμφίβολο. Και ας μην έχουμε ψευδαισθήσεις εδώ. Το επαναστατικό πολιτιστικό πρόγραμμα της δικτατορίας δεν ήταν παρά ένα κίνημα μιας μειοψηφίας.

*Ναι, καταλαβαίνω, αλλά σκέφτομαι για το πώς τα αισθήματα των ομάδων του πληθυσμού προς τη δικτατορία άλλαζαν με το χρόνο.*

Κοιτάζτε, εδώ θα πρέπει να δούμε ότι εξαιτίας της ένωσης των κομμάτων<sup>12</sup>, η αποφασιστική επιρροή των σοσιαλδημοκρατών και των συνδικάτων διατηρήθηκε. Στη δικτατορία υπήρχαν μεγάλες διαφορές πάνω και κάτω επίσης. Υπήρχαν πολλά λαϊκά κομισαριάτα, που απλά παρέμειναν όπως τα παλιά υπουργεία και ο κομισάριος θεωρούσε τον εαυτό του σαν έναν υπουργό με την παλιά έννοια.

*Είχε κανείς αντίρρηση σε αυτό;*

Κοιτάζτε οι ριζοσπαστικοί εργάτες δεν ήταν ικανοποιημένοι με αυτό. Αλλά μην ξεχνάτε ότι όπου το αλλάζαμε, εκεί ήταν οι συντηρητικοί εργάτες που δεν έμεναν ικανοποιημένοι. Αρκεί να αναφέρω πόσο πολλές φορές δέχτηκα επιθέσεις από σοσιαλδημοκράτες στη διάρκεια της δικτατορίας. Οι μάζες είχαν μια αίσθηση που αν χτυπούσες τη σωστή χορδή... Θυμάμαι ένα ανέκδοτο. Μια φορά βρέθηκα σε ένα φόρουμ στη Βουδαπέστη και μετά το φόρουμ κάποιος πετάχτηκε λέγοντας ότι, «Αυτό δεν διαφέρει από τους παλιούς καιρούς. Ο σύντροφος Λούκατς επίσης έρχεται και φεύγει με ένα αμάξι όπως οι παλιοί αξιωματούχοι». Σε αυτό είπα σε αυτό το πρόσωπο, «Αυτό είναι ένα ζήτημα εργασίας». Έβγαλα ένα χαρτί από την τσέπη μου και διάβασα με τι θέματα θα έπρεπε να ασχοληθώ το επόμενο πρωί, και τους είπα: «Σύντροφοι, αν κάποιος αναλάβει την ευθύνη να ασχοληθεί με αυτά τα θέματα, του παραδίδω τώρα το αυτοκίνητό μου. Και θα πρέπει να κάνει όλη τη δουλειά αύριο με το αυτοκίνητο». Μετά από αυτό οι εργάτες γέλασαν και συμφώνησαν μαζί μου. Υπήρχε λοιπόν ένα αίσθημα ότι αυτή η αυστηρή προλεταριακή ισότητα δεν μπορούσε να εφαρμοστεί. Μια ορισμένη ομάδα ανθρώπων αισθανόταν έτσι, αλλά μην ξεχνάτε ότι αυτό συνέπιπτε με το γεγονός ότι σε ορισμένα μέρη οι λαϊκοί κομισάριοι θεωρούνταν ως υπουργοί ακριβώς όπως παλιά και δεν υπήρχαν σοβαρές αλλαγές σε αυτούς.

*Ήταν αυτές οι διακοπές συχνές σε συναντήσεις και συγκεντρώσεις;*

Κοιτάζτε, τα πράγματα ήταν πολύ ποικίλα. Δεν παραβρέθηκα σε πολλές συναντήσεις αλλά οι συναντήσεις νεαρών εργατών διεξάγονταν κυρίως στο μέρος μας. Αυτές είχαν μια πολύ ανοικτή, ελεύθερη ατμόσφαιρα και συνέβηκε αρκετές φορές. Οι νεαροί σύντροφοι δεν με αποκαλούσαν συνήθως «σύντροφε κομισάριε» ή «σύντροφε Λούκατς» αλλά «θείε Γιούρι». Έτσι συνέβαινε κάποιος από αυτούς να σηκώνεται και να λέει, «Αυτό που μας είπε ο θείος Γιούρι είναι χαζομάρα».

*Και πώς απαντούσατε;*

Προσπαθούσα να εξηγήσω ότι δεν ήταν χαζομάρα. Και μερικές φορές το πετύχαινα, μερικές όχι.

<sup>12</sup> Αναφορά στην ένωση του κομμουνιστικού και του σοσιαλδημοκρατικού κόμματος το 1919.

*Αργότερα γίνατε πολιτικός κομισάριος στον Κόκκινο Στρατό...*

Σήμερα φανταζόμαστε αυτό το στρατό όπως το λαϊκό στρατό της εποχής του Ράκοζι. Αυτό δεν αληθεύει. Υπήρχαν παλιοί στρατιωτικοί σχηματισμοί που έμειναν στη θέση τους, οι οποίοι γαντζώνονταν γερά και επίμονα στα καθημερινά δικαιώματά τους. Έτσι συνηθίζω να εξηγώ ότι αν ένας κομισάριος ήθελε να κάνει καλά τη δουλειά του έπρεπε να διευθετήσει κατά πρώτο λόγο δυο πράγματα. Το πρώτο ήταν να διασφαλίσει ότι η ταχυδρομική υπηρεσία δουλεύει στο μέτωπο και το άλλο να διασφαλίσει ότι οι άνθρωποι δεν εξαπατούνταν στην κουζίνα του μετώπου. Αν ένας κομισάριος κατόρθωνε να διευθετήσει αυτά τα δύο, το οποίο δεν ήταν τόσο δύσκολο όσο το φαντάζονται – έπρεπε μόνο να απαλλαγούμε από τη γραφειοκρατία.

Στη μεραρχία μου διευθετούσα πράγματα όπως αυτά, ποτέ δεν πήγα στη γραμμή του μετώπου ως την άκρη με ένα αυτοκίνητο. Αντί γι' αυτό, σταματούσα το αυτοκίνητο 2-3 χιλιόμετρα από τη γραμμή του μετώπου και πάντα περπατούσα με τα πόδια και ξαφνικά εμφανιζόμουν στην κουζίνα. Κανείς δεν με περίμενε. Ήμουν στην κουζίνα και ρωτούσα: «Τι θα πρέπει να μαγειρέψετε σήμερα;» Αφού αυτό συνέβηκε 2-3 φορές, μετά οι μάγειρες το φοβούνται. Δεν μπορούσαν να υπολογίσουν πότε θα έρθω. Δεν άκουγαν το αυτοκίνητο. Κάποιος από το δρόμο άνοιγε την πόρτα της κουζίνας και απλά ήταν εκεί. Αυτά τα είδη μέτρων χρειάζονταν σε μαζική κλίμακα για να διατηρείται ο στρατός σε μια λειτουργική κατάσταση.

Θα σας πω απλά άλλη μια ιστορία. Αυτό επίσης συνέβηκε στην πόλη του Έγκερ. Λάβαμε μια αναφορά της κατασκοπίας ότι οι Τσέχοι επρόκειτο να επιτεθούν στη βόρεια πλευρά του Έγκερ. Αυτή την πλευρά την υπεράσπιζε ένα τάγμα, στο οποίο μετέβηκα. Υπήρχε το χειρότερο ηθικό που μπορείτε να φανταστείτε. Δεν είχαν λάβει καθόλου τροφή για 24 ώρες και μπορούσε να τους μιλώ για τη διεθνή επανάσταση, τα καθήκοντα της Ουγγαρίας, αλλά κανείς δεν άκουγε διόλου. Μετά σκέφτηκα ότι αυτό το ζήτημα θα έπρεπε να λυθεί στη βάση της τροφής, και ανέθεσα στους λίγους ανθρώπους που ήταν μαζί μου να πάνε στην πόλη του Έγκερ, να πάνε στην αρχιεπισκοπική κατοικία, στο κελάρι της, να γεμίσουν ένα αυτοκίνητο από αυτό και να επιστρέψουν. Έτσι συνέβηκε, μετά οι άνδρες μου του τάγματος γεμάτισαν εκεί και μετά το δείπνο δέχτηκαν την ομιλία μου πολύ καλά. Και μετά αυτό το τάγμα στάθηκε πολύ εντάξει και καλά στην τσεχική επίθεση. Με αυτό θέλω απλά να καταδείξω με τι ασχολούμουν και δεν είναι αλήθεια ότι ήταν μια προπαγανδιστική δουλειά. Αν ένας πολιτικός κομισάριος δεν φροντίζει γι' αυτό το μέρος της στρατιωτικής ζωής, τότε το όλο πράγμα πάει στραφί.

*Έτσι, αν μιλάμε για ηθικό, υπήρχαν διάφορες ομάδες ανθρώπων στον Κόκκινο Στρατό και ίσως θα μπορούσατε να σχολιάσετε το ηθικό αυτών των διαφόρων ομάδων.*

Κοιτάξτε, πρέπει να λάβετε υπόψη ότι αυτές οι ομάδες, που ήταν πολύ καλές, περίμεναν ότι η δικτατορία θα απελευθέρωνε τις περιοχές που είχαν καταλάβει οι Τσέχοι και οι Ρουμάνοι. Για παράδειγμα υπήρχε ένα τάγμα από το Ζέκελι στη μεραρχία μου. Δεν μπορείτε να φανταστείτε πόσο καλοί ήταν. Υπήρχαν τέτοιες ομάδες από

τη μια, αλλά κατά τα άλλα ένα μέρος των δυνάμεων που είχαμε στρατολογήσει στις πόλεις δεν ήταν καλής ποιότητας. Και ιδιαίτερα αν πάρετε τους αγρότες, μπορούσες ήδη να αισθανθείς στο στρατό τις αρνητικές συνέπειες του γεγονότος ότι ξεκινήσαμε με την κοινωνικοποίηση των φεουδαρχικών εκτάσεων αντί για τη διανομή της γης, γιατί ένα μεγάλο μέρος της αγροτιάς το παρακολουθούσε με αδιαφορία. Δεν το αντιλαμβάνονταν κατά κανένα τρόπο ως απελευθέρωση. Αντί γι' αυτό σκέφτονταν: «Ακόμη εξαρτώμαι από τα μεγάλα κτήματα ακριβώς όπως πριν».

*Τι λοιπόν κρατούσε αυτούς τους αγρότες στρατιώτες στο στρατό παρ' όλα αυτά;*

Κοιτάζτε, δεν θα έπρεπε να ξεχνάμε, η εθνική συνιστώσα έπαιζε ένα τεράστιο ρόλο. Αυτός ο στρατός ήταν βασικά ένας στρατός Μαγυάρων και διεξήγαγε άμυνα ενάντια σε επιθέσεις.

*Υπήρχαν και εργατικά τάγματα στη μεραρχία;*

Στη δική μου μεραρχία όχι. Υπήρχε ένα τάγμα από τη Βουδαπέστη, αλλά πολύ ετερόκλητο και είχε πολύ χαμηλή μαχητική αξία.

*Από τι ομάδες αποτελούνταν τότε η μεραρχία σας;*

Κυρίως ήταν αγρότες.

*Και οι αξιωματικοί;*

Κοιτάζτε, οι αξιωματικοί ήταν διαφόρων λογίων. Από τη μια υπήρχαν ριζοσπάστες, που είχαν καταταγεί στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ως έφεδροι αξιωματικοί και μετά έπαιζαν ένα τεράστιο ρόλο στη δικτατορία. Ο Σέιντλερ<sup>13</sup> ήταν ένας τέτοιος διοικητής. Ανακατέλαβε την πόλη του Ζόλνοκ στη διάρκεια της κατάρρευσης, έστω και μόνο για ώρες, και θα ήταν πολύ ενδιαφέρον αν μπορούσε να βρει κανείς μάρτυρες να κάνει μια έρευνα στην καριέρα του. Ή, για να πω ένα άλλο παράδειγμα, όταν πήγα να υπηρετήσω στο στρατό, ζήτησα ένα βοηθό αξιωματικό στο στρατιωτικό κομισαριάτο, να με βοηθά να χειρίζομαι τα τεχνικά ζητήματα. Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, αυτός ο αποσπασμένος αξιωματικός έπαιξε αργότερα ένα σημαντικό ρόλο στην ουγγρική λογοτεχνία. Ήταν ο Γκάμπορ Γκάαλ<sup>14</sup>, που αργότερα εξέδιδε μια εφημερίδα στο Κολοσβάρ. Ήταν ο βοηθός αξιωματικός μου στην 5η Μεραρχία. Υπήρχε λοιπόν αυτό το είδος ανθρώπων. Σε αυτή την ομάδα ανήκαν επίσης εξαιρετικές περιπτώσεις όπως ο Σάραϊ Ζαμπό. Αυτός με κάποιο τρόπο έγινε κομμουνιστής από ένας αξιωματικός ιππικού ανάμεσα στον Οκτώβρη και το Μάρτη.

Κατά τα άλλα υπήρχε επίσης μια ομάδα σαμποτέρ και επίσης αξιωματικοί όπως ο διοικητής της μεραρχίας μου. Έχω ξεχάσει το όνομά του. Ήταν αντισυνταγματάρχης στον προηγούμενο στρατό. Με αυτόν είχα μακριές και καρποφόρες συνομιλίες. Του κατέδειξα ότι μέσα σε δυο βδομάδες είχε γίνει διοικητής μεραρχίας από αντισυνταγματάρχης, δηλαδή αντιστράτηγος. Και η δικτατορία του παρέχει μια καριέρα που δεν του παρείχε ο παλιός στρατός. Αυτό το είδος ανθρώπων μάς ήταν πιστό στους καλούς καιρούς, αλλά όταν ήρθε η κατάρρευση, η νομιμοφροσύνη τους τερματίστη-

<sup>13</sup> Έρνο Σέιντλερ (1886-1940): Ούγγρος κομμουνιστής πολιτικός, χάρθηκε στις σταλινικές εκκαθαρίσεις.

<sup>14</sup> Γκάμπορ Γκάαλ (1891-1954): Ούγγρος κομμουνιστής, κομισάριος του Κόκκινου Στρατού το 1919, αργότερα εκδότης περιοδικών.



κε. Για να το καταδείξω πάλι με ένα ανέκδοτο, η πράξη με την οποία κέρδισα την εμπιστοσύνη του Σάραϊ Ζαμπό ήταν αντικειμενικά μια τεράστια ανοησία. Με ξύπνησαν μια νύχτα στο Τισαφουρέντ, ότι το τάγμα της Βουδαπέστης εγκατέλειψε τη θέση του και οι Ρουμάνοι έρχονται. Έτσι ξύπνησα και συναντηθήκαμε με τον Σάραϊ Ζαμπό και προσπαθήσαμε να αναδιοργανώσουμε τις δυνάμεις μας. Αλλά ήμασταν ευτυχείς ακόμη και για το ότι καταφέραμε να διαφύγουμε διασχίζοντας τον ποταμό Τίτσα στο Πορόσλο και γλιτώσαμε. Όταν αυτό σχεδόν είχε τελειώσει μαζί με τον Σάραϊ Ζαμπό διασχίσαμε τη γέφυρα προς το Πορόσλο. Και αυτό είναι που τώρα βλέπω ξεκάθαρα σαν μια τεράστια ανοησία, ότι στο δρόμο ξαφνικά χτύπησα το μέτωπό μου και είπα: «Άφησα τα ξυριστικά μου στο διαμέρισμα. Πρέπει να επιστρέψω γι' αυτά». Και μετά άρπαξε το χέρι μου και μου λέει: «Τρελάθηκες; Οι Ρουμάνοι είναι ήδη στο Τισαφουρέντ. Τι θες να κάνεις εκεί; Πέραν τη γέφυρα μαζί μου».

Είναι ενδιαφέρον ότι μέχρι τότε με θεωρούσε απλά άλλον έναν Εβραίο ψευτοσυγγραφέα που είχε στείλει η Βουδαπέστη, και αν και τηρούσε τους κανόνες, δεν μου είχε καθόλου εμπιστοσύνη. Από την ώρα που θέλησα να επιστρέψω για τα ξυριστικά μου με σεβόταν για την ηλίθια γενναιότητά μου. Επειδή ήταν ηλίθιο χωρίς αμφιβολία. Όπως και να έχει, από τότε και εξής είχαμε μια πολύ καλή σχέση εμπιστοσύνης. Και οι άνθρωποι δεν το ξέρουν αυτό, αλλά αυτοί οι αξιωματικοί δεν ενδιαφέρονταν για την προπαγάνδα. Αλλά όταν κάποιος ήθελε να μοιραστεί τη ζωή του με αυτούς και να πάρει μέρος στη μάχη με αυτούς και έδειχνε κανείς ότι και ένας ψευτοσυγγραφέας μπορεί να είναι γενναίος, τότε αναπτύσσονταν καλές προσωπικές σχέσεις.

*Ήσασταν πολιτικός κομισάριος μιας μεραρχίας για όλη εκείνη την περίοδο;*

Στην πρώτη βδομάδα ξεκίνησα στην 39η Ταξιαρχία και μετά διορίστηκα πολιτικός κομισάριος της μεραρχίας και παρέμεινα σε αυτή τη θέση μέχρι πριν από τη συμφωνία μεταξύ Κουν και Κλεμανσό. Μετά επέστρεψα στη Βουδαπέστη επειδή με είχαν στείλει στο στρατό μόνο για την περίοδο της κρίσης.

*Αλλά τον καιρό της πτώσης της σοβιετικής δημοκρατίας, ήσασταν πάλι ένας στρατιώτης, σωστά;*

Όχι, δεν ήμουν στρατιώτης, αλλά όταν άκουσα για την κατάρρευση του στρατού, τότε οι σύντροφοι είχαν τη γνώμη ότι θα έπρεπε να πάω στην 5η Μεραρχία, μεταξύ των ποταμών Δούναβη και Τίτσα, για να τους θέσω σε επιχειρησιακή δράση με προπαγάνδα. Πρέπει να παραδεχτώ ότι ήταν μια ολοσχερής αποτυχία.

*Τι είδους περιστάσεις ήταν εκεί;*

Κοιτάζετε, υπήρχε ένας πλήρης πανικός τότε. Οι άνθρωποι γενικά είχαν το αίσθημα ότι η δικτατορία είχε πέσει.

*Αλλά υπήρχαν τουλάχιστον κάποια ελάχιστα σημεία στρατιωτικής τάξης;*

Κοιτάζετε, στην επιφάνεια, η πειθαρχία υπήρχε ακόμη, αλλά αν μιλούσες με τους στρατιώτες σε αντίθεση με τον Απρίλη ή το Μάη όταν μπορούσαν εύκολα να πειστούν ότι η Ουγγρική Σοβιετική Δημοκρατία μπορεί να νικήσει, αυτό τον καιρό κανείς δεν πίστευε πλέον στη νίκη. Όλοι είχαν πειστεί ότι οι Ρουμάνοι θα μπουκώσουν στη Βουδαπέστη και η σοβιετική δημοκρατία θα πέσει.

*Στην πτώση, εμπιστεύθηκαν σε σας, μαζί με έναν σύντροφο, να μείνετε στη χώρα για κομματική εργασία. Σε τι το αποδίδετε αυτό;*

Πιστεύω ότι ήταν μια απίστευτη βλακεία.

*Τότε μπορεί να σας ρωτήσω για την παράνομη δραστηριότητά σας;*

Κοιτάζετε, ήταν μια πολύ απλή ιστορία. Μας ανατέθηκε εγώ να κάνω το ιδεολογικό μέρος της δουλειάς, ενώ ο Κόρβιν<sup>15</sup> έπρεπε να κάνει το οργανωτικό. Θα ξέρετε ότι ο Κόρβιν πιάστηκε πολύ γρήγορα και ως αποτέλεσμα αποκόπηκα πλήρως από την ουγγρική κομμουνιστική οργάνωση. Έτσι από τότε ήταν σαφές ότι δεν θα μπορούσα να λειτουργώ κατάλληλα. Και μετά άρχισα να οργανώνω τη μετανάστευσή μου, για να προσπαθήσω να κάνω κάτι από έξω, επειδή δεν ήμουν ικανός να εργαστώ στη Βουδαπέστη.

*Πώς παραμείνατε ασφαλής στη Βουδαπέστη;*

Κοιτάζετε, ήταν πολύ απλό. Η χήρα του φίλου μου, του Μπέλα Ζάλαϊ<sup>16</sup>, μια πολύ ευπρεπής κυρία, μου παρείχε ένα διαμέρισμα. Ήταν μια φωτογράφος και είχε ένα ατελιέ. Για να μη με ανακαλύψουν, συνέχισε την καθημερινή φωτογραφική εργασία της. Υπήρχε μια πόρτα που οδηγούσε από το ατελιέ στη σοφίτα. Στη σοφίτα υπήρχε ένα τραπέζι και μια καρέκλα, όπου διάβαζα όταν έκανε τη φωτογραφική εργασία της και επίσης προετοιμαζόμασταν για πιθανούς κινδύνους. Κοιμόμουν στο ατελιέ, αλλά με πρότασή μου το κρεβάτι ποτέ δεν στρωνόταν· αντί γι' αυτό κοιμόμουν πλήρως ντυμένος σε ένα ντιβάνι, ώστε να μπορούσα να διαφύγω στη σοφίτα αν υπήρχε οποιοδήποτε σημάδι κινδύνου. Και μια φορά υπήρξε πράγματι μια έρευνα, αλλά τέλειωσε χωρίς αποτέλεσμα, αν και η αστυνομία ανέβηκε στη σοφίτα, αλλά νόμισαν ότι ήταν ένα ακατοίκητο μέρος. Αλλά γνώριζα τη σοφίτα πολύ καλά και υπήρχε ένα μεγάλο κουτί κάτω από τις μαρκίζες. Είχα κρυφτεί πίσω από αυτό το κουτί, ακούγοντας τη συζήτησή τους και άφησαν το μέρος χωρίς να βρουν κάτι. Ήρθαν εξαιτίας μιας ανώνυμης καταγγελίας. Η εξυπνάδα της χήρας του Ζάλαϊ έπαιξε μεγάλο ρόλο σε αυτό το αποτέλεσμα. Υπήρχαν λίγα ρούχα και ξυριστικά στη γκαρνταρόμπα, τα οποία χρειάζομαι για την καθημερινή ζωή. Το άνοιξαν, αλλά η χήρα ήταν σε επιφυλακή και άρχισε να ουρλιάζει: «Μην το πειράζετε αυτό. Αυτό είναι το μόνο πράγμα που έχω από τον σύζυγό μου». Και ο σύζυγός της πέθανε στη ρωσική αιχμαλωσία. Μετά από αυτό, οι ερευνώντες χαιρέτησαν τη χήρα ενός μάρτυρα, και αν και αναγνώρισαν αυτά τα ανδρικά ρούχα, δεν τα άγγιξαν και την πίστεψαν. Έτσι αυτή η ιστορία είχε ευτυχή κατάληξη. Δεν ανακάλυψαν τίποτα και έφυγαν μετά από λίγη ώρα.

*Και πώς διαφύγατε στη Βιέννη;*

Κοιτάζετε, ο Κουν άφησε ένα ποσό χρημάτων σε ορισμένους πολίτες γι' αυτό το σκοπό.

*Ως απόθεμα.*

<sup>15</sup> Ότο Κόρβιν (1894-1919): Ούγγρος πολιτικός, ηγέτης των Επαναστατών Σοσιαλιστών και εκ των θεμελιωτών και μέλος της ΚΕ του ΚΚ της Ουγγαρίας, συνελήφθη και εκτελέστηκε μετά την πτώση της σοβιετικής δημοκρατίας.

<sup>16</sup> Μπέλα Ζάλαϊ (1882-1915): Ούγγρος φιλόσοφος, σκοτώθηκε στον πόλεμο.

Ναι, ως απόθεμα. Και μεταξύ αυτών των πολιτών, ήταν και μερικοί γνωστοί μου. Μεταξύ αυτών των συμπαθούντων ήταν ο Κάρολι Μανχάιμ, ο οποίος αργότερα έπαιξε ένα μεγάλο ρόλο, και μετά την έρευνα το οργάνωσαν αυτό. Ένας αξιωματικός του στρατού του Μάκενσεν θα με έπαιρνε στη Βιέννη ως οδηγό του. Αλλά δεν είχα ιδέα πώς να οδηγώ ένα αμάξι, έτσι ένα από τα χέρια μου έπρεπε να δεθεί και η ιστορία ήταν ότι είχα ένα ατύχημα στο δρόμο, και έτσι τώρα ο ίδιος ο αξιωματικός οδηγεί το αυτοκίνητο.

*Και μετά προσπαθήσατε να βουλευτείτε στη Βιέννη...*

Εμείς που ήμασταν στη Βιέννη προσπαθούσαμε να δώσουμε μια φωνή στο ουγγρικό κόμμα με κάποια μορφή. Μπορεί να γνωρίζετε ότι ήδη το 1919 η *Ρότε Φάνε* είχε μια σελίδα ουγγρικό παράρτημα. Σε αυτό ο Ρεβιάι, ο Ρούντας, ο Ζάντο<sup>17</sup>, εγώ και άλλοι δημιουργήσαμε μια ουγγρικής γλώσσας εφημερίδα, η οποία έδινε φωνή στο κομμουνιστικό κόμμα. Έτσι προσπαθούσαμε να δείξουμε από την αρχή ότι δεν εξαφανιστήκαμε, αλλά είμαστε ακόμη τριγύρω.

*Και τι συνέβηκε μετά;*

Μετά κομματικοί ηγέτες όπως ο Λάντλερ, ο Χάμπουργκερ<sup>18</sup> και άλλοι απελευθερώθηκαν από το Καρλστάιν στην Αυστρία και το κίνημα αυξήθηκε σε εύρος. Και στις αρχές του 1920, όταν ο Κουν άφησε επίσης το Καρλστάιν και εγκαταστάθηκε κοντά στη Βιέννη σχηματίστηκε μια ουγγρική κεντρική επιτροπή. Τα μέλη της ήταν οι Κουν, Λάντλερ, Ζάντο, Χιρόσικ και εγώ. Και αυτή η επιτροπή ανέλαβε τη ηγεσία του ουγγρικού κόμματος.

*Σε ποιες δραστηριότητες επιδοθήκατε το 1927-28 στη Βιέννη;*

Κυρίως επιδόθηκα σε προπαγανδιστική και παιδαγωγική δραστηριότητα. Πήρα μέρος ενεργά σε διαλέξεις και σεμινάρια που οργανώνονταν στην εξορία. Πήρα μέρος στο σχήμα του Λάντλερ (που ήταν μια καλή ιδέα του), το οποίο οργάνωσε για 5-6 ανθρώπους από τη Βουδαπέστη να έρθουν στη Βιέννη για 3-4 βδομάδες, όπου ήταν στην παρανομία, αλλά κάναμε διαρκώς διαλέξεις και σεμινάρια γι' αυτούς, και επίσης συμμετείχα στη δουλειά του κομμουνιστικού Τύπου.

*Αν είπατε τόσο αρνητικά ότι σας άφησαν εδώ για την παράνομη δραστηριότητα, τότε γιατί αργότερα προσφερθήκατε εθελοντικά για μια τέτοια δουλειά;*

Αυτή ήταν μια εντελώς ανόμοια κατάσταση. Δέκα χρόνια είχαν περάσει από τότε και είχαν εμφανιστεί οι ουγγρικές οργανώσεις με τις οποίες μπορούσαμε να εργαστούμε μαζί σοβαρά. Ο Κόρβιν κι εγώ ήμασταν πολύ καλά γνωστοί άνθρωποι για να είμαστε ικανοί να εργαστούμε αμέσως μετά τη δικτατορία, στη διάρκεια της στρατιωτικής τρομοκρατίας και της ρουμανικής κατοχής.

17 Λάσλο Ρούντας (1885-1950): Ούγγρος κομμουνιστής πολιτικός και δημοσιογράφος, εκδότης του οργάνου του ΚΚ Ουγγαρίας το 1919, αργότερα αξιωματούχος στη ΛΔ της Ουγγαρίας. Ζόλταν Ζάντο (1893-1977): Ούγγρος συγγραφέας και πολιτικός, ιδρυτικό μέλος του ΚΚ Ουγγαρίας, αργότερα αξιωματούχος στη ΛΔ της Ουγγαρίας.

18 Γένο Λάντλερ (1875-1928): Ούγγρος επαναστάτης, κομισάριος εσωτερικών υποθέσεων το 1919, αργότερα ηγετικό στέλεχος του ΚΚ της Ουγγαρίας. Γένο Χάμπουργκερ (1883-1936): Ούγγρος κομμουνιστής, πολιτικός κομισάριος στον ουγγρικό Κόκκινο Στρατό το 1919.

*Βρεθήκατε για άλλη μια φορά παράνομα στην Ουγγαρία το 1929. Ποιες ήταν τότε οι εμπειρίες σας;*

Κοιτάζτε, η εμπειρία μου ήταν ότι το πρόβλημα που έπρεπε να λυθεί ήταν να αποφεύγονται τα πιθανά ατυχή περιστατικά. Για παράδειγμα, κάτι που ποτέ δεν έκανα ήταν να καλέσω ένα ταξί στο διαμέρισμά μου γιατί μετά ο οδηγός θα ήξερε ότι ζω εκεί. Πάντα περπατούσα πέντε λεπτά από το διαμέρισμά μου σε ένα σταθμό και έμπαινα εκεί σε ένα αυτοκίνητο, και ποτέ δεν πηγαίναμε στον προορισμό μας μέχρι το τέρμα με το αυτοκίνητο, αλλά σταματούσαμε ένα δρόμο νωρίτερα. Και είμαι τυχερός που καπνίζω πούρα, επειδή αφού έβγαينا από το αυτοκίνητο άρχιζα να ανάβω αργά το πούρο μου, και ως τη στιγμή που το είχα ανάψει, ο οδηγός είχε ήδη απομακρυνθεί και δεν ήξερε αν πήγα δεξιά ή αριστερά. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο οδηγός θα ήταν ένας σπιούνος, αλλά ακόμη και αν τον ανέκρινε η αστυνομία δεν θα μπορούσε να τους πει τίποτα.

*Πώς προετοιμαστήκατε για το ταξίδι και φτάσατε στην Ουγγαρία;*

Κοιτάζτε, είχαμε μια διαφωνία ανάμεσα σε μένα και τον κομματικό μηχανισμό, επειδή η άποψη του μηχανισμού μας ήταν ότι οι άνθρωποι που έπαιρναν μέρος στην κομματική δουλειά, για παράδειγμα ο Ζάντο, θα έπρεπε να είναι ελάχιστα γνωστοί στην αστική κοινωνία της Βουδαπέστης. Έτσι ήταν ικανοί για τη δουλειά και συνήθως ταξίδευαν σε κουκέτες στο τρένο Βιέννη-Βουδαπέστη. Είπα ότι για μένα αυτό είναι επικίνδυνο, επειδή σε κάθε στιγμή μπορεί να τύχει μια παλιά γνωριμία να έχει την επόμενη καμπίνα και οι παλιές γνωριμίες αναγνωρίζουν τους ανθρώπους. Έτσι αντί γι' αυτό πήγα στην Μπρατισλάβα με το τραμ και ταξίδεψα στη Βουδαπέστη στην τρίτη θέση του εξπρές Βερολίνο-Βουδαπέστη, επειδή το θεωρούσα λιγότερο πιθανό να συναντήσω μια παλιά γνωριμία εκεί από ό,τι στο συρμό Βιέννης-Βουδαπέστης.

*Και το διαβατήριο;*

Ασφαλώς είχα ένα πλαστό διαβατήριο.

*Ήταν πλαστογραφημένο ή ήταν το διαβατήριο κάποιου άλλου;*

Κοιτάζτε, αυτό δεν μπορώ να το ξέρω, είχε οργανωθεί από το μηχανισμό.

*Και πήρατε ένα έτοιμο;*

Ναι.

*Και όταν φτάσατε πού μείνατε;*

Κοιτάζτε, και εδώ επίσης είχα μια διαφορετική γνώμη. Επειδή θεωρούσαν ότι ένα καλά γνωστό πρόσωπο δεν θα έπρεπε να κατέβει από το τρένο στον κύριο σταθμό της Βουδαπέστης. Νόμιζα ότι ήταν μια ανόητη ιδέα, και επίσης ο Νάντορ είχε πιαστεί όταν είχε ανέβει στο τρένο για τη Βιέννη στο Γκέντελε, επειδή ήταν τόσο σπάνιο να επιβιβάζοταν κάποιος στο τρένο για τη Βιέννη στο Γκέντελε που γινόταν ύποπτο. Αλλά αν κάποιος φτάνει Βουδαπέστη ανατολικό ή δυτικό σταθμό, υπάρχει τόσο μεγάλη κυκλοφορία που δεν σε αναγνωρίζουν.

*Και πού εγκατασταθήκατε;*

Είχε οργανωθεί από τα πριν. Το διαμέρισμα ήταν εγγυημένο.

*Θυμάστε το διαμέρισμα;*

Κοιτάζετε, υπήρξε ένα μικρό πρόβλημα με το πρώτο διαμέρισμα, επειδή οι σύντροφοι που βρήκαν αυτό το διαμέρισμα για μένα δεν γνώριζαν ότι αν και το Βαροσλιγκέτ θα ήταν μια κατάλληλη γειτονιά, μου νοίκιασαν ένα διαμέρισμα ακριβώς δίπλα στα γραφεία του περιοδικού *Νιουγκάτ*, και στο *Νιουγκάτ*, τουλάχιστον τρεις στους πέντε ανθρώπους με ήξεραν. Έτσι δεν ενδεικνυόταν για μένα να περπατώ στο δρόμο. Κι έτσι το άλλαξα γρήγορα για ένα διαμέρισμα στο Γιοζεφβαρός.

*Και πώς βρήκατε εκείνο το διαμέρισμα;*

Κοιτάζετε, υπήρχε μια οργάνωση στη Βουδαπέστη που ασχολήθηκε με αυτό.

*Αρα δεν παίζατε κάποιο ρόλο εσείς;*

Όχι.

*Βρεθήκατε σε επικίνδυνες καταστάσεις;*

Κοιτάζετε, υπήρξε μια σοβαρή, δραματική κατάσταση. Όταν είδα ότι το πρώτο διαμέρισμα δεν ήταν καλό, μίλησα στην οργάνωση και είχαμε συμφωνήσει πριν να μην τσιγκουνευτούμε οικονομικά λόγω της παρανομίας. Και είχα πληρώσει το νοίκι ενός μηνός προκαταβολικά. Και μετά είπαν ότι θα έπρεπε να πάω στην πόλη του Ζέγκεντ για να κανονίσω κάτι και το επόμενο πρωί οι της οργάνωσης ήρθαν για μένα και με μετέφεραν. Αλλά πριν από αυτό συνέβηκε κάτι. Ο ανιψιός της σπιτονοικοκυράς την έκλεψε και διέφυγε και επέστρεψε σπίτι το απόγευμα απελπισμένη επειδή το ανακάλυψε και πήγε στην αστυνομία, κ.λπ., και με ρώτησε αν είχα δει κάτι ύποπτο. Και σε αυτό απάντησα (νομίζω ήταν κατάλληλο): «Κοιτάζετε, κυρία, όταν ήρθα εδώ ρώτησα αν η υπηρέτρια ήταν άξια εμπιστοσύνης. Και είπατε ότι ήταν. Έτσι, όπως βλέπετε, έχω αφήσει τα κλειδιά στην γκαρνταρόμπα επειδή πίστεψα τόσο πολύ στα λόγια σας. Αλλά για μένα να κατηγορήσω τον ανιψιό σας, τι λογής πράγμα θα ήταν αυτό;» Και με αυτό η σπιτονοικοκυρά πείστηκε ότι όλα ήταν εντάξει. Έτσι μπόρεσα να αφήσω άνετα το διαμέρισμα την επόμενη μέρα.

*Παίρνατε μέτρα αυτοπροστασίας όταν ταξιδεύατε στην πόλη;*

Όχι, για μένα η μετακίνηση ήταν εύκολη. Το απόγευμα πήγαίνα στο σημείο συνάντησης με το αυτοκίνητο (συνήθως ήταν στη Βούδα) και έτσι η σύνδεση ανάμεσα στο διαμέρισμά μου και τα μέρη όπου συναντούσα τους συντρόφους μου ήταν άγνωστη ακόμη και στον οδηγό.

*Πού γευματίζατε;*

Στο διαμέρισμά μου.

*Έτσι είχατε συμφωνήσει λοιπόν με τη σπιτονοικοκυρά σας;*

Ναι, είχα συμφωνήσει μαζί της να έχω πρόγευμα και γεύμα στο σπίτι. Έτσι μαγείρευε για μένα και ήταν πολύ ευχαριστημένη.

*Έτσι πηγαίνατε σπίτι πριν το μεσημέρι.*

Ναι και αναχωρούσα μόνο το απόγευμα.

*Ποια ήταν τα κίνητρά σας για να μένετε εκεί;*

Κοιτάζετε, αυτό ήταν πολύ απλό. Είπα ότι είχα ένα ζήτημα κληρονομιάς να κανονίσω και πρέπει να συμπληρώσω φακέλους σε σύνδεση με αυτό. Και είχα έρθει στη Βουδαπέστη γιατί ήταν πιο εύκολο να κάνω τη δακτυλογράφηση εδώ. Και πραγ-

ματικά με επισκεπτόταν μια δακτυλογράφος, στην οποία υπαγόρευα άρθρα για την εφημερίδα μας στη Βουδαπέστη. Αλλά για τη σπιτονοικοκυρά αυτά ήταν φάκελοι που συνδέονταν με την κληρονομιά.

*Ποιο ήταν λοιπόν το αληθινό νόημα της αποστολής σας;*

Ήταν να συνδεθώ με την ηγετική ομάδα και ορισμένους συντρόφους του κομμουνιστικού κινήματος της Βουδαπέστης για να φροντίζω ώστε το κίνημα να ακολουθεί τη διεθνώς αποδεκτή γραμμή.

*Ήσασταν λοιπόν ένας ιδεολογικός καθοδηγητής;*

Ήταν πολιτική καθοδήγηση. Ήμουν βασικά ο Γενικός Γραμματέας του κινήματος στη Βουδαπέστη εκείνο τον καιρό.

*Όχι μόνο σε ιδεολογικά αλλά και σε οργανωτικά ζητήματα;*

Ναι, και σε αυτά.

*Αυτό λοιπόν ήταν το βασικό καθήκον σας. Και ποιος οργάνωσε αυτή την αποστολή για σας;*

Ήταν το κέντρο της Βιέννης. Είχαμε μια συμφωνία ότι τα μέλη της επιτροπής της Βιέννης με την εξαίρεση των Κουν και Λάντλερ (όλοι αναγνώριζαν ότι δεν μπορούσαν να πάνε στη Βουδαπέστη) έπρεπε να πηγαίνουν εναλλάξ στη Βουδαπέστη για να ηγούνται του κινήματος και να εξοικειώνονται καλύτερα με τις συνθήκες.

*Πώς ήταν η οργάνωση της Βουδαπέστης;*

Κοιτάζετε, ήταν μια πραγματική, υφιστάμενη οργάνωση τότε. Υπήρχαν κομμουνιστικές ομάδες στα διάφορα συνδικάτα και οι ηγέτες τους σχημάτιζαν επιτροπές, κ.λπ. και εκείνος που ερχόταν στη Βουδαπέστη από τη Βιέννη συγκαλούσε συνεδριάσεις με τους ηγέτες τους, για το πώς θα έπρεπε να εργάζονται και τι τακτικές θα έπρεπε να χρησιμοποιούν, για παράδειγμα στα συνδικάτα.

*Έτσι μια ομάδα ήταν οι ομάδες των συνδικάτων.*

Ναι. Και ασφαλώς είχαμε συνδέσεις για τη δουλειά μέσα στο σοσιαλδημοκρατικό κόμμα επίσης. Και δεν είναι σύμπτωση ότι άνθρωποι όπως ο Στρόμφελντ<sup>19</sup> και ο Μάντζαρ άρχισαν την καριέρα τους στο σοσιαλδημοκρατικό κόμμα και μετά μετατράπηκαν βαθμιαία σε καθαρούς κομμουνιστές. Έτσι αυτό το είδος της ανάπτυξης ήταν παρόν σε ολόκληρο το ουγγρικό κίνημα. Αλλά υπήρχαν επίσης οι διάφορες εφημερίδες, τα υλικά νέων για τις οποίες παρέχονταν στους συντρόφους από τη Βιέννη. Και προσπαθούσαμε να εγκαθιδρύσουμε ένα παράνομο κόμμα με κάποια επιρροή στην Ουγγαρία με τη βοήθεια αυτών των εργαλείων. Ήταν μια ρευστή κατάσταση, κατά το ότι οι τακτικές του κομμουνιστικού κόμματος ήταν γνωστές σε πολλούς ανθρώπους που δεν ήταν κομμουνιστές.

*Τα μέλη αυτής της ηγετικής ομάδας στην οποία συμμετείχατε γνωρίζονταν μεταξύ τους;*

Ασφαλώς γνωρίζονταν μεταξύ τους από το κίνημα. Αλλά δεν είχαν μια ξεκάθαρη έννοια για το ποιος ήμουν εγώ. Αρκετά διασκεδαστικά αποκαλύφθηκε μόνο αργό-

<sup>19</sup> Άουρελ Στρόμφελντ (1878-1927): Ούγγρος στρατιωτικός, διοικητής του ουγγρικού Κόκκινου Στρατού το 1919, φυλακίστηκε μετά τη νίκη της αντίδρασης.

τερα όταν συνελήφθησαν επίσης μερικά μέλη της ηγεσίας. Όταν μπήκαν στη φυλακή, οι παλιοί κομμουνιστές φυλακισμένοι τους ρώτησαν ποιος πραγματικά ήταν στη Βουδαπέστη από τη Βιέννη. Και σε αυτό απάντησαν, «Δεν ξέρουμε, είναι ένας κοντός τύπος που συνήθως καπνίζει πούρο σε όλη τη συνεδρίαση». Και σε αυτό οι παλιοί φυλακισμένοι είπαν, «Χα, χα, τώρα ξέρουμε ποιος είναι». Αλλά η αστυνομία ασφαλώς δεν γνώριζε ότι ήμουν στη Βουδαπέστη, γιατί δεν το μαρτύρησαν.

*Σύντροφε Λούκατς, αναφέρατε ότι γράφατε άρθρα για διάφορες εφημερίδες. Ποιες ήταν αυτές οι εφημερίδες;*

Κοιτάξτε, υπήρχε για παράδειγμα η εφημερίδα που ονομαζόταν *Εκατό τοις Εκατό*. Το κόμμα επίσης είχε μια εφημερίδα. Και ο *Κοινωνικός Επιθεωρητής* καθιερώθηκε μετά από την περίοδο που ήμουν εκεί. Και έτσι είχαν ιδρυθεί νόμιμα και μισο-νόμιμα μέσα. Καθοδηγούνταν κυρίως από το κέντρο της Βιέννης, αλλά οι τοπικοί σύντροφοι επίσης είχαν ένα λόγο για το τι θα έπρεπε να δημοσιευθεί με τη μεσολάβηση του κέντρου. Επίσης έγραφαν άρθρα σε αυτές. Έτσι υπήρχε μια ζωντανή σχέση ανάμεσα στις τοπικά εκδιδόμενες εφημερίδες και τις προθέσεις του κέντρου της Βιέννης.

*Και υπήρχαν και άλλα μέσα;*

Κοιτάξτε, υπήρχαν ασφαλώς όλα τα είδη. Αν υπήρχε μια απεργία που καθοδηγούνταν από τους κομμουνιστές, τότε τα συνδικάτα έβγαζαν φυλλάδια. Αλλά δεν θα έπρεπε να εκτιμάμε τον αριθμό αυτών των εκδόσεων ως πολύ υψηλό, γιατί δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε ότι αυτή η οργάνωση της Βουδαπέστης στην ουσία αποτελούνταν από ένα μάζιμουμ μερικών εκατοντάδων ανθρώπων.

*Και η αποστολή σας έληξε σε τρεις μήνες;*

Πράγματι.

*Και στη συνέχεια γυρίσατε πίσω;*

Ναι επέστρεψα, και όταν αναχωρούσα ο άλλος από τη Βιέννη ήταν ήδη εκεί στη Βουδαπέστη για να με αντικαταστήσει.

\* Μαγνητοσκοπημένη συνέντευξη του Λούκατς λίγο πριν το θάνατό του από το youtube.com.

## Για τη λογοτεχνία και το δημιουργικό μαρξισμό

Συζήτηση με τον Αντονίν Λιμ\*

Γκ. Λ.: Λοιπόν, με ενδιαφέρει πάντα ένα βιβλίο αν αυτό που λέγεται σε αυτό, δεν θα ήταν δυνατό να ειπωθεί στην ίδια διάσταση, ας πούμε, του ρεπορτάζ, αν τίθενται ερωτήματα ή λύνονται προβλήματα σε ένα πραγματικά καλλιτεχνικό επίπεδο και όχι στις διαστάσεις της κοινωνιολογίας. Από αυτή την άποψη, είμαι ένας συντηρητικός και απαιτώ για όλα όσα είναι σημαντικά στην τέχνη, να βρεθεί μια αντίστοιχη μορφή. Αυτό ισχύει από τον Όμηρο ως τον Κάφκα. Ομοίως, είμαι ενάντια στη μορφή χωρίς περιεχόμενο και χωρίς ένα ποιητικά συγκεκριμένο πρόβλημα, εσωτερικά και αντίστροφα. Για τα υπόλοιπα, υπάρχουν άλλα μέσα και εργαλεία, για παράδειγμα ο Τύπος. Πιστεύω ότι η καλή κοινωνιολογική εργασία είναι πιο σημαντική και, από την άποψη της γνώσης, επωφελής, ίσως, από το *Homo Faber* του Φρις<sup>1</sup>. Προκειμένου ένας μηχανικός να συνειδητοποιήσει την αποξένωσή του στην καπιταλιστική κοινωνία, δεν χρειάζεται απαραίτητα να έχει ερωτική σχέση με την κόρη του. Αυτή είναι μια ποιητικά ανόργανη προσθήκη για τον μοντερνιστή αναγνώστη. Το πρόβλημα της αποξένωσης μας παρουσιάζεται με πολύ πιο υποδηλωτικό τρόπο από οποιονδήποτε καλό κοινωνιολόγο. Το έργο του καλλιτέχνη είναι να ανακαλύψει το πρόβλημα μέσω της καλλιτεχνικής μορφής.

*Α. Λ.: Και έτσι, λίγο-λίγο, από μια συζήτηση για τις εντυπώσεις της καθημερινής ζωής, προχωράμε αργά στη συνέντευξή μας. Αλλά προς το παρόν αργά. Τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια ήταν δυνατό να παρατηρηθεί κάποιος κατακερματισμός του Τύπου, μια παραμόρφωση της πιο ιδιαίτερης λειτουργίας του, η οποία μερικές φορές, για το καλύτερο ή το χειρότερο, πρέπει να πραγματοποιείται από τη λογοτεχνία. Δεν το νομίζετε επίσης; [Μιλώ για θέματα που με ενδιαφέρουν άμεσα. Ο γέρος άνθρωπος, που όμως δεν δείχνει καθόλου τα σημάδια του γήρατος, με κοιτάζει και έχει το αχώριστο πούρο ανάμεσα στα δάχτυλά του που πάντα σβήνει και πάντα ξανανάβει].*

Γκ. Λ.: Αυτό που έχω πει είναι μόνο μια καλλιτεχνική-φιλοσοφική άποψη. Στην πράξη μπορούμε να παρατηρήσουμε μια κίνηση δύο ειδών. Στη Δύση, η αποξένωση συνεχίζεται και αντανακλάται στη λογοτεχνία, ακόμη και αν οι περιστάσεις στις οποίες συμβαίνει αυτό είναι εξαιρετικά περίπλοκες. Σίγουρα δεν είναι μία ενιαία διαδικασία. Η τέχνη της Δύσης είναι ακόμη γεμάτη αντιφάσεις. Και αυτό εξηγεί επίσης γιατί δεν μπορεί κανείς να πάρει μια αποκλειστικά αρνητική ή αποκλειστικά

<sup>1</sup> Μαξ Φρις (1911-1991): Ελβετός δραματουργός και νοβελίστας. Στο μυθιστόρημά του *Homo Faber* ο ήρωάς του Βάλτερ Φάμπερ συνάπτει εν αγνοία του ερωτική σχέση με την κόρη του.



θετική θέση απέναντί της. Λόγω της εποχής του Στάλιν, έχουμε περάσει δεν ξέρω πόσα χρόνια καπιταλιστικής ανάπτυξης κοιμισμένοι, όταν θα ήταν αναγκαίο να ανάλυσουμε επίμονα τις αντιφάσεις της βάσει της μαρξιστικής-λενινιστικής μεθόδου. Και, τώρα που τα παράθυρα έχουν ανοίξει, είναι λοιπόν απόλυτα λογικό για τους νέους να ρίχνονται σε κάθε τι το Δυτικό. Θα κάναμε ένα κολοσσιαίο λάθος αν προσπαθούσαμε να το αποτρέψουμε. Ο απεριόριστος τυφλός θαυμασμός για τη Δύση είναι μια παιδική ασθένεια που μπορεί να ξεπεραστεί μόνο αν οι νέοι θα έχουν πλήρη ελευθερία να γνωρίζουν ό,τι είναι μόνο μόδα. Οι έξυπνοι νέοι μπορούν να μάθουν να διακρίνουν το καλό από το κακό σε δύο χρόνια. Πρώτα απ' όλα πρέπει να είμαστε ακριβείς για τη Δύση. Τα υπόλοιπα έρχονται από μόνα τους.

Από την άλλη πλευρά, είναι απολύτως αλήθεια ότι στις σοσιαλιστικές χώρες μερικές φορές η λογοτεχνία πρέπει να αντικαταστήσει τον καθημερινό Τύπο. Αλλά για την τέχνη δεν μπορούμε ποτέ να εγκαταλείψουμε τα καλλιτεχνικά κριτήρια. Το παράδειγμα του Τύπου αξίζει συχνότερα και πιο ξεκάθαρα στο παρελθόν. Μπορεί να αναφέρεται στο αγγλικό μυθιστόρημα του 18ου αιώνα. Πάρτε την περίπτωση της *Μολ Φλάντερς* του Ντεφόε<sup>2</sup>.

Βασικά είναι, ναι, μια κριτική αναπαράσταση της κοινωνικής κατάστασης της εποχής, αλλά ταυτόχρονα είναι μεγάλη τέχνη. Βαριέμαι λίγο όταν ακούω ότι για μένα δεν υπάρχει τίποτα άλλο εκτός από το 18ο και 19ο αιώνα, αλλά θέλω να το επιβεβαιώσω για άλλη μια φορά: η μαρξιστική κριτική πρέπει πάντα να τονίζει ότι ο συγγραφέας πρέπει να γράφει στο επίπεδο του Ντεφόε για προβλήματα και γεγονότα· πιο σύγχρονα. Από αυτή την άποψη, πρέπει να είναι σαφές ότι με αυτό δεν αναφέρομαι στο στυλ, αλλά στο επίπεδο, φυσικά σε σχέση με τη σημερινή κοινωνία και τη λογοτεχνία της. Δεν έχω αντίρρηση αν η λογοτεχνία εκπληρώνει κοινωνιολογικά καθήκοντα. Ας πάρουμε όμως τη γερμανική λογοτεχνία πριν από το 1848 και μεταξύ των πολυάριθμων παραδειγμάτων που μας προσφέρει, επιλέγουμε το *Γερμανία, ένα Χειμωνιάτικο Παραμύθι*<sup>3</sup> του Χάινε. Στην πραγματικότητα, είναι ένα εξαιρετικά πολιτικό έργο, μέσα σε αυτό ανακαλύπτουμε μια συγκεκριμένη πολιτική και κοινωνική κατάσταση, αλλά με τι μεγάλα καλλιτεχνικά μέσα, για εκείνη την εποχή! Από τη λογοτεχνία πρέπει πάντα να απαιτούμε αυτό το υψηλό καλλιτεχνικό επίπεδο, το οποίο υπήρχε και στη σοβιετική λογοτεχνία της δεκαετίας του 1920. Στα επόμενα είκοσι χρόνια, ωστόσο, υπήρξε μια αναμφισβήτητη πτώση της σοσιαλιστικής λογοτεχνίας, με εξαιρέσεις, φυσικά, όπως συνέβη με εμάς, για παράδειγμα, με τα δύο μεγάλα σοσιαλιστικά μυθιστορήματα και τις μικρές ιστορίες του Ντέρι<sup>4</sup>.

Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός έχει μειωθεί σε κάτι

2 *Μολ Φλάντερς*: σημαντικό μυθιστόρημα του Ντάνιελ Ντεφόε (1660-1731), δημοσιεύθηκε στα 1722.

3 Βασικό έργο του Χάινριχ Χάινε (1797-1856), σατίριζε τα διαμεμένα γερμανικά κρατίδια και ιδιαίτερα την Πρωσία και τη ρομαντική προοπτική της εθνικής ενοποίησης, με την κυκλοφορία του το 1844 απαγορεύτηκε αμέσως από τη λογοκρισία.

4 Τίμπορ Ντέρι (1894-1977): διακεκριμένος προοδευτικός Ουγγροβεβραϊός διηγηματογράφος και ποιητής, συμμετείχε στους κοινωνικούς αγώνες του καιρού του, φυλακίστηκε μετά τη σοβιετική εισβολή στην Ουγγαρία το 1956, το έργο του εκτιμούνταν υψηλά από τον Λούκατς.

που ονομάζω «αγροτικό νατουραλισμό». Εδώ βρίσκεται ο λόγος για την αποστασιοποίηση από αυτόν ικανών συγγραφέων και έξυπνων αναγνωστών και, ταυτόχρονα, για τη σύγχυση πολλών συγγραφέων, οι οποίοι, από τη σωστή αίσθηση τρόμου προς αυτό τον ψευδή ρεαλισμό, καταλήγουν σε μια αντίθεση με το ρεαλισμό γενικά.

*Α. Α.: Και αφού μιλήσαμε γι' αυτό, ποια νομίζετε ότι είναι η κατάσταση του σοσιαλιστικού ρεαλισμού;*

Γκ. Λ.: Κάθε μεγάλη τέχνη –επαναλαμβάνω, από τον Όμηρο και μετά– είναι ρεαλιστική, καθώς είναι μια αντανάκλαση της πραγματικότητας. Αυτό είναι το αλάθητο γνώρισμα όλων των μεγάλων καλλιτεχνικών εποχών, ακόμη και αν τα μέσα έκφρασης είναι προφανώς πολύ διαφορετικά. Όταν μιλάμε για ρεαλισμό πρέπει επομένως, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να λαμβάνουμε υπόψη την περίοδο της εμφάνισής του. Από αυτή την άποψη, για μένα, ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός είναι απλά ο ρεαλισμός της εποχής του σοσιαλισμού, που απορρέει από την εγγενή φύση του σοσιαλισμού.

Αυτό που απορρίπτω κατηγορηματικά είναι οι συνταγές για το πώς πρέπει να μοιάζει αυτός ο ρεαλισμός. Το ίδιο ισχύει και όταν η φύση της σοσιαλιστικής και κομμουνιστικής κοινωνίας προβλέπεται με συγκεκριμένο και λεπτομερή τρόπο. Φανταστείτε, μετά τον Σουίφτ, τον Ντεφόε και τον Φίλντινγκ, και ακόμη πριν από τη δημιουργία των έργων των Μπαλζάκ, Ντοστογιέφσκι και Τολστόι, κάποιος να ήθελε να γράψει για τη θεωρία του αστικού ρεαλισμού...

Κατά τη γνώμη μου, βρισκόμαστε στα πρόθυρα μιας μεγάλης αναγέννησης του σοσιαλιστικού ρεαλισμού. Εκτός του ότι ήδη ο Σολζενίτσιν μας δείχνει ότι θα είναι κάτι πολύ διαφορετικό, καθώς τα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο συγγραφέας είναι επίσης αρκετά διαφορετικά. Ο ρεαλισμός πηγάζει πάντα από τα προβλήματα που θέτει η ζωή. Αλλά προσέξτε! Δεν θέλω να κάνω τον Σολζενίτσιν έναν νέο Σόλοχοφ. Σε λίγα χρόνια θα δούμε τι είδους συγγραφέας θα είναι. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι ο τρόπος παρουσίας του των προβλημάτων. Από την εμπειρία είμαι εξαιρετικά σκεπτικός έναντι των προφητειών στη λογοτεχνία. Σε αυτό τον τομέα, όλα πρέπει πρώτα να αποδειχθούν.

Επίσης, όσον αφορά μια άλλη πτυχή, θα ήθελα να αποτρέψω παρανοήσεις. Όταν μιλώ για το ρεαλισμό που προκύπτει από την εγγενή φύση του σοσιαλισμού, δεν αναφέρομαι μόνο στους συγγραφείς του σοσιαλιστικού κόσμου. Για μένα, *Οι Ταξιδιώτες του Λεωφορείου* του Αραγκόν έχουν μεγάλη σημασία με αυτή την έννοια. Δηλαδή, ο συγγραφέας ασχολείται με θέματα που, γενικά, πρέπει να είναι τα θέματα ενός αστικού μυθιστορήματος: μόνο το κάνει από μια άποψη που του επιτρέπει να δημιουργήσει κάτι εξαιρετικά σημαντικό. Το ίδιο ισχύει και για την ποίηση. Πάρτε τον Ελιάρ και τον Ατίλα Γιόζεφ<sup>5</sup>: είναι σοσιαλιστές και ταυτόχρονα πρωτεύικοί σε σύγκριση με την αστική ποίηση. Επομένως, όταν λέω «σοσιαλιστικό ρεαλισμό», αναφέρομαι σε όλη τη λογοτεχνία, καθώς είναι η άποψη και ποτέ το θέμα. Το θέμα είναι καθολικό, η λογοτεχνία αντικατοπτρίζει τον κόσμο ως όλο, οι σοσιαλιστές συγγραφείς της Ανα-

5 Ατίλα Γιόζεφ (1905-1937): διάσημος Ούγγρος ριζοσπάστης ποιητής, μέλος του παράνομου ΚΚ της Ουγγαρίας στη δεκαετία του 1930, αυτοκτόνησε το 1937.

τολής και της Δύσης έχουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά που τους διακρίνουν από τους σύγχρονους αστούς συγγραφείς. Όλο αυτό μπορεί να συγκριθεί με μια γκαλερί τέχνης: όταν περπατάτε στα δωμάτιά της μπορείτε να δείτε κοινά χαρακτηριστικά σε διαφορετικούς ζωγράφους της ίδιας εποχής και με τις ίδιες αρχές. Και ακριβώς με αυτή την έννοια υπάρχει ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός και όχι με την έννοια ορισμένων ηλίθιων βιβλίων που θα ήθελαν να επιβάλουν αρχές σε αυτόν.

*Α. Α.: Θα ήθελα να κάνω ένα μικρό βήμα πίσω. Αυτό που είπατε μόλις τώρα σημαίνει ότι συμφωνείτε με την αντίληψη του Αραγκόν για τον «ανοιχτό ρεαλισμό» ή με την αντίληψη του Ροζέ Γκαροντί για το «ρεαλισμό χωρίς όρια»;*

Γκ. Α.: Συνολικά νομίζω ότι όλη η μεγάλη και αληθινή λογοτεχνία είναι ρεαλιστική. Και εδώ δεν πρόκειται για θέμα στιλ αλλά στάσης απέναντι στην πραγματικότητα. Ακόμα και τα πιο φανταστικά πράγματα μπορεί να είναι ρεαλιστικά. Το πρόβλημα έγκειται στο να δούμε σε ποιο βαθμό ορισμένες μοντερνιστικές τάσεις μπορούν να οριστούν ως ρεαλιστικές. Οι αντιρρήσεις μου εναντίον τους ξεκινούν εκεί όπου η λογοτεχνία, σε έναν ορισμένο αποπροσανατολισμό, αποκηρύσσει την καθολική και πολυδιάστατη φυσιογνωμία της, όχι μόνο όσον αφορά το περιεχόμενο αλλά και τη μορφή.

Θα ήθελα να δώσω ένα παράδειγμα: ο κυβιστικός προσανατολισμός στην τέχνη βασίζεται στο αξίωμα του Σεζάν ότι τα πράγματα πάντα εμφανίζονται σε μας ακόμη και σε κυβιστικές μορφές. Τώρα που οι απόψεις του Σεζάν έχουν δημοσιοποιηθεί, έχουμε δει ότι αναφερόταν σε όλα τα σημεία του φαινομενικού κόσμου: στα χρώματα, στη σχέση των αντικειμένων μεταξύ τους, ακόμη και στη μυρωδιά κοκ. Κοντολογίς, η αντίληψή του είναι καθολική, ενώ ο κυβισμός, από μια ολόκληρη σειρά αξιωμάτων του Σεζάν, οικειοποιείται μόνο ένα από αυτά. Και αυτό προφανώς οδηγεί σε ένα φτώχεμα της τέχνης. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει καλλιτεχνική έκφραση που δεν επηρεάζεται έντονα από τον αντικειμενισμό, αλλά η υπερβολική έμφαση στον υποκειμενισμό οδηγεί αναπόφευκτα σε περαιτέρω φτώχεμα. Και είμαι ενάντια σε κάθε φτώχεμα. Από τη φύση της, η τέχνη είναι απεριόριστα πολυδιάστατη. Τα τελευταία χρόνια, εμφανίστηκαν ισχυρές μονοδιάστατες τάσεις. Και αντιτίθεμαι.

*Α. Α.: Σε αντίθεση με αυτή την άποψη, προβάλλεται η αντίρρηση ότι οι συγγραφείς των έργων στα οποία αναφέρεστε μοιάζουν με τους επιστήμονες που διεξάγουν μερική έρευνα σε ένα συγκεκριμένο τομέα, βάσει της οποίας μπορούν στη συνέχεια να καταλήξουν σε μια σύνθεση και μια καθολική αντίληψη.*

Γκ. Α.: Καταλαβαίνω. Μόνο που η λογοτεχνία, η τέχνη είναι κάτι ουσιαστικά διαφορετικό από την επιστήμη. Στον τομέα της επιστήμης, ακόμη και η μερική γνώση μπορεί να οδηγήσει σε μια μεγάλη ανακάλυψη.

Η τέχνη, από την άλλη, είναι είτε καθολική είτε δεν υπάρχει καθόλου. Είναι πιθανό ότι ορισμένα πολύ περιορισμένα και μονοδιάστατα καλλιτεχνικά πειράματα μπορεί να είναι πολύ καρποφόρα και εμπνευστικά για άλλους καλλιτέχνες, αλλά δεν έχουν μεγάλη σημασία για την ανθρωπότητα ως όλο. Επιπλέον, στην τέχνη μια φόρμουλα ποτέ δεν έχει καθολική ισχύ. Στην επιστήμη, ωστόσο, ένας σωστός τύπος

έχει αυτή την καθολική ισχύ. Η καλλιτεχνική έκφραση παρουσιάζει πάντα κάτι μοναδικό και επίσης τη μορφή που προέρχεται από αυτή τη μοναδικότητα. Ο μορφικός πειραματισμός ως αυτοσκοπός είναι πάντα αρκετά προβληματικός.

Αν ένας γέρος άνθρωπος σαν κι εμένα κοιτάξει τα τελευταία εξήντα χρόνια της λογοτεχνικής ανάπτυξης, βλέπει μια σειρά μαζικών τάφων. Πολλοί από αυτούς που υπόσχονταν τόσα πολλά στη νιότη μου βρίσκονται τώρα σε έναν ανώνυμο λάκκο. Στα χρόνια της νιότης μου έπαιζαν έναν εντυπωσιακό ρόλο· σήμερα σχεδόν κανείς δεν τους γνωρίζει. Δεν πρέπει να το ξεχνάμε ποτέ αυτό. Οι μορφικές ανακαλύψεις είναι σημαντικές, πρέπει να εφαρμοστούν, αλλά ο καθοριστικός παράγοντας είναι πάντα η καλλιτεχνική αξία. Πάρτε, για παράδειγμα, το μεγάλο εσωτερικό μονόλογο στο *Η Καρλότα στη Βαϊμάρη* του Τόμας Μαν και συγκρίνετέ τον με τον εσωτερικό μονόλογο της κυρίας Μπλουμ στον Τζόις.

Η αναλογία έγκειται στο γεγονός ότι οι δύο συγγραφείς χρησιμοποιούν το ίδιο μέσο. Μόνο που ενώ ο Τζόις έχει ανακαλύψει κάτι σαν μαγνητοφώνηση μιας σειράς συνειρμών, στον Τόμας Μαν λαμβάνουμε την εντύπωση μιας ελεύθερης ακολουθίας συσχετίσεων και στην πραγματικότητα ο συγγραφέας είχε ένα πολύ σαφή και συγκεκριμένο στόχο: μέσω αυτής της μορφής ήθελε να πει, να δείξει κάτι, ίσως τη σχέση του Γκαίτε με τον Σίλερ. Πολλά πράγματα, τα οποία συχνά χαιρετίζονται ως ανακαλύψεις και κατανοούνται ως τεχνικά απομονωμένα, έχουν αποτελέσει αναπόσπαστο μέρος της καλλιτεχνικής έκφρασης. Στην *Άννα Καρένινα* υπάρχει μια υπέροχη σκηνή: η αναχώρηση της Ντάρια από την Άννα και μετά η επιστροφή.

Εδώ ο Τολστόι καταφέρνει υπέροχα να συλλάβει, σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα, τις δύο διαθέσεις της ίδιας γυναικείας φιγούρας μέσω του εσωτερικού μονόλογου, στην ουσία, έστω και αν όχι στη φόρμα, δηλαδή, στην αντίθεση που πάντα διαπλάθεται με την αντικειμενική πραγματικότητα, η οποία της έδωσε ζωή, φυσικά σε σχέση με ολόκληρο το μυθιστόρημα· ακόμη και με αυτό τον τρόπο προκύπτουν νέες καλλιτεχνικές διαστάσεις. Αλλά αν τα καλλιτεχνικά και τεχνικά μέσα γίνουν ο απόλυτος στόχος, τότε η πραγματική τους σημασία χάνεται και επιστρέφουμε ξανά στη μονοδιάστατη τέχνη. Ο Ντάρελ<sup>6</sup> δηλώνει ότι εισάγει σταδιακά τις τέσσερις διαστάσεις του Αϊνστάιν στο μυθιστόρημα, δηλαδή τις τρεις διαστάσεις του χώρου συν μια του χρόνου. Ένας κύκλος θα έπρεπε να προκύψει από αυτό: πάντα μια χωρική διάσταση μετά την άλλη, τρεις φορές και στο τέλος η χρονική διάσταση. Όμως, κάθε μαθητής γυμνασίου πρέπει να γνωρίζει ότι αυτές οι διαστάσεις μπορούν να δώσουν μια καθολική εικόνα μόνο αν έρθουν μαζί. Μια χωριστή αναπαράστασή τους, το πλάτος ανεξάρτητα από το ύψος, κ.λπ., ίσως δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια φλυαρία χωρίς ειρμό ή λογική. Τέτοια πειράματα είναι απλώς μια μπλόφα pour épaier le bourgeois<sup>7</sup>. Δεν έχουν καμία αξία. Δεν με νοιάζει αν, γι' αυτό το λόγο, πρέπει να ειπωθεί για μένα ότι είμαι οπαδός του Ζντάνοφ. Πιστεύω ότι σε τέτοιες

6 Λόρενς Ντάρελ (1912-1990): Βρετανός μυθιστοριογράφος, ποιητής, δραματουργός και ταξιδιωτικός συγγραφέας.

7 Για να εντυπωσιαστεί ο αστός (γαλλικά στο κείμενο).

περιπτώσεις οι κριτικοί έχουν καθήκον να πουν: ο βασιλιάς είναι γυμνός. Όλα αυτά δεν επηρεάζουν καθόλου τον Κάφκα, τον οποίο θεωρώ ένα καλλιτέχνη του οποίου η σημασία θα αυξηθεί. Ενώ πολλά από αυτά που πιστεύεται τώρα ότι είναι νέα και θα κάνουν μια εποχή, κατά τη γνώμη μου, θα καταλήξουν στον κοινό τάφο εντός δεκαπέντε ετών.

Σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται εδώ για υπεράσπιση του συντηρητισμού. Για τον καλλιτέχνη, η επαφή με το χρόνο και όλα όσα συνεπάγεται είναι ένα εξαιρετικά σοβαρό διανοητικό και ηθικό πρόβλημα: έχει το καθήκον να πάρει θέση στα μεγάλα φαινόμενα της εποχής του. Είναι αξιοθαύμαστο ότι ο γέρος Γκαίτε το έτος του θανάτου του ένωσε την αξία του *Μαγικού Δέρματος* του Μπαλζάκ και του *Κόκκινο και Μαύρο* του Σταντάλ και απέρριψε την *Παναγία των Παρισίων* του Ουγκώ. Αυτό δείχνει πάλι ότι δεν είναι ζήτημα αποδοχής πραγμάτων μόνο και μόνο επειδή είναι νέα, αλλά του να ξέρεις πώς να επιλέξεις. Ωστόσο, το να ξέρεις όλα όσα είναι υπέροχα και νέα και, ταυτόχρονα, να ξέρεις πώς να πεις ότι ο βασιλιάς είναι γυμνός, συνεπάγεται μεγάλους κινδύνους για τον καλλιτέχνη και τον κριτικό. Συχνά και οι δύο έχουν έναν τεράστιο φόβο μήπως παγιδευτούν στο παρελθόν. Δεν αποδέχομαι αυτό τον προληπτικό κανόνα.

Όποιος ασχολείται με τη λογοτεχνία ως δημιουργός ή ως κριτικός μπορεί κατανοητά να διατρέχει τον κίνδυνο ενός λάθους, από το οποίο κανείς δεν μπορεί να μας σώσει.

Επιπλέον, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο έχουμε τόσα πολλά ψεύτικα μέτωπα. Αφενός, πολλοί θα ήθελαν να διατηρήσουν το άσχημο, ή μεγάλο μέρος του, που ανήκε στην εποχή του Στάλιν· άλλοι, αφετέρου, σε εμάς και επίσης στη Δύση, θα ήθελαν να ρίξουν τους εαυτούς τους σε ό,τι είναι νέο, παραλείποντας να εξετάσουν τι διαρκεί και τι είναι μόνο εφήμερο. Δεν είμαι καθόλου άκριτος απέναντι στον εαυτό μας και τις ελλείψεις μας. Περιμένω μόνο την ίδια κριτική αντίληψη προς τις δύο πλευρές γιατί, όπως έχω ήδη πει, δεν θεωρώ τη σύγχρονη δυτική τέχνη ως ένα συμπαγές σύνολο. Για παράδειγμα, πάρτε έναν καλλιτέχνη όπως ο Τόμας Γουλφ<sup>8</sup>. Αρχικά επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό από τον Τζόις, αλλά στο *Δεν Μπορείς να Πας Σπίτι Ξανά* κατάφερε να δώσει στον εαυτό του το εξαιρετικό ρεαλιστικό στίλ του. Αυτό σημαίνει ότι οι αντιφάσεις δεν υπάρχουν μόνο στη λογοτεχνία ως σύνολο αλλά και σε κάθε συγγραφέα. Αυτό ισχύει επίσης, για παράδειγμα, για τον Ο'Νιλ.

*Α. Λ.: Και πώς να εξετάσουμε τον Τζόις ή τον Προυστ; Ισχύει και γι' αυτούς ο παραλληλισμός του μαζικού τάφου;*

Γκ. Λ.: Πρώτ' απ' όλα, οι Τζόις και Προυστ δεν έχουν πεθάνει ακόμα. Είναι ζωντανοί παράγοντες και η ιστορία δεν έχει αποφασίσει καθόλου ποιος θα είναι ο τάφος τους. Για μένα ο Προυστ είναι αναμφίβολα ένας σημαντικός ποιητής ακόμα κι αν θεωρώ ότι η μορφή του είναι προβληματική. Αντιθέτως, νομίζω ότι ο Τζόις είναι περισσότερο ένας πειραματιστής. Σε καμία περίπτωση δεν θα έβαζα ένα σημείο

<sup>8</sup> Τόμας Γουλφ (1900-1938): Αμερικανός λογοτέχνης, μυθιστοριογράφος και συγγραφέας σύντομων ιστοριών.

ισότητας μεταξύ τους. Χωρίς αμφιβολία, η επιρροή του Προυστ στη λογοτεχνία εξακολουθεί να είναι πολύ έντονη. Ωστόσο, είναι αμφισβητήσιμο αν ακόμη και σε αυτόν τον σημαντικό ποιητή δεν αρχίζει η τάση προς τη μονοδιάστατη λογοτεχνία, δεν διαμορφώνεται.

*A. A.: Και ο Μπέκετ;*

Γκ. Λ.: Από αυτή την άποψη, η θέση μου είναι λίγο - πολύ αρνητική. Μία από τις τάσεις του καπιταλιστικού κόσμου είναι αναμφίβολα η πλήρης αποξένωση του ανθρώπου, θα έλεγα σχεδόν η εκκένωσή του, μόνο που ο Μπέκετ τη δίνει ως θεμελιώδη τάση, από την οποία δεν μπορεί κανείς να υπερασπιστεί τον εαυτό του, και σε αυτό το έδαφος πραγματοποιεί τα μορφικά πειράματά του.

Αυτό μου θυμίζει την εποχή της νιότης μου, το νατουραλισμό και την αίσθηση του μοιραίου, του ντετερμινισμού του ανθρώπινου πεπρωμένου. Τότε υπήρχαν επίσης εκείνοι που απομόνωναν τον άνθρωπο από οτιδήποτε άλλο, όπως ο νεαρός Μέτερλινκ<sup>9</sup>. Δεν μπορώ να πιστέψω ότι ο νεαρός Μέτερλινκ θα μπορούσε ακόμη να έχει κάποια επιρροή σήμερα. Κατά τη γνώμη μου, ανήκει επίσης στο μαζικό τάφο.

Όταν γράφεις πολλά για κάτι, οι άνθρωποι συχνά παραπλανούν τους εαυτούς τους και γεννιέται η εντύπωση ότι ακριβώς γι' αυτό είναι κάτι ζωντανό.

*A. A.: [«Και δεν είναι το ίδιο αν δεν γράφεται τίποτα για κάτι;» νιώθω σαν να ρωτάω].*

Γκ. Λ.: Υπάρχει, για παράδειγμα, μια μεγάλη αγγλική βιβλιογραφία για τους σύγχρονους του Σαίξπηρ. Αλλά σημαίνει ότι όλοι αυτοί οι συγγραφείς ανήκουν στη ζωντανή κληρονομιά, στον ίδιο τίτλο με τον Σαίξπηρ; Είκοσι πέντε βιβλία για τον Φλέτσερ<sup>10</sup> στη βιβλιοθήκη εξακολουθούν να μην κάνουν αυτόν τον ελισαβετιανό συγγραφέα ζωντανό. Ένας νεαρός σπουδαστής του ρομαντισμού μπορεί επίσης να γράψει ένα μεγάλο βιβλίο για τον νεαρό Μέτερλινκ αλλά αυτό δεν αλλάζει τίποτα από αυτά που έχω πει.

Σήμερα εκδίδονται λίγα από όλα και κηρύσσονται σημαντικά, ακόμα κι αν δεν είναι απαραίτητα. Για παράδειγμα, ο Αρτσιμπόλντι<sup>11</sup> με τα εξεζητημένα μοντάζ του. Αυτή είναι η ανοησία του κόσμου μας! Και αν κάποιος τοποθετήσει τον Τιντορέτο δίπλα στον Αρτσιμπόλντι, θα μιλήσω για τον Τιντορέτο, ενώ ο άλλος δεν με ενδιαφέρει καθόλου. Είναι καθήκον του μαρξιστή να βλέπει τα πράγματα από ιστορική άποψη.

Μπορεί επίσης να κάνει λάθος, αλλά τότε πρέπει επίσης να το πει ανοιχτά χωρίς να αφήσει τον εαυτό του να παρασυρθεί από το ρεύμα μόνο και μόνο επειδή αυτό το ρεύμα είναι πολύ δυνατό. Ειδικά επειδή σε πολλές περιπτώσεις δεν είναι μόνο αυθόρμητα ρεύματα, αλλά και ρεύματα που υποστηρίζονται από οικονομικούς ομίλους. Στην εποχή του Μαρξ η παραγωγή των μέσων παραγωγής ήταν καθοριστική για τον καπιταλισμό.

9 Μορίς Μέτερλινκ (1862-1932): Βέλγος θεατρικός συγγραφέας, ποιητής και δοκιμιογράφος στην παράδοση του συμβολισμού.

10 Τζον Φλέτσερ (1579-1625): Βρετανός θεατρικός συγγραφέας, σύγχρονος του Σαίξπηρ.

11 Τζουζέπε Αρτσιμπόλντι (1527-1593): ιδιόρρυθμος Ιταλός ζωγράφος, δημιουργούσε πορτρέτα κεφαλών από φυσικά υλικά.

Στην εποχή μας, η παραγωγή καταναλωτικών αγαθών παίζει επίσης σημαντικό ρόλο. Η σύγχρονη τέχνη επηρεάζεται επίσης από αυτή. Υπάρχουν ισχυρά μέσα και εκδοτικοί οίκοι, οπότε τίθεται το ερώτημα: σε ποιο βαθμό είναι παρόντα τα συμφέροντα του κεφαλαίου στα διάφορα ρεύματα; Ακόμη και στην τέχνη απαιτούνται μεγάλες επενδύσεις κεφαλαίου. Παρεμπιπτόντως, θέλω να πω για την εμπειρία μου ως γέρος: όταν ήμουν ακόμη νέος, ιδρύσαμε ένα μικρό θέατρο. Διακόσια άτομα ήταν αρκετά για να δοθεί μια παράσταση. Σήμερα, για να ιδρυθεί ένα θέατρο στη Δύση, χρειάζονται πολλά χρήματα, όπως και για την ίδρυση ενός περιοδικού.

Έτσι αυξάνεται η επιρροή του κεφαλαίου στη λογοτεχνία. Φυσικά, το κεφάλαιο δεν έχει τη δύναμη να εμπνεύσει τη ζωή αυτής της λογοτεχνίας, να τη δημιουργήσει, αλλά μπορεί να ενισχύσει ή να αποδυναμώσει τις υπάρχουσες τάσεις. Ο ρόλος του δεν είναι αποφασιστικός, ωστόσο υπάρχει, καθώς προσελκύει πολλούς ανθρώπους με την προοπτική της καριέρας και της επιτυχίας. Ωστόσο, αυτή είναι μια περιθωριακή παρατήρηση, καθώς ο σημερινός καταναλωτικός καπιταλισμός δεν μπορεί διόλου να διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο στην τέχνη, με μια καλλιτεχνική έννοια, φυσικά.

*A. A.: Αναφέρομαι εν συντομία σε όσα είπε ο Σαρτρ στην Πράγα για τις προοπτικές του μυθιστορήματος, δηλαδή ότι το μεγάλο μυθιστόρημα του 20ού αιώνα θα είναι ένα μυθιστόρημα της σοσιαλιστικής εμπειρίας.*

Γκ. Λ.: Είναι μια πολύ οξυδερκής ιδέα και, με μια ορισμένη έννοια, είναι αλήθεια. Είμαι επίσης της άποψης ότι μια μεγάλη σύνθεση μπορεί να επιτευχθεί μόνο από μια σοσιαλιστική άποψη. Συμμερίζομαι την άποψη του Σαρτρ για τη σημασία της υπέρβασης της εποχής του Στάλιν. Μιας και μιλάμε γι' αυτό, είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον το πώς η εποχή εκείνη ενήργησε στους ανθρώπους. Υπήρχαν εκείνοι που έσκυψαν και εκείνοι που κατάφεραν να παραμείνουν σταθεροί. Βεβαίως, όλοι όσοι ζουν και δημιουργούν σήμερα, εκείνα τα αποφασιστικά χρόνια ήταν μοιραίο να βρεθούν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο υπό την επήρεια αυτής της εποχής. Από αυτά τα γεγονότα αναμφίβολα θα γεννηθεί ένα μεγάλο μυθιστόρημα ή ένα μεγάλο δράμα.

Σήμερα έχουμε μπροστά μας μια μακρά περίοδο ειρηνικής συνύπαρξης. Γι' αυτό, φυσικά, δεν είναι αδιάφορο πώς η λογοτεχνία της Δύσης θα λύσει τα προβλήματά της. Πιστεύω ότι, από αυτή την άποψη, το εξαιρετικό παράδειγμα του Τόμας Μαν μπορεί να μας βοηθήσει ξανά. Ο *Δόκτωρ Φάουστ* του περιέχει ολόκληρο το πρόβλημα του κόσμου του φασισμού, οπότε αυτό το βιβλίο είναι και παραμένει ένα από τα σπουδαία μυθιστορήματα της εποχής μας. Υπάρχει τώρα μια μοντέρνα λογοτεχνία στη Δύση, η οποία προσπαθεί να δείξει όλο αυτό τον αποξενωμένο κόσμο, στον οποίο αντιτίθεται, και είναι θεμελιωδώς ενδιαφέρουσα από καλλιτεχνική άποψη.

Έτσι, για παράδειγμα, στη Δυτική Γερμανία, εμφανίζονται συγγραφείς που σε κάποιο βαθμό έχουν γίνει μη κομφορμιστές υποστηρικτές του καθεστώτος του Αντενάουερ. Ταυτόχρονα, υπάρχουν και συγγραφείς που παίρνουν μια πολύ σοβαρή στάση ενάντια σε αυτό τον αποξενωμένο κόσμο. Στην εποχή του, ο Σίνκλερ Λιούις<sup>12</sup> με τον *Μπάμπιτ* ανακάλυψε αυτή την αποξένωση με μια έντονη σατιρική φόρμα. Ήταν

12 Σίνκλερ Λιούις (1885-1951): Αμερικανός μυθιστοριογράφος και θεατρικός συγγραφέας.

τότε εξαιρετικής σημασίας. Είκοσι χρόνια αργότερα δεν θα ήταν πλέον δυνατό να το κάνεις με τον ίδιο τρόπο. Εμφανίζονται τραγικωμικά έργα (Τ. Γουλφ, Ο'Νιλ) που εμπνέονται και πάλι από τον αγώνα ενάντια στην αποξένωση και συχνά είμαστε μάρτυρες ενός τραγικού-δραματικού αγώνα ενάντια στην αποξένωση κάποιου. Για παράδειγμα, ο Στάιρον<sup>13</sup> δείχνει στο μυθιστόρημά του *Πυρπολείστε αυτό το Σπίτι*, με τη βοήθεια της διαλεκτικής, ότι για τους πλούσιους η αιτία της αποξένωσης είναι ο πλούτος και για τους φτωχούς η φτώχεια, ωστόσο τελικά υπάρχει μια έκρηξη, α λα Ρασκόλνικοφ. Δεν μπορούμε να το ξεχάσουμε αυτό.

Μια μέρα θα υπάρξει το μεγάλο σοσιαλιστικό μυθιστόρημα, αλλά θα χρειαστεί κάποιος χρόνος ακόμη μέχρι οι σοσιαλιστές συγγραφείς να απαλλαγούν από όλα τα εμπόδια και την εσωτερική λογοκρισία τους: γι' αυτό πρέπει να αναζητήσουν συμμάχους στη μεγάλη λογοτεχνία του παρελθόντος και επίσης σε εκείνες τις τάξεις της δυτικής λογοτεχνίας, των οποίων τις δομές ανέφερα παραπάνω· πρέπει να δουν πώς να διεξάγουν καλύτερα τον αγώνα ενάντια στην αποξένωση. Τελικά, βρίσκουμε επίσης πολιτικούς συμμάχους μεταξύ τους. Θα ήθελα να πω ότι αυτό δεν αποτελεί αντίρρηση για την άποψη του Σαρτρ, αλλά πρόκειται για συμπλήρωση, για προσθήκη.

Το καθήκον της λογοτεχνίας είναι να δώσει μια εικόνα της τεράστιας αποξένωσης που παράχθηκε από την εποχή του Στάλιν και να βοηθήσει στην υπερνίκησή της. Την ίδια στιγμή, εκείνη την εποχή, κάτι εξαιρετικά νέο καταπνίγηκε, για παράδειγμα, αυτό που είχε έρθει στο φως στο *Παιδαγωγικό Ποίημα* του Μακαρένκο. Η δουλειά μας είναι να το αναστήσουμε. Και αν είναι αλήθεια ότι μια παγκόσμια σύρραξη είναι αδύνατη σήμερα, είμαι πεπεισμένος (είναι αλήθεια και μάλιστα το πιστεύω) ότι ακόμη και ο ψυχρός πόλεμος πρέπει σταδιακά να εξαφανιστεί. Στην περίοδο της ειρηνικής συνύπαρξης θα υπάρξει μια πολύ οξεία ταξική πάλη με νέες μορφές. Τότε, σύμμαχοί μας θα γίνουν όλοι εκείνοι στον καπιταλιστικό κόσμο που πολεμούν ενάντια στην αποξένωση. Όχι μόνο συγγραφείς, αλλά και κοινωνιολόγοι, όπως ο Ράιτ Μιλς, που πέθανε πρόωρα. Υπάρχουν σεχταριστές που αρνούνται την πιθανότητα ειρηνικής συνύπαρξης, ενώ άλλοι τρέφουν την ελπίδα ότι, στην ειρηνική συνύπαρξη, η ταξική πάλη θα σταματήσει. Αλλά βεβαιώνω –και το βεβαίωσα ήδη το 1956 (σε ένα άρθρο που εμφανίστηκε στο περιοδικό *Aufbau* της Ανατολικής Γερμανίας)– ένα *tertium datur*<sup>14</sup>: θα υπάρξει μια νέα μορφή της ταξικής πάλης. Αν πρόκειται να το καταλάβουμε αυτό, πρέπει να επιστρέψουμε στον Λένιν και να τον αντιπαραθέσουμε στον Στάλιν. Ήδη το 1916 στη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, απευθυνόμενος στους σεχταριστές, ο Λένιν επιβεβαίωσε ότι υπάρχουν άνθρωποι που πιστεύουν στο σχηματισμό δύο μεγάλων αντιτιθέμενων στρατοπέδων. Κάποιος φωνάζει: «Είμαστε για το σοσιαλισμό!» Οι άλλοι: «Είμαστε για τον ιμπεριαλισμό!» Όποιος φαντάζεται τα πράγματα με αυτό τον τρόπο, έλεγε ο Λένιν, δεν θα καταλάβει ποτέ την επανάσταση. Τα πράγματα είναι πολύ πιο περίπλοκα, οι τάξεις διαπλέκονται, τα μέτωπα αλλάζουν.

13 Γουίλιαμ Στάιρον (1925-2006): Αμερικανός μυθιστοριογράφος και δοκιμιογράφος.

14 Τρίτη δυνατότητα (λατινικά στο κείμενο).



*Α. Α.: Είπατε πριν από λίγο: είμαι γέρος, και αν κοιτάζω πίσω, λέω: ζήσαμε σε μια πολύ ενδιαφέρουσα περίοδο. Ήταν σαν να περπατούσαμε σε ένα τούνελ, του οποίου γνωρίζαμε την κατεύθυνση, αλλά ήταν χωρίς φως. Φτάσαμε επιτέλους σε ένα σημείο όπου μπορούμε ήδη να δούμε το φως στην άλλη άκρη της σήραγγας...*

Γκ. Α.: Λοιπόν ναι, ένα τούνελ... Λοιπόν, όταν στα τέλη της δεκαετίας του 1920 έγινε σαφές ότι ο σοσιαλισμός προς το παρόν θα περιοριζόταν στην ΕΣΣΔ, προέκυψε μια ολόκληρη σειρά προβλημάτων. Την επόμενη περίοδο, συνέβη κάτι εξαιρετικά θετικό: η σωτηρία του σοσιαλισμού απέναντι στην επίθεση του φασισμού.

Η κατάρρευση της ΕΣΣΔ στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο θα σήμαινε 200 χρόνια αναβολή των προοπτικών του σοσιαλισμού. Πράγματι, έπρεπε να πληρώσουμε ένα πολύ υψηλό τίμημα γι' αυτό, δηλαδή την απογοήτευση πολλών όσον αφορά το σοσιαλισμό και το μαρξισμό. Το 20ό και το 22ο συνέδριο του Κομμουνιστικού Κόμματος της ΕΣΣΔ προσέφεραν τη δυνατότητα αποκατάστασης.

Κατ' αρχήν, δύο κύρια καθήκοντα βρίσκονται μπροστά μας. Πρώτο: πρέπει να δείξουμε στον κόσμο τι διαφοροποιεί το μαρξισμό από το σταλινισμό. Τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή βρίσκουμε κομμουνιστές θεωρητικούς που δεν θέλουν να σπάσουν με το σταλινισμό. Από την άλλη, η ακροδεξιά πτέρυγα της Δύσης προσπαθεί να αποδείξει ότι ο Στάλιν δεν έκανε τίποτα παρά να συνεχίσει κατάλληλα τη θεωρία του Λένιν. Είναι καθήκον μας να δείξουμε τη συνέχεια μεταξύ Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν, να αποδείξουμε ότι και οι τρεις χρησιμοποιούσαν τις ίδιες μεθόδους, ενώ ο Στάλιν, σε πολλά σημεία της μεθόδου και της εφαρμογής του, έσπασε με το μαρξισμό (για παράδειγμα, στο ζήτημα των συνδικάτων, πήρε την ίδια θέση με τον Τρότσκι), προχώρησε προς άλλη κατεύθυνση. Δεδομένου ότι στην πορεία της τελειοποίησης των αποτελεσμάτων του 20ού και του 22ου Συνεδρίου θα είμαστε σε θέση να αποσαφηνίσουμε αυτά τα ζητήματα, θα το αποκαλούσα, αν θέλετε, «ένα φως στην άλλη άκρη του τούνελ».

Δεύτερο: ο σταλινικός παραμορφωμένος μαρξισμός δεν μπορεί να δώσει καμία απάντηση στα σημερινά ζητήματα που τίθενται κυρίως από τη νεολαία, ενώ ο ειλικρινής μαρξισμός μπορεί να επεξεργαστεί αυτές τις απαντήσεις. Και πρέπει να αναπτύξουμε τη μαρξιστική μέθοδο στην έρευνα των θεμάτων της στιγμής. Μπορούμε να προκαλέσουμε απήχηση μόνο αν, ως μαρξιστές, γνωρίζουμε καλύτερα από άλλους να θέτουμε ερωτήματα και να δίνουμε απαντήσεις. Για τη νεολαία φαίνεται πρώτ' απ' όλα απαραίτητη η ανανέωση του μαρξισμού, γιατί τα νέα προβλήματα τους αναγκάζουν να επιστρέψουν στην αληθινή μαρξιστική μέθοδο, ενώ τα αποτελέσματα της νέας τεχνικής και της νέας επιστημονικής έρευνας πρέπει να εξεταστούν και να χρησιμοποιηθούν. Ο Μαρξ και ο Ένγκελς πάντα ενσωμάτωναν τα νέα επιτεύγματα της επιστήμης στο μαρξισμό. Αυτή η μέθοδος έπαψε μετά το θάνατο του Λένιν. Πρέπει να ανανεώσουμε αυτή τη μαρξιστική μέθοδο, έτσι ώστε ο μαρξισμός να παραμείνει πραγματικά ζωντανός. Τι έκαναν για παράδειγμα ο Μαρξ και ο Ένγκελς με τον Δαρβίνο; Προφανώς, σήμερα κανείς δεν είναι έτοιμος να επαναλάβει όσα είπε ο Δαρβίνος κατά γράμμα. Αυτό όμως αφορά την ουσία των πραγμάτων

και υπό αυτή την έννοια η αφομοίωση του Δαρβίνου από τον Μαρξ είναι κάτι που δεν είναι παροδικό από μεθοδολογική άποψη. Ομοίως, σήμερα πρέπει να αφομοιώσουμε όλα τα σύγχρονα, όλα τα προοδευτικά στοιχεία της επιστήμης, τα οποία έχουν αναδυθεί στη Δύση από το θάνατο του Λένιν. Μόνο όταν τα έχουμε επεξεργαστεί όλα αυτά με βάση μια ευθεία μαρξιστική μέθοδο, θα είμαστε σε θέση να ασκήσουμε την επιρροή μας στη νεολαία και σε εκείνους τους δυτικούς διανοούμενους για τους οποίους μίλησα νωρίτερα. Θα καταλάβουν τότε ότι βρίσκονται στο δρόμο μιας πραγματικής αναζήτησης για τις απαντήσεις στα ερωτήματά τους (σχετικά με αυτό θα ήθελα να αναφέρω για άλλη μια φορά τον Ράιτ Μιλς). Κατά τη γνώμη μου, τίποτα δεν επιτυγχάνεται σε αυτό τον τομέα με ψηφίσματα. Έχουμε πολλή δουλειά μπροστά μας για να ξεπεράσουμε ολόκληρη την εποχή του Στάλιν. Όπως μπορείτε να δείτε, λοιπόν, αυτά τα δύο καθήκοντα δεν είναι παρά ένα καθήκον.

Πρέπει λοιπόν να προσφέρουμε στους νέους την ευκαιρία να πραγματοποιήσουν οι ίδιοι την έρευνα. Σήμερα υπάρχουν πολλοί άνθρωποι που προσπαθούν σκληρά να πάρουν το μονοπάτι για το οποίο μιλούσα πριν από λίγο. Όλα αυτά τα ρεύματα και οι ροές θα συγχωνευτούν μια μέρα σε ένα υπέροχο ποτάμι. Εκείνοι που, εκπαιδευμένοι από τον Στάλιν, διαμαρτύρονται για όλα αυτά γνωρίζουν πολύ καλά γιατί. Ο αγώνας που διεξάγεται σήμερα είναι ένας αγώνας για να αποφασιστεί αν πρέπει να διατηρηθούν οι σταλινικές μέθοδοι και συνήθειες ή αν πρέπει να επιτευχθεί η αναγέννηση του μαρξισμού, όχι μόνο θεωρητική αλλά και πρακτική. Αυτά τα δύο πράγματα συνδέονται στενά μεταξύ τους.

*Α. Λ.: Ας επιστρέψουμε ξανά, παρακαλώ, στα προβλήματα της λογοτεχνίας και της τέχνης. Τι σημασία έχει αυτό που είπατε για τη σκέψη και την επιστήμη, για τη λογοτεχνία και την τέχνη;*

Γκ. Λ.: Έχω την εντύπωση ότι σήμερα στις χώρες μας η «απολιτική» τέχνη μπορεί να αναπτυχθεί με επαρκή ηρεμία (δεν υπήρχε υπό τον Στάλιν, ή τουλάχιστον δεν εμφανίστηκε). Αλλά δεν υπάρχει απολιτική λογοτεχνία και τέχνη. Ο καλλιτέχνης δεν μπορεί ποτέ να αποφύγει να πάρει θέση. Ο Βελάσκεθ και ο Γκόγια ήταν ζωγράφοι της αυλής, αλλά κοιτάζτε πώς, μέσα από τα πορτρέτα τους, εξέφρασαν όλη τους την περιφρόνηση για την αυλή της εποχής. Υπάρχουν, ωστόσο, ορισμένες θέσεις χειραγωγημένες με έναν πραγματικά πρωτότυπο τρόπο. Σε πολλές σοσιαλιστικές χώρες έχουμε μια μεγάλη κοινωνικο-επιστημονική φιλολογία, τα βασικά χαρακτηριστικά της οποίας είναι καθαρά θετικιστικά. Αλλά αν το βιβλίο περιέχει έναν έξυπνο πρόλογο που περιέχει ορισμένα παραθέματα που επιθυμούν ορισμένες αρχές της στιγμής, τότε δεν αντιμετωπίζει δυσκολίες στον Τύπο και στην κριτική. Όσοι ικανοποιούν ορισμένες εξωτερικές απαιτήσεις μπορούν να γράφουν ήρεμα, όπως έγραφαν πριν από σαράντα χρόνια. Από την άλλη πλευρά, όσοι προσπαθούν να απελευθερώσουν τα προβλήματα της στιγμής από τις θέσεις της στιγμής, συχνά συγκρούονται με μεγάλες δυσκολίες, ακόμα και αν σκέφτονται μαρξιστικά ή ακριβώς γι' αυτό το λόγο. Κατά τη γνώμη μου, στην τρέχουσα κατάσταση, προκειμένου να ξεπεραστούν οι σταλινικές μέθοδοι στο σημερινό σοσιαλισμό, είναι απαραί-

τητο ο μη παραμορφωμένος μαρξισμός να απολαμβάνει πλήρη ελευθερία έκφρασης.

*Α. Α.: Και η ελευθερία της λογοτεχνίας, της τέχνης;*

Γκ. Λ.: Σε μια συγκεκριμένη περίοδο μεταξύ 1946 και 1947 μίλησα σε ένα συνέδριο στη Βουδαπέστη με θέμα «Ελεύθερη ή κατευθυνόμενη τέχνη;»<sup>15</sup>. Ακόμα και τότε, είπα ότι η τέχνη είναι ένα κοινωνικό φαινόμενο και γι' αυτό το λόγο δεν μπορεί να υπάρξει απολύτως ελεύθερη τέχνη. Κάθε κοινωνία θέτει ορισμένα όρια στην ελευθερία της, είτε μέσω παραδόσεων είτε μέσω διατάξεων. Αλλά πρώτα απ' όλα μέσω αυτού που μου αρέσει να αποκαλώ κοινωνική τάξη λειτουργεί η κοινωνία στην τέχνη: μέσα από εκείνα τα προβλήματα, εκείνα τα αιτήματα για θέσεις κ.λπ., που η ίδια η κοινωνία (και μέσα σε αυτήν οι τάξεις) θέτουν στην τέχνη. Σε ποιο βαθμό αυτά υποστηρίζουν ή επιδρούν ανασχετικά στην τέχνη είναι ένα πρόβλημα που φυσικά δεν μπορώ να αντιμετωπίσω εδώ. Σε κάθε περίπτωση περιορίζουν συγκεκριμένα την αφηρημένη - μεταφυσική ελευθερία. Ο ισχυρισμός ότι η τέχνη κάτω από τον καπιταλισμό δεν ήταν ποτέ ελεύθερη είναι ψέμα (με αυτή την έννοια έχουμε πολλές αποδείξεις, από τον Μπαλζάκ ως τον Καρλ Κράους<sup>16</sup>).

Αν κάποιος επιμένει να δηλώνει ότι, ως καλλιτέχνης, απολάμβανε πλήρη ελευθερία σε μια αστική κοινωνία, αυτό σημαίνει ότι ήταν σε θέση να προσαρμοστεί τόσο καλά ώστε να είχε την ψευδαίσθηση της πλήρους ελευθερίας. Ακόμα και στο σοσιαλισμό, η τέχνη θα είναι πάντα περιορισμένη. Κάθε σοσιαλιστικό κράτος θα πρέπει πιθανώς να απαγορεύει πάντα την αντεπαναστατική προπαγάνδα στην επικράτειά του. Όμως, στον τομέα της καλλιτεχνικής δημιουργίας που δεν αρνείται επιθετικά το σοσιαλισμό και στο πλαίσιο των κανονικών συνθηκών ύπαρξης, κατά τη γνώμη μου, οι καλλιτέχνες πρέπει να κάνουν και να δημιουργούν αυτό που θέλουν, και η καλλιτεχνική ή ιδεολογική κριτική πρέπει να ακολουθεί μόνο εκ των υστέρων.

Η άμεση τέχνη, όπως τη γνωρίζουμε στην εποχή του Στάλιν, μπορεί να οδηγήσει μόνο στον αγροτικό νατουραλισμό ή στο λεγόμενο επαναστατικό ρομαντισμό, δηλαδή στη δημιουργία στιγμιαίων προοπτικών και ψευδαισθήσεων αντί της πραγματικότητας. Στην πραγματικότητα, σε μια σταθεροποιημένη κατάσταση, η τέχνη έχει πάντα περισσότερο χώρο από ό,τι σε μια κατάσταση εμφυλίου πολέμου όταν διακυβεύονται πολύ περισσότερα και κανείς δεν έχει το χρόνο να ασχοληθεί με ορισμένα πράγματα, όπως ο χώρος για την τέχνη και τη λογοτεχνία κοκ. Με αυτή την έννοια, η εποχή του Στάλιν διακρίθηκε από το γεγονός ότι σε μια κανονική κατάσταση κυβερνούσε τον εαυτό της με τη συνήθη μέθοδο για μια κατάσταση εμφυλίου πολέμου. Ένα ιδεολογικά ώριμο κόμμα μπορεί προφανώς να ασκήσει την επιρροή του στην τέχνη και τους καλλιτέχνες, αλλά μόνο σε έναν ορισμένο, πολύ περιορισμένο βαθμό. Πρώτα απ' όλα επειδή ένα κόμμα με σωστή ιδεολογική κατεύθυνση είναι σε θέση να ευαισθητοποιεί τους καλλιτέχνες για τα κοινωνικά καθήκοντα της στιγμής

<sup>15</sup> Βλέπε στη συλλογή, Γκ. Λούκατς, *Μαρξισμός ή Σταλινισμός*, εκδ. Γράμματα, Αθήνα 1978, σελ. 96-117.

<sup>16</sup> Καρλ Κράους (1874-1936): ριζοσπαστικός Αυστριακός συγγραφέας, σατιρικός, ποιητής και δραματουργός.

και με αυτή την έννοια να διευκολύνει τον προσανατολισμό τους προς τη ζωή και την καλλιτεχνική αντανάκλασή της.

Αυτό δεν σημαίνει καθόλου συνταγογράφηση, αλλά προσπάθεια πειθούς. Ας πάρουμε το παράδειγμα της επιρροής του Λένιν στον Γκόρκι, που υπήρχε αναμφίβολα, αλλά ας σκεφτούμε επίσης τα όρια αυτής της επιρροής, των επιστολών του Λένιν προς τον Γκόρκι: «Αγαπητέ φίλε, δεν είμαι της γνώμης σας...». Πραγματικά, είμαι αντίθετος σε κάθε αντίληψη της κομματικής πολιτικής που περιορίζεται στο γεγονός ότι η τέχνη πρέπει να ασχολείται με την κατάδειξη των τελευταίων ψηφισμάτων.

Σε αντίθεση με την επιστημονική έρευνα, όπου κατά τον προσδιορισμό των γεγονότων (αλλά όχι στην ερμηνεία τους) δεν μπορεί να υπάρξει θέση εκτίμησης, για εμένα, στην τέχνη, από αισθητικής άποψης, η σημασία αυτής της θέσης εκτίμησης είναι θεμελιώδης. Από καιρό σε καιρό, το κάθε ερωτικό ποίημα γράφεται είτε υπέρ μιας γυναίκας είτε εναντίον της: επομένως είναι ποίηση με θέση. Και ακριβώς κάθε καλλιτέχνης –από τον Όμηρο ως τον Μπέκετ– παίρνει θέση σε θέματα ιδιωτικής φύσης, καθώς και θέση σε θέματα κοινωνικής φύσης, ανεξάρτητα από το βαθμό στον οποίο τα γνωρίζει. Πρέπει να επιδιώξουμε να εμφανιστεί η σοσιαλιστική στάση όσο το δυνατό σαφέστερα στην τέχνη μας. Αλλά δεν μπορούμε να το επιτύχουμε αυτό με ψηφίσματα, αλλά μέσω του γενικού ιδεολογικού επιπέδου που υπάρχει στη χώρα.

*Α. Α.: Και τώρα πραγματικά η τελευταία ερώτηση: μιλήσατε για την τεράστια σημασία που θα αναλάβει ολόκληρο το πεδίο του πολιτισμού στο μέλλον. Γιατί;*

Ναι, μου φαίνεται ότι στο μέλλον η κοινωνική σημασία του ελεύθερου χρόνου θα πρέπει να αυξάνεται συνεχώς με τις αυξανόμενες μειώσεις των ωρών εργασίας. Παρόλο που στην περίοδο του Στάλιν είχε παραμεληθεί για δεκαετίες η αυτόνομη οικονομική έρευνα της συγκεκριμένης, νομοειδούς δυναμικής του σύγχρονου καπιταλισμού, η οποία δεν έχει επαρκώς επεξεργαστεί, παρότι οι ορθόδοξοι οπαδοί της διδασκαλίας του Στάλιν εξακολουθούν να υπάρχουν, αντικαθιστώντας τη σωστή κατανόηση των γεγονότων με αποσπάσματα σχετικά με την «απόλυτη εξαθλίωση», δεν είναι πλέον δυνατό να αμφισβητούμε τα γεγονότα που αποδεικνύουν την αυξανόμενη μείωση των ωρών εργασίας.

Είναι γνωστό ότι ο Μαρξ έβλεπε ακριβώς στον ελεύθερο χρόνο τα θεμέλια του βασιλείου της ελευθερίας, της ανάπτυξης των ικανοτήτων του ανθρώπου που είναι η ίδια ο απόλυτος στόχος. Έτσι, ανεξάρτητα από τη θέληση και τις αποφάσεις των ατόμων, η σφαίρα του ελεύθερου χρόνου διαμορφώνεται, ο όγκος του οποίου αυξάνεται ασταμάτητα, και αυτή η ανάπτυξη αποτελεί ένα συνεχώς αυξανόμενο πεδίο δραστηριότητας για τον πολιτισμό, αυξάνοντας το κοινωνικό του βάρος.

\* Η συνέντευξη αυτή του Λούκατς δόθηκε το 1963 και δημοσιεύθηκε στο τσεχοσλοβακικό περιοδικό *Literární noviny* το 1964.

## Διάλογος στη στροφή της εποχής

Συνέντευξη στον Μπέλα Χέγκκι\*

Ήταν ο Γκέοργκ Λούκατς που ξεκίνησε την ιδέα του διαλόγου. Σε μια διάλεξη που έδωσε το καλοκαίρι του 1956, επέστησε την προσοχή στο γεγονός ότι «κάποιοι εξέχοντες θεολόγοι δεν επιθυμούν να αγνοήσουν το μαρξισμό ως παραλλαγή του χυδαίου υλισμού για καιρό, αλλά αισθάνονται την ανάγκη για μια σοβαρή συζήτηση επικεντρωμένη στα προβλήματά του. Η “συμφιλιωτική στάση” του καθολικισμού προσφέρει μια ευκαιρία να έρθουμε σε επαφή, να ξεκινήσουμε έναν διάλογο ή μια διαμάχη που φαινόταν αδιανόητη πριν από πέντε ή δέκα χρόνια».

Ο Λούκατς όχι μόνο εργάστηκε για το διάλογο, αλλά και ο ίδιος συμμετείχε ενεργά σε αυτόν. Ήταν ανοιχτός σε συζήτηση για όλες τις πλευρές. Αν και δεν κουράστηκε ποτέ να υποστηρίζει τις θέσεις του, πάντα σεβόταν τις απόψεις των άλλων μερών, ειδικά όταν αυτές οι πεποιθήσεις βασίζονταν σε μια ζωντανή πίστη και ένα διανοητικό προσανατολισμό και δεν περιείχαν μια κατάφωρη αντίφαση μεταξύ πίστης και δράσης.

Σήμερα, στα 85, είναι ο πιο διάσημος άνθρωπος στην Ουγγαρία. Για τον καθένα –μαρξιστή και μη μαρξιστή, πιστό ή μη πιστό– είναι συναρπαστικό να ακούει τις απόψεις του.

Στην αρχή της συνομιλίας μας μου θυμίζει: «Δεν δίνω συνεντεύξεις, αλλά μπορείτε να κρατήσετε σημειώσεις».

Αργότερα μαλακώνει τη στάση του: «Δεν με πειράζει αν δημοσιεύσετε τα πάντα, αρκεί να μην έχουν τη μορφή συνέντευξης. Τον περασμένο μήνα, πολλοί δημοσιογράφοι ήρθαν να με δουν ώστε είχα αρκετούς από αυτούς. Σε τελική ανάλυση, δεν είμαι σταρ του κινηματογράφου, ούτε είμαι ο Νίξον που έχει στερεότυπες απαντήσεις για όλες τις ερωτήσεις, δηλαδή ένα “αυτόματο”. Είμαι συγγραφέας, λύστε αυτό το πρόβλημα...»

### Ο φιλόσοφος και ο πολιτικός

Είναι σπάνιο για ένα πρόσωπο να είναι ταυτόχρονα θεωρητικός και πολιτικός. Σύμφωνα με την άποψη του Μαρξ, η ιδεολογία είναι απαραίτητη, πρώτο, για να συνειδητοποιηθούν οι κοινωνικές συγκρούσεις και, δεύτερο, για να υπηρετεί στον αγώνα για τη λύση τους. Με μικρές επιφυλάξεις, το ίδιο ισχύει και για την πολιτική. Ωστόσο, οι κοινωνικές συγκρούσεις προκύπτουν σε διαφορετικά επίπεδα και φτάνουν σε διαφορετικές αναλογίες. Κατά συνέπεια, δεν είναι απλό ο Λένιν, ο πολιτικός, να

αναθέτει στον εαυτό του το καθήκον της επίλυσης συγκεκριμένων αντιφάσεων. Για να το επιτύχει, προσπαθούσε να επιλέγει (από την αλυσίδα των γεγονότων) τον κρίσιμο κρίκο, πιάνοντας τον οποίο θα ήταν ο κύριος ολόκληρης της αλυσίδας.

Από την άλλη πλευρά, το έργο ενός στοχαστή ή ενός φιλόσοφου δεν είναι να ασχολείται με προβλήματα που σχετίζονται κανονικά με τη σφαίρα της πολιτικής, αλλά με την επίλυση των μεγάλων θεωρητικών προβλημάτων μιας εποχής. Αναμφίβολα, προσφέρει έτσι μια μεγάλη υπηρεσία στους πολιτικούς, χωρίς να τους καθιστά δυνατό απαραίτητα να αξιοποιήσουν αμέσως αυτές τις επεξεργασίες σε ιδέες που ισχύουν για την τακτική τους. Οι μεγάλοι θεωρητικοί του μαρξισμού έδιναν προτεραιότητα στην επιστήμη και τη θεωρία: η τακτική και η στρατηγική ήταν το αποτέλεσμα της μαρξιστικής ανάλυσης. Ο Στάλιν δεν ήταν ικανός να εκπληρώσει αυτό το διπλό ρόλο του μαρξιστή θεωρητικού και του ηγέτη της εργατικής τάξης. Ο σταλινισμός κατέστρεψε τη μαρξιστική θεωρία: σφυρηλάτησε τακτική και στρατηγική σύμφωνα με την τρέχουσα πολιτική κατάσταση, κάνοντας έτσι το χειρότερο πράγμα που μπορεί να γίνει φορώντας θεωρητικά άμφια.

Δεν είμαι πολιτικός και είμαι επίσης σίγουρος ότι δεν είμαι ένας νέος Μαρξ: Ο Μαρξ διαβάζει την πραγματικότητα, εγώ διαβάζω τον Μαρξ. Ας μην συγχέουμε τα επίπεδα... Ίσως το εργατικό κίνημα να δώσει γένεση σε έναν νέο Μαρξ, αλλά ούτε ο Ένγκελς ούτε ο Λένιν μπορούν να συγκριθούν με τον Μαρξ αναφορικά με τον πλούτο της σκέψης του. Αλλά τολμά να πω ότι κατάλαβα τον Μαρξ με πληρότητα. Ο ρόλος μου μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: να χαρτογραφήσω την κατεύθυνση της θεωρητικής εργασίας για όσους ακολουθήσουν μετά από μένα. Αν πετύχω να ανακαλύψω τη σωστή μέθοδο, τότε μπορώ να πω ότι έζησα καλά, ότι άξιζε να ζήσω. Το αν είχα δίκιο ή όχι θα είναι γνωστό μόνο είκοσι χρόνια μετά το θάνατό μου. Δεν υπάρχουν στοχαστές που να έχουν κρίνει σωστά όλα τα ζητήματα και τις καταστάσεις. Ο Μαρξ είναι ο μόνος που είχε δίκιο σε πολλές περιπτώσεις...

Η πνευματική εξέλιξη του Μαρξ είναι αδιάκοπη. Δεν μπορώ να κάνω την ίδια δήλωση για τη δική μου. Πρέπει να παραδεχτώ, χωρίς να προσπαθήσω να εξωραίσω την ιστορία, ότι έφτασα στο μαρξισμό σχετικά αργά, στην ηλικία των 35 ετών, αν και για πρώτη φορά ενδιαφέρθηκα για τον Μαρξ στα χρόνια μου στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση.

Τα ιδανικά μου επηρέασαν βαθιά τη ζωή μου. Έχει σημασία, ειδικά σε μια συγκεκριμένη ηλικία, ποιους επιλέγουμε ως μοντέλα. Η αποφασιστική επιρροή που άσκησε ο Όντι<sup>1</sup> στη ζωή μου κορυφώθηκε στον αδιάκοπο αγώνα ενάντια στην κατάσταση των πραγμάτων στην Ουγγαρία και, μέσω αυτού, ενάντια σε όλα όσα επικρατούσαν εκείνη την εποχή. Είχα ζήσει μια τέτοια αντίληψη της ζωής για πολύ καιρό στη νιότη μου, χωρίς να μπορώ να αρθρώσω τα συναισθήματά μου. Για πολύ καιρό, παρά τις πολλές εκ νέου αναγνώσεις, δεν μπόρεσα να εκτιμήσω το βαθμό στον οποίο αυτό είναι σαφές στον Μαρξ, οπότε δεν μπορούσα να χρησιμοποιήσω την κριτική του για

<sup>1</sup> Έντρε Όντι (1877-1919): Ούγγρος ποιητής και δημοσιογράφος, από πολλούς θεωρούμενος ο κορυφαίος της Ουγγαρίας, διερεύνησε στην ποίησή του βασικά ζητήματα της εποχής από προοδευτική σκοπιά.

το καντιανό και το χεγκελιανό φιλοσοφικό σύστημα. Αυτό που δεν κατάλαβα στον Μαρξ έγινε προφανές σε μένα στη στάση του Όντι, του ποιητή.

Από την πρώτη συνάντηση με τον Όντι, δεν μπορούσα να απελευθερωθώ από την ανησυχία του· με κατέτρεχε και έμενε στην επιφάνεια όλης μου τη σκέψης, αν και για πολύ καιρό δεν μπόρεσα να το ανυψώσω αυτό στο επίπεδο της συνείδησης με τρόπο που να ταιριάζει στη σημασία του. Διαχωριζόμουν από τον 20ό αιώνα και τη Δύση λόγω της αποστροφής μου στον Δυτικό πολιτισμό. Ήμουν πεπεισμένος ότι η μετάφραση Δυτικών συγγραφέων στα ουγγρικά δεν θα βοηθούσε την Ουγγαρία. Όταν ήμουν, για πρώτη φορά, πρόθυμος να παραδεχτώ στην κοσμοθεώρησή μου ότι η εσωτερική μεταμόρφωση του ανθρώπου είναι ο κύριος παράγοντας για την πραγματοποίηση μιας κοινωνικής μεταρρύθμισης, ενσωμάτωσα τους μεγάλους Ρώσους επαναστάτες συγγραφείς Ντοστογιέφσκι και Τολστόι σε αυτή την κοσμοθεώρηση. Αυτό συνέπεσε με την πεποίθησή μου ότι από μεθοδολογική άποψη, η ηθική στηρίζεται στη φιλοσοφία της ιστορίας. Η ιδέα έγινε η ιδεολογική βάση της συμμετοχής μου στον κόσμο και προέκυψε από την εμπειρία μου του Όντι. Δεν αμφισβητώ ότι, εκείνη την εποχή, η θρησκευτική ιδεολογία είχε εξίσου ισχυρή επιρροή για μένα, ειδικά το μεσαιωνικό μεταρρυθμιστικό κίνημα.

Το γεγονός ότι έμαθα για τον Ζορζ Σορέλ και τους συνδικαλιστές μέσω του Έρβιν Σάμπο<sup>2</sup> βοήθησε στη διαμόρφωση της επιρροής Χέγκελ-Όντι-Ντοστογιέφσκι σε μια κοσμοθεώρηση που ένιωθα, τότε, να είναι επαναστατική. Αυτή η επαναστατική αντίληψη χωρίς επανάσταση έγινε η ιδεολογική βάση της φιλίας μου με τον Μπέλα Μπαλάζ<sup>3</sup>, του οποίου το διαμέρισμα ήταν ο τόπος συνάντησης των φίλων που, στο τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ίδρυσαν την Ελεύθερη Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών. Τόσο στη Δύση όσο και στην πατρίδα, η σημασία αυτής της σχολής υπερεκτιμήθηκε, γιατί δεν μπορούσα να βρω εκεί απαντήσεις στα νέα ερωτήματα που είχαν προκύψει, δηλαδή «Πού πάμε; Ποια είναι η λύση;». Με τα μέλη της –Κάρολι Μανχάιμ, Αρνολντ Χάουζερ, Κάρολι Τολνάι<sup>4</sup>– τα πήγαινα καλά, παρά τις ιδεολογικές διαφορές. Η ρομαντική μου κριτική στον καπιταλισμό περιήλθε σε κρίση. Αν και στη γενική αντίληψή μου για τον κόσμο ήδη μετακινούμουν από τον Χέγκελ στον Μαρξ, αυτή η αλλαγή ήταν αντιληπτή μόνο στη δυσχερή συνύπαρξη του χεγκελιανού δόγματος, λαμβάνοντας υπόψη την προσπάθεια για έναν εσωτερικό μετασχηματισμό και επαναστατικό μαρξιστικό προσανατολισμό.

Πρέπει να επισημάνω ότι ο ιδεαλισμός μου δεν εκδηλώθηκε ποτέ με πιο παθιασμένη αδιαλλαξία από ό,τι κατά τη μεταβατική περίοδο, όταν προσπαθούσα συνειδητά να τον ξεπεράσω. Βήμα προς βήμα πλησίασα το σημείο όπου κατάφερα να

<sup>2</sup> Έρβιν Σάμπο (1877-1918): Ούγγρος κοινωνικός επιστήμονας και ακτιβιστής, αναρχοσυνδικαλιστής, ηγέτης του ουγγρικού αντιπολεμικού κινήματος στα χρόνια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου.

<sup>3</sup> Μπέλα Μπαλάζ (1884-1949): Εβραϊκής καταγωγής Ούγγρος συγγραφέας, κριτικός κινηματογράφου, αισθητικός και ποιητής.

<sup>4</sup> Κάρολι (Καρλ) Μανχάιμ (1893-1947): ηγετικός Γερμανός κοινωνιολόγος. Αρνολντ Χάουζερ (1892-1978): Ουγγρογερμανός ιστορικός της τέχνης και κοινωνιολόγος. Κάρολι Τολνάι (1899-1981): Ούγγρος ιστορικός της τέχνης.

ξεπεράσω το δυϊσμό του υλισμού και του ιδεαλισμού στη σκέψη μου και να προχωρήσω σε μια υλιστική-μαρξιστική κοσμοθεώρηση. Μόνο κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στη Μόσχα, που ακολούθησε τη μετανάστευσή μου στη Βιέννη το 1919, ήμουν σε θέση να επιλύσω τα ζητήματα της προηγούμενης θεώρησης.

### **Θεωρητικά προβλήματα**

Παρατηρούμε την αρχή μιας πραγματικής μαρξιστικής αναγέννησης. Όλο και περισσότεροι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι ο μαρξισμός παρέχει τη μόνη βιώσιμη λύση στην τρέχουσα παγκόσμια κρίση. Αν θέλουμε να εγγυηθούμε την αυθεντία του σε όλους τους τομείς, τότε πρέπει να προσπαθήσουμε να τον μετατρέψουμε με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορεί να γίνει σεβαστός από όλους. Η μέθοδος του μαρξισμού είναι η σωστή μέθοδος για την επίλυση των προβλημάτων του σοσιαλισμού και του καπιταλισμού χωρίς να καταφεύγουμε στη βία. Αλλά πάνω απ' όλα πρέπει να φτάσουμε σε μια δική μας κατανόηση για την ουσία του μαρξισμού και επίσης για τις μεγάλες αλλαγές που έχουν συμβεί από τον καιρό του Μαρξ. Η προϋπόθεση γι' αυτή την κατανόηση είναι η συνέχιση του έργου του Μαρξ σε κάθε πεδίο της μαρξιστικής θεωρίας, ξεκινώντας από το σημείο όπου ο Μαρξ την άφησε το 1883, και αναλύοντας προσεκτικά τα γεγονότα στην εποχή μας στο πνεύμα του Μαρξ. Κατά τα τελευταία ογδόντα χρόνια, έχουν πραγματοποιηθεί πολλές αλλαγές στους τομείς των φυσικών επιστημών, της τεχνολογίας, της παραγωγής, της οικονομίας και ακόμη και στη δομή του καπιταλισμού, οι οποίες δεν ήταν προβλέψιμες την εποχή του Μαρξ. Οι σύγχρονοι μαρξιστές δεν έχουν, για παράδειγμα, δώσει ακόμη μια ικανοποιητική επιστημονική εξήγηση για να εξηγήσουν την αλλαγή των κυκλικών κρίσεων του καπιταλισμού, αν και μεταλλαγές συμβαίνουν στον καπιταλισμό όπως αλλού. Υπάρχουν ακόμα άνθρωποι σήμερα που, ανοίγοντας την εφημερίδα, αναμένουν να διαβάσουν για την τελική κατάρρευση του καπιταλισμού στην Αμερική και την προσδοκία για την άνοδο του σοσιαλισμού.

Μια εξίσου λανθασμένη άποψη υποστηρίζει ότι η κατάσταση έχει αλλάξει τόσο πολύ που ο καπιταλισμός δεν θα μπορεί πλέον να ονομάζεται καπιταλισμός για πολύ. Σε γενικές γραμμές, οι μαρξικοί νόμοι ισχύουν για τον καπιταλισμό, αλλά απαιτούν προσαρμογές. Είναι επίσης ζωτικής σημασίας για το σοσιαλισμό να βλέπουμε τον κόσμο, συμπεριλαμβανομένου του καπιταλισμού με όλα τα χαρακτηριστικά του, από τη μαρξιστική άποψη. Αλλά πρέπει να είμαστε ενήμεροι ότι χωρίς την κατάλληλη ανάλυση της οικονομικής διαδικασίας, οποιαδήποτε αξιολόγηση είναι μόνο λαϊκή σοφία. Βλέπω στην τακτική, που είναι ένα είδος ομορτυνισμού, το εμπόδιο για την εκ νέου ανάληψη της θεωρητικής εργασίας. Αντί να αξιοποιούμε τη ευφυΐα στη βελτίωση και κριτική της πρακτικής, την υποβάλλουμε στις στιγμιαίες ανάγκες. Ο ομορτυνισμός μας εκδηλώνεται επίσης με άλλο τρόπο: ακόμη και τώρα, 120 χρόνια μετά το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* –και 50 χρόνια μετά την ίδρυση του πρώτου μαρξιστικού κράτους– δεν έχουμε δημοσιεύσει ακόμη τα πλήρη έργα του Μαρξ. Αρκετά χειρόγραφα γραμμένα από τον Μαρξ –μεταξύ των οποίων οι σημειώσεις



που ετοίμασε για το Κεφάλαιο— καλύπτονται με σκόνη σε απρόσιτα αρχεία. Αυτό δεν έχει καμία δικαιολογία.

Η σοσιαλιστική κοινωνία αντιμετωπίζει τώρα το καθήκον να καθιερώσει μια ποιοτικά νέα δημοκρατία, μέχρι σήμερα άγνωστη. Απορρίπτω την υιοθέτηση της αστικής δημοκρατίας στη σοσιαλιστική κοινωνία. Αυτό δεν θα λύσει προβλήματα. Δεν μπορώ να μιλήσω τώρα για το πώς θα είναι αυτή η δημοκρατία, αλλά σας υπενθυμίζω τις πρώτες μέρες της σοσιαλιστικής επανάστασης, των σοβιέτ των εργατών, των αγροτών και των στρατιωτών. Μιλώ για αυτό αφηρημένα. Θα επιχειρήσουμε μια θεωρητική επεξεργασία αυτής της δημοκρατίας, προσαρμόζοντάς τη στις ανάγκες της εποχής μας, έτσι ώστε αυτή η δημοκρατία να μπορεί να προκύψει σύμφωνα με τις ανάγκες της κοινωνίας μας. Πάντα έχω αντιταχθεί στη γραφειοκρατία και στη χειραγώγηση τόσο στην τέχνη όσο και στην πολιτική. Είμαι πεπεισμένος ότι η επίτευξη μιας «μικρής» δημοκρατίας λύνει τα προβλήματα της καθημερινής μας ζωής και, με τη σειρά της, οδηγεί στην κατάργηση της γραφειοκρατίας. Η μελέτη του μαρξισμού θα ανοίξει το δρόμο για την οργάνωση μιας τέτοιας δημοκρατίας.

Η ίδια πρακτική τονίζει τον επείγοντα χαρακτήρα της ανάπτυξης μιας μαρξιστικής ηθικής. Δεν είμαι πεπεισμένος ότι η οικονομική πρόοδος είναι παντοδύναμη, ότι η αφθονία των υλικών αγαθών και η συνεχής βελτίωση του βιοτικού επιπέδου θα λύσουν όλα τα προβλήματα και θα παράγουν αυτόματα τον κομμουνισμό. Οι άνθρωποι δημιουργούν τη δική τους ιστορία, αλλά όχι υπό τις συνθήκες που έχουν επιλέξει. Η ηθική με την έννοια μιας αυτόνομης επιστήμης, όπως συλλαμβάνεται από την αστική φιλοσοφία, δεν υπάρχει. Ο άνθρωπος προσαρμόζεται στο περιβάλλον του και το καθήκον της ηθικής είναι να διευκρινίσει την ιστορία, την ουσία και την αξιολόγηση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Κατά τη γνώμη μου, αυτό είναι ένα θεμελιώδες φιλοσοφικό καθήκον. Η ύπαρξη ή η μη ύπαρξη ορισμένων κατηγοριών είναι ένα πολύ σημαντικό ζήτημα. Η οικοδόμηση ενός κατηγοριακού συστήματος που είναι ικανό να παρέχει έναν απολογισμό για την πραγματικότητα αυτού που θεωρούμε πραγματικό είναι απαραίτητη για το μαρξισμό, αν πρόκειται να καταπολεμήσει επιτυχώς την παρέκκλιση που προκύπτει από τα δικά του υλιστικά χαρακτηριστικά και αν πρόκειται να εντείνει τις κριτικές του των υπαρξιστικών και νεοθετικιστικών θέσεων. Πρέπει να επεξεργαστούμε μια μαρξιστική οντολογία έτσι ώστε να περιέχει την ενότητα του ιστορικού και διαλεκτικού υλισμού. Αυτό το εγχείρημα πρέπει να διεξάγεται βάσει μιας έννοιας που είναι ιστορική (στη φύση)—χωρίς να πέφτει στο λάθος του σχετικισμού— και συστηματική, χωρίς να προδίδει την ιστορία. Μέχρι να ολοκληρωθεί αυτό το έργο, οι μαρξιστές δεν θα είναι εξοπλισμένοι για να πολεμήσουν, για παράδειγμα, τις ανορθολογικές τάσεις α λα Μαρκώζε ή τις νεοθετικιστικές τάσεις, και θα είναι ιδιαίτερα ανίκανοι να πολεμήσουν τις ψευδο-ορθολογικές αντιλήψεις του στρουκτουραλισμού.

**Αυτό που είναι ανθρώπινο**

Αποφεύγω αυτόν τον όρο γιατί ο καθένας εννοεί κάτι διαφορετικό από τον άλλο. Ο όρος «ανθρώπινος» έχει γίνει μια φρασεολογία της μόδας. Ο Μαρξ έθεσε την ουσία αυτού του όρου στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ*: κάθε άνθρωπος θα ζούσε μια ζωή κατάλληλη για το είδος, μια ζωή που επιτρέπει την πλήρη ανάπτυξη της ατομικότητας. Το αν η δραστηριότητα κάποιου τον κάνει ανθρώπινο ή απάνθρωπο εξαρτάται από τις ανάγκες που επιθυμεί να ικανοποιήσει. Η φιλοδοξία για ικανοποίηση μη πραγματικών αναγκών –ατομική ιδιοκτησία, διαφθορά– καθιστά κάποιον απάνθρωπο. Αντιθέτως, η ικανοποίηση των πραγματικών αναγκών μάς κάνει σταδιακά πιο ανθρώπινους. Η πιο βασική ανάγκη του ανθρώπου είναι να είναι άνθρωπος όσο το δυνατό περισσότερο και να αναπτύσσει τη δική του ανθρωπότητα και εκείνη των αγαπημένων του.

Αυτός είναι ο δρόμος για την ανάπτυξη των ανθρώπινων αναγκών και έτσι συνειδητοποιούμε το σύνολο της ουσίας μας. Στο παρελθόν, οι μεγάλοι μεταρρυθμιστές του πολιτισμού μας ήταν κυρίως ιδεαλιστές ιεραπόστολοι ή ιδεαλιστές ανθρωπιστές. Ας εξετάσουμε μόνο τους Σαβοναρόλα, Ρουσό, Ροβεσπιέρο και Τολστόι. Αυτοί οι μεταρρυθμιστές άρχιζαν να διαμορφώνουν την ανθρώπινη ζωή από τα «πάνω»: η ψυχή, η ηθική και ο μετασχηματισμός της εσωτερικής ζωής του ανθρώπου προορίζονταν ως εργαλεία που θα μεταμόρφωναν και, επομένως, θα ανανέωναν πλήρως τις εξωτερικές συνθήκες της ζωής της ανθρωπότητας.

Ο σοσιαλιστικός ανθρωπισμός αγκαλιάζει τη ζωή κάθε ευφυούς ανθρώπου και όχι μόνο μιας τάξης. Σκοπεύει να μεταμορφώσει τη ζωή μέσω της ελευθερίας που αποκτάται στη συνεχή δραστηριότητα. Σύμφωνα με τον Μαρξ, εξελισσόμαστε από το φυσικό ον στο ανθρώπινο πρόσωπο: από ένα σχετικά ανώτερο ζώο σε ανθρώπινο είδος, στην ανθρωπότητα μέσω του εσωτερικού και εξωτερικού μετασχηματισμού της κοινωνικής πραγματικότητας. Ορίζει το Βασίλειο της Ελευθερίας ως «την ανθρώπινη προσπάθεια που είναι αυτοσκοπός», το οποίο είναι αρκετά πλούσιο ώστε το άτομο και η κοινωνία να το αναγνωρίσουν ως αυτοσκοπό.

Αλλά η απαίτηση για να απελευθερωθεί ο κοινωνικός δρόμος για την πραγματοποίηση της ανθρώπινης δραστηριότητας ως αυτοσκοπό, είναι ότι η εργασία πρέπει να περάσει εντελώς υπό την κυριαρχία της ανθρωπότητας, έτσι ώστε η εργασία να μην είναι «απλά το μέσο για την επιβίωση», αλλά η πρωταρχική ανάγκη. Η ανθρωπότητα πρέπει να υπερβεί τον περιορισμό της δικής της αναπαραγωγής. Ο Μαρξ εξετάζει όλες τις συνέπειες της ιστορικής ανάπτυξης και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η πραγματική ιστορία μπορεί να ξεκινήσει μόνο με τον κομμουνισμό ως την υψηλότερη μορφή του σοσιαλισμού. Ο κομμουνισμός για τον Μαρξ δεν είναι ένα ουτοπικό όραμα για τη μελλοντική πραγματικότητα: αντιθέτως, είναι η αρχή του ξεδιπλώματος των πραγματικά ανθρώπινων δυνάμεων που δημιουργήθηκαν και βελτιώθηκαν περαιτέρω με παράδοξο τρόπο ως το πιο σημαντικό μέσο για την ανθρώπινη εξέλιξη.

Πιστεύω στην πρόοδο, ακόμα κι αν δεν συνεπάγεται πλήρη βελτίωση. Η άνιση φύση της προόδου δεν αποκλείει, παρά τις αρνητικές της πτυχές, τις θετικές πλευ-

ρές. Ο δρόμος για την κατανόηση της πραγματικότητας είναι πολύ μεγαλύτερος από ό,τι θέλετε να φανταστείτε· στην πραγματικότητα, δεν έχει τέλος. Μπορεί κανείς να φροντίσει τον εαυτό του, χρησιμοποιώντας τις δικές του ευκαιρίες· έχει ένα σκοπό. Μπορεί επίσης να χρησιμοποιήσει ατυχίες. Κάθε άνθρωπος κάνει τη δική του ιστορία.

### Σύγχρονη λογοτεχνία

Η λογοτεχνία σήμερα είναι υπερβολικά πρακτική. Θα μπορούσα επίσης να πω ότι κινείται σε επίπεδα μπεστ-σέλερ. Δεν βλέπω μεγαλοφυίες όπως ο Τόμας Μαν ή ο Γκαίτε. Οι δημοφιλείς συγγραφείς –Τζόις, Γκριν– είναι καλοί συγγραφείς αλλά απέχουν πολύ από το να είναι μεγάλοι. Από τη λογοτεχνία μας λείπει ακριβώς αυτό που την έκανε υπέροχη στις πρώτες μέρες, για παράδειγμα, η φιλολογία του Διαφωτισμού από τον Βολταίρο στον Ντιντερό και τον Ρουσό. Φυσικά, υπάρχουν εξαιρέσεις: μέρη των θεατρικών έργων του Χόχχουτ<sup>5</sup>, το έργο του *Η Αντιγόνη του Βερολίνου*, το *Μπιλιάρδο στις 9.30* του Μπελ<sup>6</sup> ή *Η Επίσκεψη της Γηραιάς Κυρίας* του Ντίρενματ<sup>7</sup>. Αλλά εδώ πρέπει επίσης να γίνει μια διάκριση. Δεν νομίζω ότι οποιαδήποτε άλλη δουλειά του Ντίρενματ είναι κοντά στο *Η Επίσκεψη της Γηραιάς Κυρίας*. Αν και η λογοτεχνία μας δεν βλέπει την αποστολή της με τον τρόπο που είχε οριστεί από τον Όμηρο και τις ελληνικές τραγωδίες, φαντάζεται ότι δημιουργεί κάτι νέο: σε αυτό απογοητεύει τον εαυτό της. Σκεφτείτε το σαν η λογοτεχνία να έχει αποποιηθεί τις πραγματικές της δυνατότητες, οι οποίες προφανώς δεν είναι άμεσες δυνατότητες. Θέλω να πω ότι δεν ήταν απαραίτητο για τους αναγνώστες του Ντιντερό να καταστρέψουν τη Βαστίλη· αλλά είμαι πεπεισμένος ότι χωρίς τον Ρουσό και τον Ντιντερό, η νέα ιδεολογία, η οποία οδήγησε στην καταστροφή της Βαστίλης, δεν θα είχε γεννηθεί. Ωστόσο, δεν είναι μόνο η λογοτεχνία που παραμελεί το ρόλο της ως μετασχηματιστή της κοινωνίας· η επιστήμη και η φιλοσοφία κάνουν το ίδιο.

Δεν θεωρώ αποφασιστική τη δέσμευση των συγγραφέων. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι θα ήθελα να την περιφρονήσω. Αλλά δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το γεγονός ότι υπήρχαν σπουδαίοι συγγραφείς όπως ο Λέσινγκ και ο Χάινε κ.λπ. που αρνήθηκαν να πάρουν πολιτική θέση ή να ανήκουν σε ένα κόμμα. Ταυτόχρονα, το ποίημα του Χάινε *Γερμανία* είναι μια πολύ πιο ριζοσπαστική καταδίκη της Γερμανίας από ό,τι οποιοσδήποτε πολιτικός της εποχής θα μπορούσε να είχε διατυπώσει. Κατά συνέπεια, είμαι πεπεισμένος ότι όσο πιο αληθινά η μεγάλη ποίηση και η μεγάλη λογοτεχνία αναπαριστούν τον άνθρωπο και όσο πιο διεισδυτική είναι η ανάλυσή τους των προβλημάτων που αφορούν τον άνθρωπο, τόσο πιο αποφασιστικός είναι ο ρόλος που διαδραματίζουν στην ιδεολογική προετοιμασία του μετασχηματισμού και της ανάπτυξης της κοινωνίας.

Η λογοτεχνία δεν μπορεί, επομένως, να εγκαταλείψει το ρόλο της στην προσφο-

5 Ρολφ Χόχχουτ (1931-2020): Γερμανός συγγραφέας και δραματουργός.

6 Χάινριχ Μπελ (1917-1985): αντιπολεμικός Γερμανός συγγραφέας, κριτικός της χειραγώγησης.

7 Φρίντριχ Ντίρενματ (1921-1990): προοδευτικός Ελβετός συγγραφέας και δραματουργός.

ρά προοπτικών στην ανθρωπότητα. Φυσικά, αυτό δεν είναι νέο. Αυτό το βρίσκουμε ήδη στην *Ιφιγένεια* και σε ορισμένο βαθμό στην *Ιλιάδα*, όταν ο Πρίαμος πηγαίνει στον Αχιλλέα για να ζητήσει το σώμα του Έκτορα, μια πράξη εντελώς αντίθετη με τους κανόνες της εποχής.

Τώρα, ο αγώνας ενάντια στην αποξένωση είναι, αντίθετα, ένας αγώνας για τη διατήρηση και ανάπτυξη των ανθρώπινων αξιών και αυτός ο αγώνας διεξάγεται κάτω από τις πιο ευνοϊκές οικονομικές και τις πιο ιδιαίτερα δυσμενείς κοινωνικές συνθήκες. Αυτό είναι το σημείο όπου η λογοτεχνία μπορεί να παράσχει στήριξη περισσότερο από ποτέ.

### **Η κρίση της θρησκείας – μαρξισμός και θρησκεία**

Ο θάνατος του κράτους είναι πολύ μακριά· το ίδιο και της θρησκείας. Τώρα, υπάρχουν εκατομμύρια πιστών και οι μαρξιστές δεν μπορούν να αγνοήσουν αυτό το γεγονός. Είναι αλήθεια ότι η θρησκεία, στην εποχή μας, υφίσταται μια άνευ προηγουμένου κρίση, επειδή η εφαρμογή των εντολών της στην καθημερινή ζωή έχει γίνει προβληματική. Κανείς δεν ξέρει πόσο βαθιά είναι αυτή η κρίση ή πόσο θα διαρκέσει. Αλλά ένα πράγμα είναι βέβαιο: δεν είναι ακόμη η απόλυτη ή τελική κρίση της θρησκείας. Είμαι ένας ριζικός άθεος και είμαι πεπεισμένος ότι η ιστορία θα επιβεβαιώσει τη γνώμη μου. Δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το γεγονός ότι η θρησκεία έχει μια βαθιά επιρροή σε έναν αριθμό μαρξιστών. Μερικοί, όπως ο Μπλοχ, ο Γκαροντί και ο Ερνστ Φίσερ, παίζουν ανοιχτά ένα ρόλο με τη θρησκεία και θα ήθελαν να συμβιβαστούν με αυτή. Αποδοκιμάζω μια τέτοια στάση επειδή κρύβει τη διάκριση μεταξύ των δύο αντιλήψεων της ζωής και εξαπατά τους ανθρώπους.

Ταυτόχρονα, μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι τα μεγάλα προβλήματα της εποχής μας είχαν έναν αντίκτυπο σε μεγάλο αριθμό πιστών· τα μεγάλα γεγονότα της παγκόσμιας ιστορίας έχουν αφήσει το στίγμα τους, γιατί η θρησκεία δεν είναι μεμονωμένο φαινόμενο, ούτε αφηρημένη ιδεολογία που σχεδιάστηκε από την έδρα του από έναν απομονωμένο καθηγητή: είναι μάλλον ένα συγκεκριμένο κοινωνικό φαινόμενο. Η θρησκεία βασίζεται σε εκατομμύρια πιστούς που συμμετέχουν στην κοινωνικο-ιστορική ζωή και που επηρεάζονται συνεχώς λίγο ως πολύ από τα σημαντικά ιστορικά γεγονότα. Τα κοσμοϊστορικά γεγονότα έχουν επίσης αντίκτυπο στις μάζες των Καθολικών. Αυτή η επιρροή είναι ορατή στη στάση εκείνων που προσπαθούν να ξεπεράσουν τις διαφορές ανάμεσα στα καθολικά δόγματα και τις συνθήκες ζωής των εργατών, των αγροτών και των διανοουμένων, και που προσπαθούν να επιλύσουν αυτό τον ανταγωνισμό με την επανερμηνεία της θρησκείας.

Σήμερα, λόγω της κρίσης της θρησκείας που πλήττει την πλειοψηφία των πιστών, έχουν γίνει πιο ευαίσθητοι στο μαρξισμό και δεν θα υποτιμούσα αυτή τη συνεργασία στον κοινωνικοπολιτικό τομέα. Αυτό που αμφιβάλω είναι αν ένας Τόμας Μίντσερ ή ένας Σαβοναρόλα μπορούν να υπάρξουν σήμερα. Στην εποχή του Λούθηρου, μετά τη Μεταρρύθμιση, η συνείδηση των μαζών καθορίστηκε από τη θρησκεία για τελευταία φορά. Το 16ο αιώνα, ο καθολικισμός πέρασε μια σοβαρή κρίση λόγω της Με-

ταρρύθμισης. Ο καθολικισμός, βασιζόμενος στη φεουδαρχική ιδεολογία, έμοιαζε να έχει χάσει τον αγώνα ενάντια στις προτεσταντικές εκκλησίες, που προέκυψαν από το έδαφος του πρώιμου καπιταλισμού. Η κοινωνική σημασία της Αντι-Μεταρρύθμισης ήταν ότι βοήθησε την Καθολική Εκκλησία να αποβάλει τη φεουδαρχία, αναζήτησε την υποστήριξή της με άλλα μέσα και, στη συνέχεια, καθιέρωσε μια στενή σχέση με τον πρώιμο καπιταλισμό και το σύγχρονο πολιτικό του σύστημα – τη μοναρχία. Ο καθολικισμός επέζησε από την κρίση του 16ου και 17ου αιώνα και κατάφερε να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για τη μελλοντική ανάπτυξή του.

Ας θυμηθούμε μόνο τα προτερήματα του Μπαρτ<sup>8</sup>, τα οποία, κατά τη γνώμη μου, είναι πολύ μεγάλα. Στη διάρκεια του καθεστώτος του Χίτλερ αντιτάχθηκε στο φασισμό και, ως αποτέλεσμα της αντίστασής του, οι πιστοί χριστιανοί απομακρύνθηκαν από εκείνους που υπηρετούσαν τον Χίτλερ. Αλλά δεν είμαι σίγουρος αν η πρωτοβουλία του Μπαρτ θα μπορούσε να ονομαστεί επαναστατικό κίνημα. Λόγω της θρησκευτικής πτυχής της ζωής και της χριστιανικής αξιολόγησής της που σταδιακά χάνουν έδαφος, δεν πιστεύω στην καθοριστική επιρροή του χριστιανισμού. Ωστόσο, αυτή η κρίση δεν με εμποδίζει να αναγνωρίσω την ανθρώπινη αξία ορισμένων ανθρώπων όπως η Σιμόν Βέλ. Η μοίρα της είναι χαρακτηριστική αυτού του τύπου των προσωπικοτήτων. Οι κοινωνικές συνθήκες δημιουργούν περιστασιακά προβλήματα που μπορούν να βρουν μια μεμονωμένη λύση οποτεδήποτε. Αν και ήταν σε επαφή με άλλα κοινωνικά κινήματα, η Σιμόν Βέλ ακολούθησε μια συγκεκριμένη πορεία. Αλλά η ίδια δεν μπορούσε να ονομαστεί «κίνημα» και ποτέ δεν θα γίνει ένα. Σε χώρες όπου ξεκινά ένα κίνημα, και αυτό περιορίζεται στο πεδίο της θεολογίας –για παράδειγμα, στη Γαλλία υπό την επιρροή του Τεγιάρ ντε Σαρντέν<sup>9</sup>– υπάρχει αντίκτυπος στην κοινωνική και πολιτική εξέλιξη μόνο στο βαθμό που αφαιρεί το εμπόδιο, το οποίο εμποδίζει τους πιστούς να μουν σε οποιοδήποτε προοδευτικό κίνημα. Από αυτή την άποψη, ο ρόλος [αυτών των θρησκευτικών ηγετών] είναι σίγουρα θετικός.

Πέρυσι μια μετάφραση ενός από τα άρθρα μου εμφανίστηκε στο *Világosság* (Διαφώτιση). Υπογράμμισε την αντίθεση μεταξύ μαρξισμού και θρησκείας σε κάθε ζήτημα. Υποστήριξα ότι όλες οι φιλοσοφικές προσπάθειες που επιδιώκουν να μεσολαβήσουν μεταξύ μαρξισμού και χριστιανισμού είναι θεωρητικά αβάσιμες. Ο μαρξισμός προχωρά στην εξάλειψη κάθε υπερβατικότητας. Η προσπάθεια του Τεγιάρ ντε Σαρντέν να συμφιλιώσει τις δύο κοσμοθεωρήσεις είναι μια αποτυχία. Δεν μπορώ να φανταστώ να φτάναμε στο σημείο όπου θα μπορούσαμε να βρούμε μια σύνθεση μεταξύ Θωμά Ακινάτη και Μαρξ. Δεν αμφισβητώ τα επιτεύγματα του Σαρντέν στην παλαιοντολογία· ωστόσο, διερευνώντας μια ανύπαρκτη φυσική και δείχνοντας μια εξέλιξη δυνάμεων που κορυφώθηκαν με τον Χριστό, εξαπατήθηκε πλήρως.

Αυτή η μέθοδος μου θυμίζει ένα εβραϊκό ανέκδοτο σχετικά με το σκόρδο και

8 Καρλ Μπαρτ (1886-1968): Ελβετός ριζοσπαστικός θεολόγος, αρνήθηκε να υπογράψει τον όρκο πίστης στον Χίτλερ το 1935.

9 Πιερ Τεγιάρ ντε Σαρντέν (1881-1955): Γάλλος ιδεαλιστής φιλόσοφος, καθολικός ιησούιτης ιερέας, παλαιοντολόγος και ανθρωπολόγος.

τη σοκολάτα που ήταν στη μόδα στη Βουδαπέστη τη δεκαετία του 1920. Από μόνα τους, η σοκολάτα και το σκόρδο είναι ευχάριστα. Μα μαζί; Ο Τεγιάρ είναι ένα τυπικό παράδειγμα σοκολάτας και σκόρδου. Ο σκεπτικισμός μου δεν είναι η έκφραση της αδιαφορίας μου προς την παρούσα εποχή. Συνεχίζουμε να παρατηρούμε μια ολόκληρη σειρά θρησκευτικών παραδόσεων που έχουν χάσει τη σημασία τους και για τους πιστούς και έτσι, τόσο οι πιστοί όσο και οι μη πιστοί, έχουν την ίδια στάση απέναντι σε αυτές τις παραδόσεις. Ωστόσο, δεν μπορούμε να υποτιμήσουμε την κοινωνική τους σημασία.

Είμαι απολύτως υπέρ του διαλόγου, ακόμη και σήμερα, αλλά χωρίς να υπερεκτιμώ τη σημασία του. Αν, αυτή τη στιγμή, ξεκινούσε μια συζήτηση με αριστερούς καθολικούς, χωρίς προηγούμενη σκέψη και προετοιμασία, δεν θα πετυχαίναμε κανένα αποτέλεσμα. Ο διάλογος μπορεί να είναι επιτυχής μόνο σε πρακτικό αλλά όχι σε θεωρητικό επίπεδο. Δεν γονατίζει κανείς μπροστά σε ένα είδωλο. Η Δύση τον χρησιμοποιεί ως υλικό προπαγάνδας. Ο διάλογος μπορεί περιστασιακά να είναι ένα μέσο για τα άτομα να καταλήξουν σε συμφωνία, αλλά δεν μπορεί να είναι συλλογικός σκοπός, όπως θα ήθελαν οι δυτικοί ιδεολόγοι. Είναι πολύ σημαντικό να συνεχιστεί ο διάλογος με τους χριστιανούς, αλλά, για να είναι χρήσιμος, πρέπει να κρατηθεί μακριά από τη δημαγωγία και πρέπει να είναι θεωρητικά θεμελιωμένος. Σε όλη την ιστορία, η σχέση της Εκκλησίας με την κοινωνία καταδεικνύει μια σειρά συμβιβασμών. Για αιώνες η Εκκλησία προσαρμόστηκε επίσης στη φεουδαρχία (Θωμάς Ακινάτης): αργότερα έζησε σε ειρήνη με τον καπιταλισμό. Σήμερα ένα *modus vivendi* είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την επιβίωση της Εκκλησίας – δηλαδή, η Εκκλησία πρέπει να συμφιλιωθεί με το σοσιαλισμό και να προσαρμοστεί στο νέο σύστημα.

Υπάρχουν πολλά σημάδια που δείχνουν προς αυτή την κατεύθυνση. Ο Ντούτσκε, ο Γερμανός ηγέτης των φοιτητών, λαμβάνει υποστήριξη από διάφορους θεολόγους. Το διαζύγιο δεν επιτρέπεται στην Ιταλία, αλλά ακόμη και ορισμένοι ηγέτες της Εκκλησίας το βλέπουν αυτό ως χωρίς νόημα τον 20ό αιώνα και είναι της γνώμης ότι η Εκκλησία πρέπει να παραδοθεί στο γεγονός ότι η διάλυση του γάμου πρέπει να γίνει αποδεκτή στη σύγχρονη κοινωνία. Όλα αυτά τα γεγονότα αντικατοπτρίζουν την προσαρμογή της Εκκλησίας στη σύγχρονη κοινωνία. Αν, με την πάροδο του χρόνου, η Εκκλησία υποστηρίζει τη μαρξιστική θέση σε ορισμένα θέματα, δεν καταλαβαίνω γιατί οι μαρξιστές δεν μπορούν να υποστηρίξουν τη μεταβαλλόμενη Εκκλησία. Στην πράξη, αυτό σημαίνει για μένα ότι θα ασχολούμαι ενεργά με ένα μεταρρυθμιστικό κίνημα: αν ήμουν Ολλανδός, θα πολεμούσα ενάντια στην αγαμία, αν ήμουν Ιταλός, θα τασσόμουν τώρα υπέρ ενός νόμου που διέπει τη θρησκεία κ.λπ., και θα το υποστήριζα παντού· δημιουργία ενός κοινού μέτωπου μεταξύ των μαρξιστών και της χριστιανικής αριστεράς.

Το σημείο εκκίνησης του διαλόγου –ή μια ιδεολογία για μια μεταβατική περίοδο– συνίσταται στην κατανόηση ότι υπάρχουν κοινοί στόχοι που όλοι επιδιώκουμε εξίσου και, γι' αυτό το λόγο, η συζήτηση των κοινωνικών προβλημάτων είναι προς

το συμφέρον όλων. Η μαρξιστική θέση πρέπει να είναι ξεκάθαρη και αντικειμενική. Η ανθρωπότητα κυμαίνεται μεταξύ δύο άκρων: αυτό σημαίνει είτε υποταγή στο σταλινισμό και με αυτό δογματισμό, είτε την ανεύθυνη αποδοχή της δυτικής κριτικής. Ο μαρξισμός δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο.

### Υστερόγραφο

*Μπ. Χ.: Η ζωή είναι η σκηνή της δραστηριότητας τόσο για το μαρξισμό όσο και για το χριστιανισμό. Ωστόσο, ο θάνατος φαίνεται να τερματίζει οριστικά αυτή την προσωρινή συνεργασία και ανθρώπινες μορφές αμοιβαίας βοήθειας. Ο υλισμός περιορίζει όλες τις δραστηριότητες εδώ στη γη και δεν ανοίγει καμία πόρτα στον άνθρωπο προς το άπειρο. Η θρησκεία, όταν υπόσχεται τη συνέχιση της γήινης ύπαρξης, τοποθετεί τον άνθρωπο πάνω από τον κόσμο και ζυπνά μέσα μας την ελπίδα μιας ύπαρξης πέρα από τον κόσμο.*

Γκ. Λ.: Ο θάνατος για μένα είναι ένα απλώς βιολογικό γεγονός, χαρακτηριστικό όλων των ζωντανών οργανισμών· όποιος γεννιέται, αντιμετωπίζει τη φθορά, έχει αρχή και τέλος στην ανταλλαγή δυνάμεων της φύσης. Αλλά στην περίπτωση του ανθρώπου, ακόμη και ο θάνατος σημαίνει κάτι περισσότερο [από τη φθορά].

Δεδομένου ότι είμαστε κοινωνικά όντα, θέλαμε επίσης να αποδώσουμε μια ειδική τάξη στο θάνατο, μια ειδική σημασία. Ακόμη και οι αρχαίοι προσπάθησαν να μετατρέψουν το θάνατο σε κοινωνικό γεγονός. Για παράδειγμα, οι Στωικοί πίστευαν ότι οποιοσδήποτε άνθρωπος έτυχε σε περιστάσεις ανάξιες της αξίας του ως άνθρωπου είχε το δικαίωμα να αυτοκτονήσει. Γι' αυτό ο θάνατος έχει αποκτήσει κοινωνική σημασία και έχει γίνει κοινωνικός παράγοντας. Ο Σωκράτης, ο Σαβονόρολα, η Ζαν ντ' Αρκ πέθαναν από κοινωνικό θάνατο, όχι μόνο από βιολογικό. Ο Σωκράτης ήπιε το κώνειο, αν και οι φίλοι του είχαν προετοιμάσει τη διαφυγή του. Αποδέχθηκε τη θανατική ποινή που του επιβλήθηκε, γιατί μόνο με αυτό τον τρόπο μπορούσε να παραμείνει αυτό που ήταν. Ο Σαβοναρόλα δεν αρνήθηκε τη διδασκαλία του, επειδή δεν ήθελε να έρθει σε αντίφαση με τον εαυτό του· αντίθετα, συμφώνησε να καεί στον πάσσαλο.

Η Ζαν ντ' Αρκ είχε επίσης τη δυνατότητα να προδώσει την αποστολή της. Θα μπορούσε να είχε παραδεχτεί ότι τα οράματά της ήταν απάτες. Αλλά πώς θα μπορούσε να συμφιλιώσει μια τέτοια πράξη με τη συνείδησή της; Οι μάρτυρες και οι άγιοι της Εκκλησίας έζησαν και ενήργησαν με τον ίδιο τρόπο. Αυτός ήταν ο λόγος για τον οποίο κρατήθηκαν σε τέτοια εκτίμηση για αιώνες και είχαν επιρροή στις μάζες. Εγώ ο ίδιος δεν μπορούσα να ενεργήσω διαφορετικά όταν κρυβόμουν από τη Λευκή Τρομοκρατία<sup>10</sup> μετά την πτώση της δικτατορίας του προλεταριάτου. Το σπίτι, στη σοφίτα του οποίου ήταν η κρυψώνα μου, ερευνήθηκε αρκετές φορές. Κάθε φορά έκανα στον εαυτό μου την ερώτηση: «Τι θα συμβεί αν με βρουν;» Είχα ορκιστεί πίστη στο Εργατικό Συμβούλιο του 1919 και ήμουν υπεύθυνος γι' αυτό. Ως

<sup>10</sup> Αναφορά στην περίοδο μετά την κατάρρευση της Ουγγρικής Σοβιετικής Δημοκρατίας και την επιβολή της αιματηρής δικτατορίας του Χόρτι το 1919.

αποτέλεσμα, αν χρειαζόταν, θα αντιμετώπιζα το θάνατο. Δεν εγκατέλειψα την πίστη μου. Δεν αρνήθηκα τις πράξεις μου. Για μένα, αυτή η στάση αποτελεί την ουσία της ηθικής. Η κρίση της ανθρωπινότητάς μας: να είμαστε συνεπείς στις πράξεις μας· αν είναι απαραίτητο, να αντιμετωπίζουμε το θάνατο γι' αυτές. Δεν είναι αλήθεια ότι δεν έχουμε άλλη επιλογή· έχουμε πάντα και παντού. Είναι αλήθεια ότι αυτή η στάση δεν είναι εύκολο να διατηρηθεί. Αν είμαστε αποφασισμένοι να είμαστε συνεπείς ως το τέλος στην αποφασιστική στιγμή της ζωής μας, ο θάνατος μετατρέπεται σε μια αιώνια αξία. Ο βιολογικός θάνατος υψώνεται σε άλλο επίπεδο: αποκτά κοινωνικο-ηθική σημασία. Σωζόμαστε –σε όποια κοσμοθεώρηση και αν πιστεύουμε– από τον κοινωνικο-ηθικό θάνατο. Αυτό το επιτυγχάνουμε όταν μπορούμε να αφήσουμε αυτή τη ζωή με την παρηγορητική ιδέα ότι δεν έχουμε ζήσει μάταια, ότι παραμείναμε πιστοί στον εαυτό μας, στις πεποιθήσεις μας και ότι ήμασταν χρήσιμοι στους άλλους όσο ήταν στη δύναμή μας να είμαστε.

\*\*\*

*Μπ. Χ.: Όταν ο Μαρξ ρωτήθηκε για την ανθρώπινη ομολογία πίστης του, απάντησε: «Τίποτα ανθρώπινο δεν μου είναι ξένο». Πώς θα απαντούσατε;*

Γκ. Λ.: Θα έλεγα αυτό που έγραψα στο σημειωματάριο του Χάινριχ Μπελ, αναφέροντας τον Πέερ Γκιντ που ανακάλυψε μια βαθιά αλήθεια – τη διαφορά μεταξύ ανθρώπου και φαντάσματος: «... Κάτω από το γαλάζιο του ουρανού ο άνθρωπος είπε: “Άνθρωπε, γίνε ο εαυτός σου!” Αλλά μεταξύ μας αυτό λέγεται διαφορετικά: “Έλφ, να είσαι πάντα αυτάρκες στον εαυτό σου!”»

\* Η συνέντευξη αυτή του Λούκατς δόθηκε το 1970.



## Η Διαθήκη του Γκέοργκ Λούκατς

*Συζήτηση με τον Μπέρνι Ταφτ\**

Ήταν μόνο έξι εβδομάδες μετά την εισβολή στην Τσεχοσλοβακία από τις πέντε χώρες του Συμφώνου της Βαρσοβίας. Μια δεύτερη προπαρασκευαστική συνάντηση κομμουνιστικών και εργατικών κομμάτων έλαβε χώρα στη Βουδαπέστη για να προσπαθήσει να οργανώσει την προγραμματισμένη διεθνή συνάντηση. Ο άμεσος αντίκτυπος της στρατιωτικής επέμβασης στα ευρωπαϊκά κομμουνιστικά κόμματα ήταν τέτοιος ώστε το μόνο που μπορούσε να συμφωνηθεί σε αυτή τη συγκέντρωση ήταν να συναντηθούν ξανά σε έξι εβδομάδες.

Ήταν σε αυτή την ατμόσφαιρα που τηλεφώνησα στο σπίτι του Γκέοργκ Λούκατς στη Βουδαπέστη για να τον ρωτήσω αν θα μπορούσα να του μιλήσω. Εξήγησα ότι ήμουν εκπρόσωπος από την Αυστραλία στη συγκέντρωση των κομμουνιστικών κομμάτων που είχε λάβει χώρα στο Ξενοδοχείο Γκέλερτ, και ανέφερα έναν κοινό μας φίλο που ήταν τότε ηγέτης ενός κομμουνιστικού κόμματος της Δυτικής Ευρώπης. «Ασφαλώς», μου απάντησε. «Θα χαρώ να σας δω. Τι λέτε για αύριο το πρωί;»

Το επόμενο πρωί, 3 Οκτώβρη 1968, το πέρασα με τον Γκέοργκ Λούκατς στο μελετητήριό του που βλέπει στον Δούναβη. Ανακουφίστηκε όταν ανακάλυψε ότι μπορούσα να μιλήσω γερμανικά, τη γλώσσα στην οποία έχει γράψει τα περισσότερα έργα του. Εξήγησε ότι ένιωθε λιγότερο άνετα με τα αγγλικά. Ο Λούκατς ενδιαφερόταν πολύ για τη στάση των εκπροσώπων κατά την προπαρασκευαστική συνάντηση για την κατάσταση στην Τσεχοσλοβακία και με ρώτησε σχετικά.

Κράτησα εκτενείς, λεπτομερείς σημειώσεις της συνέντευξης. Ο Λούκατς μου ζήτησε να υποσχεθώ ότι δεν θα δημοσιεύσω αυτή τη συνέντευξη ενόσω ζούσε. Εξήγησε ότι μόλις πρόσφατα είχε γίνει εκ νέου δεκτός στο Κομμουνιστικό Κόμμα (Ουγγρικό Σοσιαλιστικό Εργατικό Κόμμα) μετά τη διαγραφή του μετά τη συμμετοχή του στα γεγονότα του 1956 στην Ουγγαρία. «Ξέρουν τις απόψεις μου, αλλά δεν θέλω να αντιταχθώ δημόσια στην κομματική πολιτική».

Η επέμβαση στην Τσεχοσλοβακία τον είχε αναστατώσει πολύ. Συνέχισε να επιστρέφει σε αυτή κατά τη συνάντηση. «Είμαι έντονα αντίθετος στην επέμβαση», είπε, «αλλά δεν θέλω να συνδεθώ με την αντισοσιαλιστική υστερία. Ταυτόχρονα, επίσης, δεν θέλω να κάνω κάτι που θα θέσει σε κίνδυνο τις οικονομικές μεταρρυθμίσεις στην Τσεχοσλοβακία. Ωστόσο, ως θεωρητικός διατηρώ το δικαίωμα να

εκφράσω τις απόψεις μου. Δεν θέλω να συμμετάσχω στην οχλαγωγία, αλλά να διευκρινίσω τα θεωρητικά ερωτήματα που εμπλέκονται».

Είδε την επέμβαση ως τραγωδία, αλλά και ως σύμπτωμα της κρίσης των σοσιαλιστικών χωρών. «Η εποχή του Στάλιν και τα επακόλουθά της έχουν μειώσει την έλξη του κομμουνισμού. Συγκρίνετε την έλξη της Σοβιετικής Ένωσης σήμερα με εκείνη της Ρωσίας μετά το 1917 όταν η χώρα πεινούσε. Θα χρειαστεί μια δεκαετία σωστής πολιτικής για να αποκατασταθεί η έλξη του κομμουνισμού. Δυστυχώς, η μεγάλη διαδικασία αποσύνθεσης του καπιταλιστικού συστήματος έχει αντισταθμιστεί από αρνητικές εξελίξεις στην ΕΣΣΔ. Ως αποτέλεσμα της επέμβασης στην Τσεχοσλοβακία, ο Μπρέζνιεφ έκανε τον Νίξον Πρόεδρο των ΗΠΑ».

Ο Λούκατς ήταν επικριτικός για ορισμένες τάσεις στην Τσεχοσλοβακία κατά την περίοδο του Ντούμπσεκ. Μίλησε συγκεκριμένα για τη λατρεία του Μάζαρικ και της ελευθερίας του Τύπου.

«Θεωρώ ψευδή την πλήρη ελευθερία του Τύπου και τη δημιουργία πολλών κομμάτων. Το να προσεγγίσεις την αστική δημοκρατία ως εναλλακτική λύση στο σταλινισμό είναι ψευδές. Αυτή δεν είναι η εναλλακτική επιλογή. Δεν μπορούμε να επιστρέψουμε στην ηρωική περίοδο της αστικής δημοκρατίας. Τέτοιες τάσεις υπήρχαν στην Τσεχοσλοβακία. Πρέπει να ξεπεραστούν. Η πραγματική εναλλακτική επιλογή του σταλινισμού είναι η επιστροφή στις αρχές της Κομμούνας του Παρισιού, στο 1905 και το 1917 έως το 1921, στα εργατικά συμβούλια χτισμένα από τα κάτω. Αυτά τα ερωτήματα πρέπει να διευκρινιστούν. Αλλά δεν θέλω να επικρίνω τους Τσέχους αυτή τη στιγμή όταν αντιμετωπίζουν μεγάλες δυσκολίες».

Τον ρώτησα για τις απόψεις του σχετικά με τις προοπτικές αλλαγών πολιτικής στη Σοβιετική Ένωση. Απάντησε: «Το μέλλον της αντισταλινικής ανάπτυξης είναι πολύ ασαφές. Πρέπει να ομολογήσω ότι υπερεκτίμησα την ευφυΐα των τωρινών ηγετών. Δεν περίμενα την επέμβαση. Πολλά εξαρτώνται από το αν υπάρχει μια ομάδα μέσα στην ηγεσία που θα αναγνωρίσει τον κίνδυνο που αποτελεί η παρούσα τάση για την ΕΣΣΔ όσο και για το σοσιαλισμό. Αλλά δεν γνωρίζουμε αρκετά καλά την εσωτερική κατάσταση. Αυτοί οι σοβιετικοί ηγέτες είναι απaráτσικ, διευθυντές. Ο Χρουστσόφ ήταν ένας πολιτικός, έστω και κακός. Αλλά αυτοί δεν είναι πολιτικοί. Η επέμβαση υποβίβασε ακόμη περισσότερο τη γνώμη μου γι' αυτούς. Έδρασαν σαν οι πιο ηλίθιοι ερασιτέχνες. Μέχρι σήμερα δεν έχουν σταθεί ικανοί να εμφανίσουν έστω και ένα πρόσωπο που να λέει, “Εγώ προσκάλεσα τους Ρώσους στη χώρα”».

Στην ερώτηση για το τι θεωρούσε ως τους κύριους λόγους της επέμβασης, ο Λούκατς είπε: «Το κύριο κίνητρο της εισβολής ήταν να καταστρέψει κάθε αντιπολίτευση. Μετά το θάνατο του Στάλιν κατέστη σαφές ότι το οικονομικό σύστημα δεν θα μπορούσε να επιβιώσει χωρίς δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις. Αυτό είναι ακόμα το μεγάλο καθήκον της στιγμής. Οι Ρώσοι φοβούνται ότι θα βρεθούν αντιμέτωποι με μια μεταρρυθμιστική αντιπολίτευση. Όσο η αντιπολίτευση περιορίζεται σε καλλιτέχνες και συγγραφείς μπορούν να την αντιμετωπίσουν – μπορούν να τους μαντρώσουν. Αλλά η επιστολή του Ζαχάροφ δείχνει ότι η τεχνική διανοήση αρχίζει να επα-

ναστατεί. Ωστόσο, η ΕΣΣΔ εξαρτάται για τη θέση της ως παγκόσμιας δύναμης από την τεχνική διάνοηση. Δεν μπορούν να μαντρωθούν. Οι κομισάριοι μπορούσαν να τα καταφέρουν με την παλιά εργατική τάξη, αλλά δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν αυτούς τους ανθρώπους. Επιτρέψτε μου να το εξηγήσω με ένα παράδειγμα από τον τελευταίο πόλεμο. Γιατί οι ΗΠΑ κατάφεραν να παράγουν μια ατομική βόμβα ενώ η Γερμανία απέτυχε; Υπήρχαν δύο λόγοι. Πρώτο, απέκτησαν ως μετανάστες από τη Γερμανία μερικούς από τους καλύτερους επιστήμονές τους. Δεύτερο, σε πολλές περιπτώσεις, οι επιστήμονες της Γερμανίας δεν είχαν την καρδιά τους στο έργο τους. Αυτό δεν είναι νέο. Η ΕΣΣΔ δεν μπορεί να ξεφύγει από αυτό το πρόβλημα».

Μιλώντας για τον εαυτό του και για μερικούς σύγχρονους μαρξιστές συγγραφείς, ο Λούκατς είπε:

«Οι επίσημοι σοβιετικοί κύκλοι με αντιμετωπίζουν ακόμα με μεγάλη επιφυλακτικότητα. Γενικά δεν δέχομαι επίθεση, αλλά απλά με αγνοούν. Στη Λαϊκή Δημοκρατία της Γερμανίας είμαι νεκρός από το 1957.

Διαφωνώ με τον Κολακόφσκι, αλλά τον σέβομαι. Δεν πιστεύω ότι ο ίδιος ο μαρξισμός χρειάζεται αναθεώρηση. Οι μαρξιστικές μέθοδοι πρέπει να κατανοηθούν και να εφαρμοστούν ειδικά σε τομείς όπου έχουμε μείνει πίσω, όπως η πολιτική οικονομία. Ο Μαρκούζε και ο Μπλοχ είναι ουτοπικοί, είμαι μαρξιστής. Ο Ισαάκ Ντόιτσερ ήταν ένας πολύ έξυπνος άνθρωπος, αλλά είναι πολύ μεροληπτικός υπέρ του Τρότσκι. Διαστρεβλώνει τις σχέσεις μεταξύ Λένιν και Τρότσκι».

Απαντώντας σε μια ερώτηση σχετικά με την υστέρηση του μαρξισμού στον τομέα της οικονομικής θεωρίας, είπε: «Το 1929 μου φάνηκε ότι είδαμε την τελευταία γενική κυκλική κρίση. Δεν θα επαναληφθούν. Είναι ένα νέο στάδιο. Αυτό το πρόβλημα πρέπει να μελετηθεί και να επιλυθεί. Αυτό δεν έχει γίνει ακόμη. Ο λόγος για το νέο στάδιο –το οποίο πρέπει επίσης να είναι ένα νέο στάδιο στη μαρξιστική ανάλυση– είναι ότι ο Μαρξ ασχολούνταν με τον καπιταλισμό των μηχανών. Στην εποχή του τα περισσότερα είδη κατανάλωσης δεν παράγονταν σε καπιταλιστικά εργοστάσια. Όποια μικρή προσωπική κατανάλωση υπήρχε από την εργατική τάξη την προμήθευαν βιοτέχνες. Εκτός από αυτό έχουμε την ανάπτυξη των βιομηχανιών των υπηρεσιών. Αυτά τα πράγματα αποτελούν μια δομική αλλαγή στον καπιταλισμό. Τώρα ο καπιταλισμός εξαρτάται από την κατανάλωση της εργατικής τάξης. Ενδιαφέρεται για τον εργάτη ως καταναλωτή, όχι απλά ως πηγή εκμετάλλευσης όπως στην εποχή του Μαρξ».

Απαντώντας στην ερώτηση σχετικά με την προοπτική του κομμουνιστικού κινήματος στη Δύση, ο Λούκατς είπε: «Είμαι απαισιόδοξος. Γεγονός είναι ότι η ΕΣΣΔ παραμένει το πρότυπο ανεξάρτητα από το τι κάνουμε».

Σχετικά με τη νέα αριστερά είπε: «Τη βλέπω με μεγάλη συμπάθεια, ως την αρχή της αντιπολίτευσης στη χειραγωγημένη κοινωνία. Το 1945 έμοιαζε να κερδίζει η χειραγωγημένη κοινωνία. Όμως η παρούσα εξέλιξη είναι μόνο η αρχή μιας αντιπολίτευσης, η οποία μπορεί να διαρκέσει δεκαετίες για να ξεδιπλωθεί. Είναι παρόμοιο με το προηγούμενο σπάσιμο των μηχανών. Ήταν προοδευτικό, αλλά η πραγματική

ανάπτυξη ήταν δυνατή μόνο όταν είχε επιτευχθεί ένα νέο στάδιο. Οι πραγματικές προοπτικές βρίσκονται στο μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα και στις εξελίξεις. Εδώ είμαι επικριτικός για την αρνητική στάση του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος σε αυτές τις εξελίξεις. Το Ιταλικό Κομμουνιστικό Κόμμα είναι πολύ λιγότερο ενσωματωμένο στο σταλινισμό. Αυτό εν μέρει χρωσιτιέται στον Τολιάτι».

Τον ρώτησα για τις απόψεις του σχετικά με τις προηγούμενες ελπίδες και τις τρέχουσες προοπτικές της αποσταλινοποίησης στη Σοβιετική Ένωση.

Η απάντησή του ήταν: «Ήμουν απαισιόδοξος από την αρχή. Είπα ότι ήθελαν να ξεπεράσουν το σταλινισμό με σταλινικές μεθόδους. Το κράτησαν εναντίον μου. Αλλά ήταν αλήθεια. Ο Στάλιν ανέστρεψε τη σχέση μεταξύ θεωρίας και τακτικής. Έβγαλε την τακτική μπροστά από τη θεωρία και δημιούργησε θεωρίες για να δικαιολογεί τις τακτικές ανάγκες. Αν δεν το ξεπεράσουμε, η αποσταλινοποίηση παραμένει μια φράση. Το αν ένας άνθρωπος ή αν μια κολεκτίβα ενεργεί γραφειοκρατικά δεν είναι το ζήτημα. Το ζήτημα είναι αν η τακτική ή η θεωρία είναι πρωταρχική. Πάρτε ως παράδειγμα τη θεωρία του Στάλιν για την όξυνση της ταξικής πάλης. Γιατί την πρόβαλε; Λόγω τακτικών αναγκών τον καιρό των δικών. Αυτό είναι το βασικό ζήτημα. Όσο οι τακτικές είναι πρωταρχικές παραμένουμε σταλινικοί. Επομένως, πιστεύω ότι η επιστροφή στο μαρξισμό είναι ένα πολύ σημαντικό πρακτικό ζήτημα και όχι μόνο ένα θεωρητικό ζήτημα. Οι σοβιετικοί ηγέτες χειρίστηκαν το ζήτημα της Τσεχοσλοβακίας βάσει της τακτικής τους εξέτασης. Αυτό ήταν πρωταρχικό, παρήγαγαν θεωρίες για να ταιριάζουν στις τακτικές ανάγκες».

Ρώτησα τον Λούκατς γιατί, κατά την άποψή του, οι σοβιετικοί ηγέτες δεν μπορούν να απελευθερωθούν από το να δίνουν προτεραιότητα στις τακτικές θεωρήσεις.

Απάντησε: «Ανατράφηκαν με αυτό τον τρόπο. Τριάντα χρόνια σταλινισμού, αυτό είχαν στη ζωή τους όσοι είναι πενήντα σήμερα».

Συνέχισε λέγοντας: «Έχουμε χάσει την πραγματική σοσιαλιστική προοπτική της ελευθερίας. Έχουμε συνθηκολογήσει μπροστά στη χειραγωγημένη κοινωνία. Είναι ψευδαίσθηση να πιστεύουμε ότι η οικονομική πρόοδος της ΕΣΣΔ θα μας κερδίσει υποστήριξη. Πολλοί εργάτες το παίρνουν αυτό υπό τον καπιταλισμό. Είμαι υπέρ της οικονομικής ανάπτυξης, αλλά η μεγαλύτερη κατανάλωση δεν σημαίνει ακόμη μεγαλύτερες σοσιαλιστικές προοπτικές. Αν δεν παραδεχτούμε ότι βρισκόμαστε σε κρίση, δεν θα βγούμε από αυτή. Περνάμε μια περίοδο σκίασης του σοσιαλιστικού ιδεώδους. Συγκρίνετε την άποψη του Μπερνστάιν ότι το κίνημα είναι το παν, ο στόχος τίποτα. Είναι πραγματικά παρόμοια σήμερα. Έχουμε αφήσει τις σοσιαλιστικές προοπτικές στον Μαρκούζε και τον Μπλοχ. Η χειραγωγήση δεν είναι μόνο χαρακτηριστικό του καπιταλισμού, αλλά υπάρχει χειραγωγήση και υπό το σοσιαλισμό. Εκείνοι που αντιτίθενται στη χειραγωγήση δεν θεωρούν τον υπάρχοντα σοσιαλισμό ως πρότυπο. Και με το δίκιο τους. Ο Λένιν είπε πριν από πολύ καιρό ότι δεν μπορείτε να εξαπατήσετε τις τάξεις...»

Η επιστροφή στον Μαρξ είναι μια ιδεολογική επανάσταση. Κατά την άποψή μου, οι Τσέχοι σύντροφοι δεν ήταν αρκετά κριτικοί για τις μη μαρξιστικές απόψεις.

Πάρτε για παράδειγμα την ιδέα της απόλυτης ελευθερίας. Αυτό δεν μπορεί να υπάρξει. Είναι απλό να λέμε ότι όλοι χρειαζόμαστε ελευθερία. Συμβαδίζω αρκετά με αυτό. Αν όμως υπάρχει προπαγάνδα για το ρατσισμό, θα πρέπει να το επιτρέψουμε; Θα χρησιμοποιούσα διοικητικές μεθόδους σε τέτοιες περιπτώσεις. Το να λέμε ότι υπάρχει πλήρης ισότητα είναι ανοησία. Το 1956 μερικοί μαθητές μου ζήτησαν να κανονίσω να μεταφραστούν κάποια έργα Δυτικών φιλοσόφων. Είπα ότι δεν θα μεταφράσουμε αδιάκριτα. Μάθετε γερμανικά, αν θέλετε να διαβάσετε τον Χάιντεγκερ».

Μιλώντας για τον εαυτό του, μου είπε ότι συνελήφθη από τους Ρώσους το 1941. «Πέρασα δύο μήνες στη φυλακή. Ήταν μέσω της προσωπικής παρέμβασης του Δημητρώφ που με απελευθέρωσαν».

Συζητώντας την κατάσταση στο κομμουνιστικό κίνημα, ο Λούκατς είπε: «Η έξοδος από αυτή την τρομερή κρίση είναι περισσότερα κόμματα να επιστρέψουν στο μαρξισμό. Αυτό μπορεί ακόμη να οδηγήσει στην υπέρβαση του σταλινισμού. Στην ίδια τη Σοβιετική Ένωση, ο Γιεφτουσένκο και ο Σολζενίτσιν αντικατοπτρίζουν μια κίνηση του λαού. Δεν μπορεί να είναι διαφορετικά».

Ο Λούκατς ήταν πικρόχολος για τις εκδηλώσεις του αντισημιτισμού στις σοσιαλιστικές χώρες. Υπενθύμισε ότι ο Ένγκελς τον ονόμασε «σοσιαλισμό των ανόητων». Πρόσθεσε: «Η επιρροή του Ισραήλ και του σιωνισμού υπερβάλλεται τρομερά. Αυτό επίσης συνδέεται με την προτεραιότητα της τακτικής. Επιστρέφει σε αυτό. Εξυπηρετεί μερικές τακτικές ανάγκες. Αλλά ένας μαρξιστής δεν θα το έκανε αυτό. Αυτή η ψεύτικη προτεραιότητα οδηγεί τους γραφειοκράτες να το κάνουν».

Ρώτησα για την άποψή του για τις μακροπρόθεσμες προοπτικές στην ανάπτυξη των σοσιαλιστικών χωρών. «Χρειάστηκαν πάνω από 800 χρόνια για να εδραιωθεί η φεουδαρχία. Έχουν περάσει πάνω από 50 χρόνια από τότε που έλαβε χώρα η σοσιαλιστική επανάσταση. Μπορεί να χρειαστούν 100 ή και 300 χρόνια για να αναπτυχθεί ο σοσιαλισμός. Πρέπει να περιμένουμε μια σχετικά μεγαλύτερη περίοδο μετάβασης από ό,τι αναμέναμε. Θα εξαρτηθεί σε μεγάλο βαθμό από εμάς, από αυτό που ο Λένιν αποκαλούσε υποκειμενικούς παράγοντες. Θέλω να συνεισφέρω ό,τι μπορώ για να βοηθήσω θεωρητικά στην αναγέννηση του μαρξισμού. Από την άλλη πλευρά μπορεί να μην πάρει τόσο πολύ. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ιστορία κάνει μερικά μεγάλα άλματα. Είδα την κατάρρευση των αυτοκρατοριών των Αψβούργων και των Ρομάνοφ· φαίνονταν σταθερές και αιώνιες στην εποχή τους. Πολλά εξαρτώνται από το να είναι ο κάθε κομμουνιστής συνειδητός για το καθήκον του. Το μεταρρυθμιστικό κίνημα κατά του σταλινισμού θα είναι νικηφόρο μακροπρόθεσμα. Ο πραγματικός κίνδυνος σήμερα είναι η παθητικότητα. Επαναστατικά στελέχη υπάρχουν λανθάνοντα. Τα κομμουνιστικά κόμματα πρέπει να επικεντρωθούν σε αυτά τα καθήκοντα. Δεν πρέπει να κάνουμε την παραμικρή παραχώρηση στη δυτική αστική ιδεολογία από φόβο μήπως θεωρηθούμε σταλινικοί. Δεν κάνω τέτοιες παραχωρήσεις».

Σχετικά με το τι θα μπορούσε να συμβεί στις σοσιαλιστικές χώρες αν δεν γίνουν οι απαραίτητες μεταρρυθμίσεις, ο Λούκατς είπε: «Η αποκατάσταση του καπιταλισμού είναι πολύ δύσκολη, στην πραγματικότητα αδύνατη. Ακόμη και στην Ουγγα-

ρία η βάση για την αποκατάσταση του καπιταλισμού έχει χαθεί· το 1917 δεν μπορεί να καταστραφεί. Ένας τύπος κρατικού καπιταλιστικού συστήματος είναι δυνατός, αλλά δεν έχουμε ιστορική εμπειρία. Νομίζω ότι η μετάβαση θα διαρκέσει πολύ – είναι μια σφαίρα όπου έχει γίνει μικρή θεωρητική δουλειά. Αυτό που χρειάζεται το κίνημα σήμερα είναι μια κοινή προοπτική αλλά διαφορετικές τακτικές. Αλλά οι Ρώσοι πιστεύουν ότι μπορούν να συνεχίσουν να ηγούνται του κινήματος, όπως και στην εποχή του Λένιν, υπό την ηγεσία τους. Υποφέρουν από γραφειοκρατικές ψευδαισθήσεις. Οι Ρώσοι είχαν τεράστια αυθεντία στις μέρες του 1917. Δεν την έχουν σήμερα. Ακριβώς όπως ο Πάπας δεν μπορεί να αποτρέψει τη χρήση του αντισυλληπτικού χαπιού, έτσι και ο Μπρέζνιεφ δεν μπορεί να αποκαταστήσει τη σχέση που είχε ο Λένιν με το κομμουνιστικό κίνημα το 1917».

Να πώς συνόψισε ο Λούκατς το ρόλο του Στάλιν στην ιστορία. «Είχε τρία μεγάλα ιστορικά επιτεύγματα. Πρώτο, επέφερε την εκβιομηχάνιση της Σοβιετικής Ένωσης. Δεύτερο, πέτυχε τη νίκη στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και έτσι απέτρεψε μια Ευρώπη που κυριαρχείται από τον Χίτλερ. Τρίτο, προετοίμασε τις προϋποθέσεις για να σπάσει το αμερικανικό μονοπώλιο ατομικών όπλων και απέτρεψε την αμερικανική κυριαρχία στον μεταπολεμικό κόσμο. Αυτά τα τρία πράγματα του δίνουν μια μόνιμη θέση στην ιστορία. Ταυτόχρονα κατέστρεψε για μισό αιώνα την αποτελεσματικότητα του μαρξισμού και των σοσιαλιστικών προοπτικών».

Όταν είπα στο τέλος, «Σύντροφε Λούκατς, φαίνεστε μάλλον απαισιόδοξος». Απάντησε: «Όχι, είμαι αισιόδοξος για τον 21ο αιώνα».

\* Ο Μπέρνι Ταφτ ήταν μέλος της ηγεσίας του ΚΚ της Αυστραλίας. Η συνέντευξη δημοσιεύθηκε στο *Australian Left Review*, Σεπτέμβρης 1971.

## **«Βρισκόμαστε στο κατώφλι μιας κρίσης παγκόσμιας σημασίας. Αυτό το κατώφλι μπορεί να σημαίνει ως και πενήντα χρόνια»**

Συνέντευξη στο γιουγκοσλαβικό περιοδικό 7 NAP\*

*Ερ.: Θα θέλαμε να ξεκινήσουμε αυτή τη συνέντευξη με μια ερώτηση που απαιτεί μια υποκειμενική απάντηση. Πώς ανατρέχετε στους καιρούς σας και τη ζωή σας; Πού είστε ικανοποιημένος και πού είστε δυσαρεστημένος με αυτό που έχετε κάνει; Έχετε τιμηθεί και έχετε ταπεινωθεί τα τελευταία πενήντα χρόνια της δουλειάς σας ως επαναστάτης και λόγιος. Γνωρίζουμε ότι το 1937 –μετά τη σύλληψη του Μπέλα Κουν– ακόμη και η ζωή σας ήταν σε κίνδυνο. Αν επρόκειτο να γράψετε την αυτοβιογραφία σας, ή κάποιο παρόμοιο βιβλίο, σε ποια συμπεράσματα θα καταλήγατε; Τι σημαίνει να είσαι μαχόμενος μαρξιστής για πέντε δεκαετίες;*

Γκ. Λ.: Αν ήθελα να απαντήσω εν συντομία, θα έπρεπε να πω ότι είχα τη μεγάλη τύχη να έχω ζήσει μια τόσο δυναμική ζωή, γεμάτη αλλαγές, και νομίζω ότι ήμουν ιδιαίτερα τυχερός που έζησα την περίοδο από το 1917 ως το 1919. Δηλαδή, προέρχομαι από τις τάξεις της αστικής τάξης. Ο πατέρας μου ήταν διευθυντής τράπεζας στη Βουδαπέστη και παρόλο που υιοθετούσα μια συγκεκριμένη στάση αντιπολίτευσης στο Νιουγκάτ («Η Δύση»), εξακολουθούσα βασικά να ανήκω στην αστική αντιπολίτευση. Ειλικρινά δεν θα μπορούσα να πω σήμερα αν ο Παγκόσμιος Πόλεμος και η εντελώς αρνητική επίδρασή του πάνω μου θα αρκούσαν για να με κάνουν σοσιαλιστή. Σίγουρα, η ρωσική επανάσταση και τα ουγγρικά επαναστατικά κινήματα που ακολούθησαν με έκαναν σοσιαλιστή και παρέμεινα τέτοιος σε όλη μου τη ζωή. Θεωρώ ότι αυτό είναι μια από τις πιο θετικές πλευρές της ζωής μου. Είναι άλλο θέμα ότι η ζωή μου στο σύνολό της είχε τα σκαμπανεβάσματά της, προς όλες τις κατευθύνσεις, αλλά παρόλα αυτά μπορεί να ειπωθεί ότι είχε κάποια συνοχή.

Όπως θυμάμαι, αυτό το ζήτημα της αυτοέκφρασης και της υπηρέτησης του σοσιαλιστικού κινήματος μετά το 1917 –όπως το καταλάβαινα πάντα– είχε δύο αμοιβαία συγκλίνουσες τάσεις. Δεν είχα ποτέ συγκρούσεις ως προς αυτό. Με ορισμένο βαθμό ικανοποίησης μπορώ να πω εκ των υστέρων ότι σε κάθε μια από αυτές τις περιόδους προσπάθησα να εκφραστώ όσο καλύτερα γνώριζα. Αργότερα έγινε συχνά σαφές –ακόμη και για μένα– ότι αυτό που έκανα ήταν λάθος. Αλλά, και πάλι, το λέω αυτό με κάποια γαλήνη. Νομίζω ότι ήταν σωστό που αποστασιοποιήθηκα από τις παλιές μου ιδέες, οι οποίες τώρα θεωρώ ότι ήταν εσφαλμένες. Και, τέλος, μπορώ να

πω ήρεμα ότι πάντα προσπαθούσα να εκφράσω ό,τι έπρεπε να πω με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Τώρα, όσον αφορά την αξία και τη μορφή των ιδεών μου, δεν ανήκει σε μένα να κρίνω. Αυτό, κατά κάποιο τρόπο, θα το κάνει η ιστορία. Από την πλευρά μου, μπορώ να είμαι ικανοποιημένος και από αυτή την άποψη μπορώ να πω ότι είμαι ένας ικανοποιημένος άνθρωπος. Έπεται, περιττό να πούμε, ότι δεν είμαι ικανοποιημένος με τα πραγματικά μου έργα. Ακόμα και στο σύντομο χρονικό διάστημα που μου μένει, θα προσπαθήσω να εκφράσω μερικές από τις σκέψεις μου πιο καθαρά, πιο επιστημονικά και πιο κοντά στο μαρξισμό.

*Ερ.: Υπάρχει κάποια στιγμή που κάποιος είναι ικανοποιημένος με τα πράγματα; Υπάρχει μια τέτοια κατάσταση;*

Γκ. Λ.: Θα ομολογήσω, μπορεί να υπάρχει με συγγραφείς. Όταν γράφω νιώθω σαν να έχω καταφέρει να εκφράσω αυτό που ήθελα να πω. Αλλά, είναι ένα άλλο ερώτημα αν ο συγγραφέας σκέφτεται με τον ίδιο τρόπο τρεις ημέρες αργότερα. Απλώς λέω ότι υπάρχει μια τέτοια κατάσταση.

*Ερ.: Κύριε Λούκατς, δεν έχετε μόνο παρακολουθήσει την ιστορία του 20ού αιώνα, έχετε συμμετάσχει ενεργά. Αν έπρεπε να καταρτίσετε έναν ισολογισμό των ονείρων σας ως νεαρός –αυτό αναφέρεται, πάνω απ' όλα, στην ανάπτυξη του σοσιαλισμού, από τη Σοβιετική Δημοκρατία της Ουγγαρίας ως σήμερα– πώς θα έμοιαζε;*

Γκ. Λ.: Εδώ και πάλι, πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ υποκειμενικών και αντικειμενικών στιγμών. Υποκειμενικά μιλώντας, σε αντίθεση με τις υπερβολικές ελπίδες με τις οποίες ακολουθήσαμε τη ρωσική επανάσταση μετά το 1917, το κύμα της παγκόσμιας επανάστασης στο οποίο πιστεύαμε δεν εμφανίστηκε. Το γεγονός ότι η επανάσταση περιορίστηκε μόνο στη Σοβιετική Ένωση δεν οφείλεται στη θεωρία ενός ανθρώπου, αλλά στα ιστορικά παγκόσμια γεγονότα. Από αυτή την άποψη, φυσικά, οι υποκειμενικές επιθυμίες του ανθρώπου δεν έχουν επιτευχθεί. Όμως, όποιος θεωρεί τον εαυτό του μαρξιστή και μελετά την ιστορία, πρέπει να γνωρίζει ότι κανένας μεγάλος κοινωνικός σχηματισμός δεν έχει αλλάξει ποτέ εν μία νυκτί. Χρειάστηκαν χιλιετίες προτού ο πρωτόγονος κομμουνισμός γίνει ταξική κοινωνία ή μια ιστορική εποχή. Αν κοιτάζουμε την ιστορία της κατάρρευσης της δουλοκτητικής κοινωνίας, βλέπουμε ότι χρειάστηκαν οκτακόσια χρόνια, σχεδόν χίλια χρόνια σε κρίσεις, πριν αναπτύξει τη φεουδαρχική κοινωνία. Συνεπώς, οποιοσδήποτε είναι μαρξιστής πρέπει να γνωρίζει ότι μια τόσο σημαντική αλλαγή όπως η μετάβαση από την καπιταλιστική στη σοσιαλιστική κοινωνία δεν μπορεί να συμβεί σε μερικές εβδομάδες, μήνες ή και χρόνια, και ότι η περίοδος στην οποία ζούμε είναι μόνο η αρχή αυτού του μετασχηματισμού. Ποιος ξέρει πόσες δεκαετίες, ή ακόμα περισσότερο, θα χρειαστούν για να μπει ο κόσμος στην εποχή του αληθινού σοσιαλισμού; Όποιος θέλει να είναι μαρξιστής δεν πρέπει να σκέφτεται αν θα ζήσει για να το δει αυτό, όταν εκτιμά τα γεγονότα. Ασφαλώς, υποκειμενικά μιλώντας, όλοι θα ήθελαν να το δουν, αλλά αν είστε μαρξιστής τότε γνωρίζετε με βάση τη δική σας εμπειρία ζωής ότι τέτοιες αλλαγές δεν μπορούν να συμβούν εν μία νυκτί.

*Ερ.: Ο μαρξισμός σήμερα έχει εγείρει πολλά επίκαιρα ερωτήματα που μόνο τώρα*



*μπορούν να απαντηθούν επαρκώς. Αυτό περιλαμβάνει πολύ πιο νηφάλιες, πιο αντικειμενικές αξιολογήσεις της σύγχρονης αστικής φιλοσοφίας. Ποια στάση πρέπει να έχει η μαρξιστική φιλοσοφία στον τεράστιο πλούτο της σύγχρονης φιλοσοφίας; Τι μπορεί να παρθεί από την αστική φιλοσοφία ως αξία, ή να αναπτυχθεί περαιτέρω ως γόνιμο ερέθισμα;*

Γκ. Λ.: Επιτρέψτε μου μια παρέκβαση στην απάντησή μου στην ερώτησή σας. Δεν σέβομαι πολύ τη σύγχρονη αστική φιλοσοφία. Όταν απογοητεύτηκαν από το μαρξισμό, παραμορφωμένο από τον Στάλιν, οι άνθρωποι εδώ έστρεψαν τα βλέμματά τους στη δυτική φιλοσοφία, περίπου όπως μια γυναίκα που απογοητεύτηκε από τον άνδρα της δέχεται την αγκαλιά οποιουδήποτε το βράδυ. Δεν θαυμάζω ιδιαίτερα τη σημερινή αστική φιλοσοφία και πρέπει να ομολογήσω ότι θεωρώ τον Χέγκελ τον τελευταίο μεγάλο αστό στοχαστή. Και αν ο σημερινός αμερικανικός ή γερμανικός ή γαλλικός Τύπος διακηρύξει τον Χ ή τον Υ ως σπουδαίο στοχαστή, και οι άνθρωποι που απογοητεύονται από το σταλινισμό πιστεύουν ότι μπορούν να ξεμπερδέψουν το μαρξισμό με, για παράδειγμα, τη βοήθεια του στρουκτουραλισμού, με συγχωρείτε αν πω ανοιχτά ότι νομίζω ότι αυτό είναι μια ψευδαίσθηση. Νομίζω ότι ήταν λάθος το γεγονός ότι κατά την εποχή του Στάλιν ο επίσημος μαρξισμός περιφράχθηκε εντελώς από τα αποτελέσματα της μη-σοβιετικής ανάπτυξης. Αυτό ήταν λάθος και ήταν μη μαρξιστικό. Γιατί οι Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν παρακολουθούσαν πάντα τη φιλοσοφία και την επιστήμη του αιώνα τους με οξυμένη προσοχή. Σε αυτό πρέπει, ωστόσο, να προσθέσει κανείς ότι το έκαναν με τη μεγαλύτερη κριτική προσοχή. Αν κοιτάξουμε την καριέρα του Μαρξ, βλέπουμε ότι δεν επηρεάστηκε ως στοχαστής μόνο από τέτοιες σπουδαίες προσωπικότητες όπως ο Δαρβίνος ή ο Μόργκαν. Για παράδειγμα, ενδιαφερόταν έντονα για τα αγροχημικά πειράματα του Λίμπιγκ, για την ιστορική έρευνα του Μάουερ κοκ. Ταυτόχρονα, ωστόσο, ο Μαρξ μιλούσε πάντα με κριτική ειρωνεία για τις λεγόμενες μεγάλες προσωπικότητες της εποχής του – όπως ο Κοντ και ο Χέρμπερτ Σπένσερ. Ψυχολογικά μιλώντας, μπορώ να καταλάβω ότι οι σημερινοί μαρξιστές αναζητούν ένα μοχλό μεταρρύθμισης παντού στη Δύση, αλλά αντικειμενικά μιλώντας, το θεωρώ αυτό ακατάλληλο.

Νομίζω ότι πρέπει να κατανοήσουμε σωστά το μαρξισμό και να επιστρέψουμε στην πραγματική του μέθοδο και μέσω αυτής της μεθόδου να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε την ιστορία της περιόδου που ακολούθησε το θάνατο του Μαρξ. Γιατί, θεωρητικά, από τη μαρξιστική άποψη, δεν έχει ακόμη αντιμετωπιστεί. Μια από τις μεγαλύτερες αβλεψίες του μαρξισμού είναι ότι μετά το βιβλίο του Λένιν για τον ιμπεριαλισμό – γραμμένο το 1914 – δεν έγινε πραγματική οικονομική ανάλυση του καπιταλισμού. Επίσης, λείπει μια πραγματική ιστορική ανάλυση της εξέλιξης του σοσιαλισμού. Το καθήκον που θέτω στους μαρξιστές είναι το εξής: πρέπει να γίνει κριτική εξέταση του τι μπορούμε να μάθουμε από τη δυτική φιλοσοφία. Αναμφίβολα έχουν επιτευχθεί τεράστια αποτελέσματα σε πολλούς τομείς των φυσικών επιστημών όπου σίγουρα έχουμε κάτι να μάθουμε. Από την άλλη πλευρά, πρέπει να δώσουμε κριτική μελέτη στη φιλολογία που έχει αναδυθεί στον τομέα των κοι-

νωνικών επιστημών, στη φιλοσοφία με την πραγματική έννοια της λέξης. Θα ήταν απατηλό να δεχτούμε –όπως δυστυχώς μας έδειξε η εμπειρία– ότι οι άνθρωποι που απογοητεύτηκαν από το σταλινικό μαρξισμό πιστεύουν ότι έχουν κάτι να μάθουν ακόμη και από τον Νίτσε. Ακόμα κι αν, στις καλύτερες των περιπτώσεων, μπορεί κανείς να μάθει από τον Νίτσε πώς να μην φιλοσοφεί και τι είναι επικίνδυνο και κακό για τη φιλοσοφία. Συνεπώς, πρέπει να πω ότι έχω μια πολύ κριτική άποψη γι' αυτό το ζήτημα της μάθησης από τη Δύση. Θα ήθελα οι μαρξιστές να είναι πολύ πιο κριτικοί σε αυτό το ζήτημα και, ανανεώνοντας τις πραγματικές μεθόδους του Μαρξ, να προσφέρουν μια πραγματική κριτική στα δυτικά ρεύματα.

*Ερ.: Νωρίτερα αναφέρατε την έννοια του επίσημου μαρξισμού, σε αντίθεση με τα ρεύματα της αστικής φιλοσοφίας. Αναφέρατε επίσης ότι θα έπρεπε να είχαν γίνει πολλά από τους κλασικούς και μετά. Τι εννοούσατε με την έννοια του επίσημου μαρξισμού;*

Γκ. Λ.: Με επίσημο μαρξισμό εννοώ το μαρξισμό που εμφανίστηκε στη Σοβιετική Ένωση την περίοδο που ο Στάλιν κατάφερε να πραγματοποιήσει τη θεωρητική, πολιτική και οργανωτική νίκη επί των Τρότσκι, Μπουχάριν και άλλων. Αυτό συνέβη σε μια συγκεκριμένη διαδικασία – δεν θέλω να αναφερθώ στις λεπτομέρειες. Σίγουρα δεν συνέβη επειδή ο λενινισμός υπήρχε μέχρι μια ορισμένη μέρα και στη συνέχεια ο Στάλιν εισήγαγε το σταλινισμό την επόμενη· μάλλον, για περισσότερο από δέκα χρόνια, ο αναδυόμενος μαρξισμός ήταν ο καρπός της εξουσίας του Στάλιν. Έχω ήδη γράψει γι' αυτό. Με κίνδυνο να επαναλάβω τον εαυτό μου, είναι ένα ζήτημα του εξής: για τον Μαρξ, ολόκληρη η διαλεκτική του μέθοδος άνοιγε μια τεράστια κοσμοϊστορική προοπτική. Αυτή η προοπτική ήταν η τελική κινητήρια δύναμη της δραστηριότητας του Μαρξ. Τη χρησιμοποίησε για να αναλύσει, σε όλους τους τομείς και σε όλες τις καταστάσεις, στρατηγικές θέσεις και, εντός αυτών, τακτικές κινήσεις. Ο Στάλιν αυτό το αναποδογύρισε. Για τον Στάλιν, το κύριο μέλημα ήταν η καθημερινή τακτική κατάσταση στην οποία υποτάχθηκε η στρατηγική και η γενική θεωρία.

Για παράδειγμα, αν και το 20ό Συνέδριο επέκρινε τη στάση του Στάλιν ότι η ταξική πάλη οξύνεται πάντα κάτω από το σοσιαλισμό, δυστυχώς, δεν είπε την πλήρη αλήθεια, δηλαδή ότι ο Στάλιν έθεσε αυτή τη στάση με σκοπό να προετοιμάσει τις μεγάλες δίκες εναντίον του Μπουχάριν και των υπόλοιπων. Ο Στάλιν πίστευε ότι αυτές οι δίκες ήταν μια τακτική αναγκαιότητα. Παρήγαγε τις δίκες και μετά επεξεργάστηκε τη θεωρία σύμφωνα με την οποία η ταξική πάλη οξύνεται πάντα κάτω από το σοσιαλισμό. Θα μπορούσα να το εξηγήσω με ένα ακόμη πιο σημαίνον παράδειγμα, όπου, τακτικά μιλώντας, ο Στάλιν είχε δίκιο. Όταν υπέγραψε το σύμφωνο με τον Χίτλερ το 1939, έκανε ένα τακτικά σωστό βήμα: έφερε το σημείο καμπής στον πόλεμο, όπου η Αγγλία και οι Ηνωμένες Πολιτείες πολέμουσαν στο ίδιο μέτωπο εναντίον του Χίτλερ και κατάφερε ακόμη και να απομακρύνει τον κίνδυνο του χιτλερισμού. Δηλαδή, είναι ένα μεγάλο ερώτημα αν αυτό θα συνέβαινε αν ο Στάλιν δεν είχε κάνει μια τέτοια τακτική κίνηση. Αλλά όταν ο Στάλιν κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος είχε τον ίδιο χαρακτήρα με τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και ότι τα κομμουνιστικά κόμματα πρέπει να πολεμήσουν, πάνω απ' όλα, τον εχθρό

στο σπίτι, ξεκινώντας από μια σωστή τακτική, έδωσε δυστυχώς λανθασμένες συμβουλές στο γαλλικό και αγγλικό κόμμα στο όνομα της Κομμουντέρν. Νομίζω ότι αυτό το παράδειγμα δείχνει ξεκάθαρα τα παράξενα πράγματα που προκύπτουν από τις σταλινικές μεθόδους. Πρέπει να ειπωθεί ότι η σταλινική ιδέα δεν έχει καταργηθεί πλήρως μέχρι σήμερα. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο σε πολλά ζητήματα της παγκόσμιας πολιτικής οι μαρξιστικές μας απόψεις είναι τακτικές απόψεις, οι οποίες μπορούν να αλλάξουν από τη μια μέρα στην άλλη και από μέρα σε μέρα να θεωρούνται λανθασμένες. Και αυτό δεν έχει καμία σχέση με τις πραγματικές διαδικασίες που σχετίζονται με την κοινωνική πραγματικότητα.

*Ερ.: Την παραμονή της 300στής επετείου του, το Πανεπιστήμιο του Ζάγκρεμπ σας απονέμει τιμητικό διδακτορικό. Η δουλειά σας έχει μεγάλη δημοτικότητα στη Γιουγκοσλαβία. Τα τελευταία χρόνια, δεκατέσσερα από τα βιβλία σας έχουν δημοσιευτεί στα σερβοκροατικά. Τα έργα σας δεν είναι μόνο υποχρεωτική ανάγνωση σε γιουγκοσλαβικές πανεπιστημιακές σχολές, αλλά αποτελούν επίσης αντικείμενο μόνιμης επιστημονικής έρευνας. Πώς βλέπετε την πρόσληψη των έργων σας στη Γιουγκοσλαβία;*

Γκ. Λ.: Παραδέχομαι ότι δεν θεωρώ τον εαυτό μου ικανό να συμμετάσχω σε μια συζήτηση για ζητήματα που αφορούν την ιδεολογική ανάπτυξη της Γιουγκοσλαβίας. Εν συντομία, μπορώ να πω τα εξής: Ακόμη και στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο ήμασταν όλοι ενθουσιασμένοι από τη Γιουγκοσλαβία. Ήταν η μόνη μικρή χώρα που διεξήγαγε ένα μνημειώδη, ανεξάρτητο αγώνα ενάντια στον Χίτλερ. Από αυτή την άποψη, η συμπεριφορά του γιουγκοσλαβικού λαού ήταν υποδειγματική και για εμάς τους Ούγγρους, των οποίων η αντίθεση στον Χίτλερ ήταν πολύ λιγότερο συνειδητή, αποφασισμένη και επιτυχημένη από ό,τι στη Γιουγκοσλαβία. Δεύτερον, όλοι μας –και εδώ εννοώ μια ομάδα στοχαστών– παρακολούθησαμε τη σταλινική εξέλιξη με κάποιο βαθμό δυσαρέσκειας. Εάν διαβάσετε τα λογοτεχνικά μου άρθρα γραμμένα στις δεκαετίες του 1920 και του 1930, θα δείτε ότι ακόμα και τότε δεν συμφωνούσα με τις κύριες γραμμές των πολιτικών του Στάλιν και του Ζντάνοφ. Για παράδειγμα, ένα τέτοιο βιβλίο, αυτό που έγραψα για τον Χέγκελ, ήταν διαμετρικά αντίθετο με τη στάση του Ζντάνοφ. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η πολιτική ζωή στην Ουγγαρία εξελίχθηκε στο ιδεολογικό πνεύμα του οποίου ηγούνταν η Σοβιετική Ένωση και για όλους μας που μπορούσαμε να σκεφτόμαστε ήταν μεγάλο πράγμα ότι ο Τίτο ήταν ο πρώτος που αντιτάχθηκε στις σταλινικές μεθόδους με πρακτική κριτική. Η ιστορία του σοσιαλισμού δεν θα ξεχάσει ποτέ αυτή τη μεγάλη πράξη του Τίτο.

Γι' αυτό άρχισε να εμφανίζεται στη Γιουγκοσλαβία μια πολύ πιο ελεύθερη μαρξιστική φιλοσοφία. Την παρακολούθησα προσεκτικά, αλλά αυτό σημαίνει επίσης ότι το έκανα συχνά με έντονη κριτική. Επαναλαμβάνω, στην ιστορία αυτό το είδος ανάπτυξης δεν συμβαίνει ποτέ με το να κατεβείτε από το ένα τρένο και να περπατήσετε σε ένα άλλο. Απαιτούνται τεράστιοι ιδεολογικοί αγώνες πριν διαμορφωθεί η ιδεολογία ενός νέου σταδίου. Είναι σε αναμφισβήτητο έπαινο των Γιουγκοσλάβων συντρόφων ότι αυτό άρχισε, και αυτό είναι κάτι που κανείς δεν θα ξεχάσει ποτέ. Γι' αυτό θεωρώ μεγάλη τιμή ότι μου απονεμήθηκε διδακτορικός τίτλος από τους

Γιουγκοσλάβους συντρόφους. Ωστόσο, και αυτό ισχύει όχι μόνο για τη Γιουγκοσλαβία, αλλά και για το κίνημα στο σύνολό του, εγείραμε εδώ κριτική για το σταλινικό τρόπο σκέψης, τονίσαμε την επιθυμία ανανέωσης του μαρξισμού και καθένας με τα δικά του πνευματικά μέσα προσπαθεί να την επιτύχει όσο καλύτερα μπορεί. Είναι προφανές, ωστόσο, ότι δεν έχει ακόμη δημιουργηθεί μια απολύτως σαφής άποψη και μια ενοποιημένη επικρατούσα κατεύθυνση. Μην το κρατήσετε εναντίον μου αν υποκειμενικά λέω ότι ελπίζω ότι η κατεύθυνση που εκπροσωπώ θα γίνει η κυρίαρχη. Ξέρω ότι ο καθένας σκέφτεται και ελπίζει ότι η ιστορία θα τον αποδείξει σωστό. Εν πάση περιπτώσει, η ιστορία δεν έχει ακόμη αποφανθεί αντικειμενικά για το σωστό δρόμο· παντού –τόσο στις σοσιαλιστικές όσο και στις καπιταλιστικές χώρες– υπάρχουν εκείνοι από εμάς που προσπαθούν να ανανεώσουν το μαρξισμό και να τον κάνουν να ηγηθεί για άλλη μια φορά, και όλοι το κάνουμε με τα μέσα που έχουμε, ο καθένας με το δικό του τρόπο, συζητώντας μεταξύ μας και ελπίζοντας ότι κάποιος θα πετύχει να βγάλει το μαρξισμό από αυτή την κατάσταση που έχει προκύψει μετά τη σταλινική επιρροή.

*Ερ.: Είναι χαρακτηριστικό ότι, όταν μιλούν για τη Γιουγκοσλαβία, οι άνθρωποι συνήθως σκέφτονται το 1948, με άλλα λόγια τους παράγοντες της άρνησης. Ταυτόχρονα, οι συνθήκες που ξεπεράστηκε αυτό είναι αισθητά λιγότερο γνωστές στο εξωτερικό. Για παράδειγμα, το σύστημα της εργατικής αυτοδιαχείρισης θεωρείται ως μια ειδικά Γιουγκοσλαβική επινόηση και όχι ένα σημάδι σοσιαλιστικής εξέλιξης και ανάπτυξης. Ποια είναι η γνώμη σας;*

Γκ. Λ.: Είναι πολύ δύσκολο να το απαντήσω αυτό άμεσα. Συνηθίζω να λέω ότι η εργατική διαχείριση είναι ένα από τα πιο σημαντικά ζητήματα του σοσιαλισμού. Κατά τη γνώμη μου, δεν είναι καλό το γεγονός ότι πολλοί άνθρωποι αντιμετωπίζουν το σταλινισμό υποδεικνύοντας τη γενική δημοκρατία ή, για να είμαστε πιο ακριβείς – την αστική δημοκρατία. Όσον αφορά την αστική δημοκρατία, στη δεκαετία του 1840 ο Μαρξ ήδη περιέγραψε τη δομή της – η οποία βασίζεται στην αντίφαση μεταξύ του ιδεαλιστή-αίτοιοι και του υλιστή-αστού, και αναπόφευκτα προκύπτει από την ανάπτυξη του καπιταλισμού ότι ο καπιταλιστής-αστός έγινε ο κύριος και ο ιδεαλιστής-αίτοιοι ο ιδεολογικός υπηρέτης του. Σε αντίθεση με αυτό, η ουσία της σοσιαλιστικής ανάπτυξης – η οποία ξεκίνησε με την Κομμούνα του Παρισιού και συνεχίστηκε με τις δύο ρωσικές επαναστάσεις – αυτό που ονομάσαμε εργατικά συμβούλια, βρίσκεται στην ανάπτυξη της δημοκρατίας της καθημερινής ζωής. Πρόκειται για ένα ζήτημα επέκτασης της δημοκρατικής δημόσιας αυτοδιαχείρισης από τα πιο βασικά επίπεδα της καθημερινής ζωής στη λαϊκή λήψη αποφάσεων για περίοπτα ζητήματα. Σήμερα βρισκόμαστε στην αρχή αυτής της εξέλιξης. Αλλά αυτές οι καινοτομίες που εμφανίστηκαν στη Γιουγκοσλαβία, από την ύπαρξή τους και μέσω κριτικής διευκρίνισης εκ μέρους εκείνων που καλούνται να το κάνουν, θα βοηθήσουν αναμφίβολα, στις σημερινές τροποποιημένες συνθήκες, να επικρατήσει το εργατικό συμβούλιο – αυτή η βασική ιδέα της επανάστασης – σε όλη τη σοσιαλιστική ανάπτυξη.

*Ερ.: Στο βιβλίο σας «Λογοτεχνία και Δημοκρατία» που δημοσιεύτηκε το 1947,*

*γράψατε μια πολύ ωραία σκέψη. Το συνολικό είναι, δηλαδή το πλήρες είναι, είναι το δημόσιο είναι. Θα το αναλύσατε αυτό για εμάς;*

Γκ. Λ.: Νομίζω ότι αυτή είναι μια βασική θέση του μαρξισμού, μια με την οποία ασχολήθηκε ο Μαρξ ακόμη και στη νιότη του, στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ*. Όταν ο Μαρξ επέκρινε τον Φόιερμπαχ, είπε ότι πλησιάζοντας τον υλισμό σταμάτησε στη φύση, όπου τα είδη αναδύονται επίσης στον κόσμο της οργανικής φύσης, αλλά, όπως αντέτεινε πολεμικά ο Μαρξ, αυτά είναι βουβά είδη. Το λιοντάρι είναι εξίσου λιοντάρι ατομικά όσο και μέλος του είδους του. Αλλά το λιοντάρι δεν το ξέρει αυτό. Όταν κυνηγά, ή παράγει μικρά, χωρίς να το γνωρίζει, ικανοποιώντας απλά τις βιολογικές του ανάγκες, υπηρετεί το είδος του, εκπροσωπεί το είδος του. Αυτό εννοεί ο Μαρξ όταν, μιλώντας για την ανθρώπινη κοινωνία, λέει ότι δεν πρόκειται για ένα ζήτημα βουβού είδους. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος είναι η αδιαχώριστη ενότητα του ατομικού ανθρώπου και του ανθρώπινου είδους, όπως το λιοντάρι μεταξύ των ζώων ή, αν θέλετε, το γρασίδι ανάμεσα στα φυτά. Ωστόσο, ο άνθρωπος στο χαμηλότερο επίπεδο είναι ήδη ένα συνειδητό μέλος, για παράδειγμα, μιας φυλής· αυτό τον ανυψώνει ήδη από τη σιγή των βιολογικών ειδών και δημιουργεί μια συγκεκριμένη διαλεκτική, το αίτημα του είδους προς το άτομο να εκτελεί την υποχρέωσή του προς το είδος και την αμοιβαία επίδρασή τους τόσο στην ανάπτυξη του είδους όσο και στην ανάπτυξη της μονάδας. Αυτό είναι που κάνει τον άνθρωπο. Και η ανάπτυξη του ανθρώπου –αν παρατηρήσουμε τα πράγματα σοβαρά από την αρχή του ως σήμερα– είναι στην πραγματικότητα το πραγματικό περιεχόμενο όλης της ιστορίας.

Αυτή η συνολική εξέλιξη μέσω της οποίας έχουμε περάσει, από τη λίθινη λεπίδα στην ατομική βόμβα –όπως είπε ο Μαρξ– είναι μόνο η προϊστορία της ανθρωπότητας. Γιατί ο άνθρωπος θα ξεκινήσει την αληθινή ιστορία του όταν βρεθεί στον κομμουνισμό και όταν αφήσει πίσω του όλα τα εμπόδια της ταξικής κοινωνίας. Κρίνοντας από τη στάση του ανθρώπου προς το είδος του, επομένως, πρέπει να γνωρίζουμε ότι είμαστε ακόμα στην προϊστορία. Αυτό θα το ερμηνεύσω με τον ακόλουθο τρόπο: στην προϊστορία, η συμμετοχή στο είδος έρχεται σε αντίθεση με τις απαιτήσεις του ατόμου· εξαιρέσεις είναι εκείνοι οι άνθρωποι στους οποίους αυτό συμπίπτει εντελώς κατά τη διάρκεια της ιστορίας. Θυμηθείτε, για παράδειγμα, τον επιτάφιο των τριακόσιων Σπαρτιατών στις Θερμοπύλες. Ωστόσο, αυτή η διαλεκτική συνεχίζει να αυξάνεται. Κατά την ανάπτυξη της ανθρώπινης κοινωνίας έχει οδηγήσει σε διαρκώς περισσότερα άτομα που έχουν ανακαλύψει αυτό το ερώτημα για τον εαυτό τους, όπου η εκπλήρωση του ατόμου είναι δυνατή μόνο βλέποντας την ανώτατη αυθεντία του είδους ως καθήκον της ατομικής ζωής. Συναρπαστικές φιγούρες, όπως ο Σωκράτης στην αρχαιότητα ή ο Λένιν στην εποχή μας, ήταν συναρπαστικές ακριβώς επειδή η ελεύθερη ανάπτυξη των προσωπικοτήτων τους και η εκπλήρωση των εθελοντικά αποδεκτών επιταγών ήταν σε συνεχή σύγκλιση. Θα έλεγα ότι το μαρξιστικό πρόγραμμα στον κομμουνισμό συνίσταται στο εξής: ο άνθρωπος δεν θα ήταν πλέον απλώς άνθρωπος-μέλος του βουβού είδους, αν κάθε άτομο θα έβλεπε

την εκπλήρωση της δικής του ζωής ως εκπλήρωση των καθηκόντων που απορρέουν από τη συμμετοχή του στο είδος.

*Ερ.: Κατά τη διάρκεια αυτής της συνομιλίας, έχετε αναφέρει δύο φορές το όνομα του Λένιν με έντονη αγάπη. Τι σημαίνει το όνομά του στην προσωπική σας ζωή;*

Γκ. Λ.: Αν εννοείτε προσωπική επαφή – πολύ λίγα. Η μόνη προσωπική μας επαφή ήταν ότι στη δεκαετία του 1920 ο Λένιν επέκρινε έντονα το άρθρο μου για τον κοινοβουλευτισμό και είπε ότι ήταν κακό και ακόμη μη μαρξιστικό. Αυτή ήταν μια από τις επικρίσεις από τις οποίες έμαθα πολλά. Διότι, ο Λένιν –αν και όχι σε αυτή την κριτική, αλλά γράφοντας για το ίδιο ζήτημα– τόνισε στο βιβλίο του *Αριστερισμός. Παιδική Αρρώστια του Κομμουνισμού*, τη διαφορά μεταξύ τού αν ένα ίδρυμα έχει καταστεί παρωχημένο από την άποψη της παγκόσμιας ιστορίας ή αν έχει καταστεί παρωχημένο από το να έχει πρακτικές συνέπειες επίσης. Συνέχεια αυτά τα δύο πράγματα στο άρθρο μου. Έμαθα πολλά από αυτή την κριτική. Η προσωπική μου επαφή με τον Λένιν τελειώνει εκεί. Βεβαίως, συνάντησα τον Λένιν στο 3ο Συνέδριο της Κομιντέρν, αλλά, μην ξεχνάτε ότι εκείνη την εποχή ήμουν μόνο ένα από τα μέλη της Κεντρικής Επιτροπής του Ουγγρικού Κόμματος, ενός μικρού παράνομου κόμματος. Ακόμα κι αν κάποιος με είχε συστήσει στον Λένιν στο διάδρομο, είχε πιο σημαντικά πράγματα να κάνει στο 3ο Συνέδριο παρά να μιλήσει με ένα ουγγρικό «δεύτερο βιολί». Η συμπεριφορά του Λένιν στο 3ο Συνέδριο μου άφησε μια βαθιά εντύπωση. Επιβεβαίωσε μόνο τη μελέτη μου των έργων του Λένιν και ότι ήταν ένας ριζικά νέος τύπος αληθινού επαναστάτη.

Δεν θέλω να αμφισβητήσω τη σημασία όλων των επαναστατών. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι με την αποσύνθεση της πόλης στην αρχαία ιστορία, προέκυψε, εμφανίστηκε μια προσπάθεια να αντικατασταθεί ο πολίτης με ένα νέο ήθος: αναγκάστηκαν να δημιουργήσουν, με τα μάτια των σοφών, μια νέα αριστοκρατία, ικανή να χειρίζεται τον εαυτό της καλύτερα προς τη λανθασμένη συμπεριφορά των μαζών. Απομεινάρια και αναβιώσεις αυτού στις αστικές επαναστάσεις του 17ου και του 18ου αιώνα εκδηλώθηκαν μεταξύ των μεγάλων επαναστατών ως ένα ασκητικό γνώρισμα. Αν κάποιος σκεφτεί, για παράδειγμα, τον Ροβεσπιέρο, τότε αυτός ο ασκητισμός είναι σαφώς αισθητός. Και αυτό επεκτείνεται στους καιρούς μας. Πάρτε, για παράδειγμα, τη δική μας επαναστατική εποχή και τόσο σημαντικές προσωπικότητες όπως ο Ότο Κόρβιν στην Ουγγαρία ή ο Μαξ Λεβίν στο Μόναχο. Ο Μαξ Λεβίν είπε ότι οι κομμουνιστές είναι «νεκροί σε αναστολή». Αυτό είναι το υψηλότερο επίπεδο του ασκητισμού. Σε σύγκριση, ο Ένγκελς, και μετά από αυτόν ειδικά ο Λένιν, υπερασπίζονται το μη ασκητικό χαρακτήρα του επαναστάτη. Ο επαναστατικός χαρακτήρας εκδηλώνεται στο γεγονός ότι η ανθρώπινη ιδιαιτερότητα δεν έπαιζε κανένα ρόλο στη λήψη αποφάσεων στον Ένγκελς και ακόμα λιγότερο στη ζωή του Λένιν. Ακόμα και αν λάμβαναν αποφάσεις αντίθετες με τις δικές τους ανθρώπινες συμπάθειες, δεν το έκαναν σε ασκητική μορφή. Όταν διαβάσετε τις αναμνήσεις του Γκόρκι για τον Λένιν –ειδικά εκείνο το υπέροχο κομμάτι όπου ο Λένιν μιλάει για την Απασιονάτα του Μπετόβεν– μπορείτε να δείτε ξεκάθαρα ότι, σε αντίθεση με τον τύπο

του Ροβεσπιέρου-Λεβίν, ο Λένιν αντιπροσώπευε έναν νέο τύπο επαναστάτη, εξίσου δημόσιου, εξίσου πρόθυμου για αυτοθυσία στην ιδιωτική ζωή όπως αυτοί, μόνο η αυτοθυσία του δεν έχει ασκητικό χαρακτήρα. Πιστεύω ότι αυτό το λενινιστικό ιδανικό θα παίξει τεράστιο ρόλο στο μέλλον.

*Ερ.: Υπάρχει, κατά τη γνώμη σας, άμεση σύνδεση μεταξύ του ασκητισμού και του Αριστερισμού, Παιδική Αρρώστια του Κομμουνισμού;*

Γκ. Λ.: Ασφαλώς. Οι περισσότεροι επαναστάτες, ριζοσπάστες, εκείνες τις μέρες ήταν ακριβώς τέτοιοι επαναστατικοί ασκητές. Περιλάμβαναν πολλούς εξαιρετικά έντιμους και πιστούς επαναστάτες, κάτι το οποίο, πιστεύω ακράδαντα, ο ίδιος ο Λένιν το γνώριζε πολύ καλά. Ο Λένιν ποτέ δεν αμφέβαλε, για παράδειγμα, ότι ο Ολλανδός Πάνεκουκ ή η Ρόλαντ Χολστ ήταν αληθινοί επαναστάτες, παρόλο που κατήγγειλε το σεκταρισμό τους. Ασφαλώς, για τον Λένιν, αυτό ήταν ένα πολιτικό πρόβλημα και πίσω από αυτό βρισκόταν ένα ηθικό πρόβλημα. Μόνο ο Λένιν, που δεν ήταν μόνο ένας εξαιρετικός θεωρητικός αλλά και ένας άνθρωπος τεράστιας εμπειρίας, ήξερε πολύ καλά ότι αυτό το ηθικό πρόβλημα μπορεί να εμφανιστεί ως δημόσιο πρόβλημα μόνο σε ένα υψηλότερο επίπεδο ανάπτυξης και κατά τη διάρκεια των συζητήσεων στη δεκαετία του 1920 ήθελε ή δική του, πρακτική αποφασιστική στάση σχετικά με συγκεκριμένα (σεχταριστικά ή μη σεχταριστικά) ερωτήματα να υπερισχύσει. Η ανάπτυξη, περιττό να πω, ακολουθεί αυτή την κατεύθυνση.

*Ερ.: Έχετε συγκεκριμένες απόψεις για την κατάσταση στο σημερινό διεθνές εργατικό κίνημα από τη σκοπιά της Παιδικής Αρρώστιας;*

Γκ. Λ.: Αυτό είναι ένα πολύ περίπλοκο ζήτημα. Αναμφίβολα έχει ένα ρόλο. Όμως, εδώ πρέπει και πάλι να είμαστε πολύ προσεκτικοί όταν εξετάζουμε αν τα έργα των κλασικών, που μιλούν για την εποχή τους, μπορούν να εφαρμοστούν στις μέρες μας και την εποχή μας, και αν ναι πώς. Το να πιστεύουμε ότι το βιβλίο του Λένιν, που γράφτηκε το 1920, μπορεί να εφαρμοστεί άμεσα στους Αμερικανούς νέους το 1969, ή να πιστεύουμε ότι η κριτική του Λένιν για τη Ρόλαντ Χολστ πρέπει να εφαρμοστεί μόνο στον Ντούτσκε, θα ήταν, φυσικά, εξαιρετικά πλανημένο. Όμως, υπάρχει ένα πραγματικό πρόβλημα εδώ όπου μπορούμε να μάθουμε κάτι από τον Λένιν. Δηλαδή, αυτή τη στιγμή βρισκόμαστε στην αρχή της κρίσης στην καπιταλιστική κοινωνία. Αρκεί μόνο να θυμηθεί κανείς το 1945 και τη νίκη επί του Χίτλερ, όταν πιστευόταν ότι αυτή ήταν μια νέα ανάπτυξη χειραγώγησης της ανθρωπότητας. Λεγόταν ότι αυτό δεν είναι πλέον καπιταλισμός, αλλά μια νέα κοινωνία ανώτερης τάξης, κ.λπ. Έχουν περάσει είκοσι πέντε χρόνια από τότε και αυτή η τάξη είναι σήμερα στην αρχή μιας εξαιρετικά βαθιάς κρίσης. Και οι δύο λέξεις – κρίση και αρχή – πρέπει να υπογραμμιστούν, επειδή η αρχή χαρακτηρίζεται από αυτές τις εξεγέρσεις εκ μέρους των σπουδαστών και των διανοουμένων, οι οποίες, ωστόσο, μένει ακόμη να φέρουν ένα επεξεργασμένο πρόγραμμα: τα προγράμματα που παρουσιάζουν είναι συνήθως πολύ αφελή. Όταν, για παράδειγμα, οι νέοι τονίζουν ότι αυτός είναι ο τρόπος που πρέπει να αγωνιστεί κανείς ενάντια στη χειραγώγηση, ότι η εργασία πρέπει να μετατραπεί σε παιχνίδι, επαναλαμβάνουν μόνο αυτά που είπε ο Φουριέ στις αρχές του 19ου αιώ-

να, και αυτό για το οποίο έγραψε ο Μαρξ ειρωνικά στη δεκαετία του 1840. Αυτό, λοιπόν, είναι ένα κίνημα που, ιδεολογικά, βρίσκεται σε πολύ ανώριμη κατάσταση· αλλά το οποίο πρέπει να εκτιμηθεί θετικά, γιατί αντιτίθεται στις αντιφάσεις που προκύπτουν τώρα στη χειραγωγική καπιταλιστική κοινωνία: εδώ εννοώ εν μέρει την κρίση του Βιετνάμ, εν μέρει την κρίση των μαύρων στις ΗΠΑ, την αδυναμία της Αγγλίας να θέσει ένα οριστικό τέρμα στη θέση της ως παγκόσμιας αυτοκρατορίας, τις κρίσεις στη Γαλλία, τη Γερμανία, την Ιταλία. Έτσι, με όρους κοσμοϊστορικής άποψης, βρισκόμαστε στο κατώφλι μιας κρίσης παγκόσμιας σημασίας. Αυτό το κατώφλι μπορεί να σημαίνει ως και πενήντα χρόνια. Πρέπει κανείς να προετοιμαστεί γι' αυτό.

Τώρα, ωστόσο, βλέπω τη μεγάλη εμπειρική δυνατότητα ανανέωσης του μαρξισμού. Ο Λένιν είχε απόλυτο δίκιο όταν έγραψε στο *Τι να Κάνουμε*; ότι χωρίς επαναστατική θεωρία δεν υπάρχει επαναστατικό κίνημα. Δεν μπορεί κανείς να μιλήσει για ένα πραγματικά ισχυρό επαναστατικό κίνημα ικανό να λάβει μια σημαντική απόφαση, ωστόσο –και τώρα επιστρέφω σε όσα είπα νωρίτερα– υπάρχει μια ανανέωση τόσο στη Δύση όσο και στην πλευρά μας της μαρξιστικής μεθόδου, μέσω της οποίας θα μπορούσε να γίνει μια οικονομική και κοινωνική ανάλυση για το δρόμο που έχει διασχίσει ο καπιταλισμός, τον οποίο δεν έχουμε αναλύσει εμείς οι μαρξιστές. Γι' αυτό θεωρώ τόσο σημαντικό το ζήτημα της ανανέωσης της μαρξιστικής θεωρίας. Υπάρχει επίσης ένα πρόβλημα στα σοσιαλιστικά κράτη, επειδή δεν μπορεί να υπάρξει επαναστατική πρακτική χωρίς αυτή τη θεωρητική ανανέωση. Όποιος πιστεύει ότι ο καπιταλισμός μπορεί να ανατραπεί με τη μορφή τέτοιων χάπενινγκ, φυσικά, είναι αφελής.

*Ερ.: Ποια συγκεκριμένα προβλήματα θέτει η ανανέωση της μαρξιστικής θεωρίας στην πρακτική των σοσιαλιστικών χωρών; Ποιο από αυτά, κατά τη γνώμη σας, αξίζει ιδιαίτερη αναφορά;*

Γκ. Λ.: Υπάρχουν πολλά προβλήματα. Θα ξεκινήσω με το οικονομικό πρόβλημα. Η ρωσική επανάσταση –όπως γνώριζε πολύ καλά ο Λένιν– δεν πραγματοποιήθηκε στην πιο ανεπτυγμένη καπιταλιστική χώρα, όπως είχε προβλέψει ο Μαρξ, αλλά μεμονωμένα, σε ένα σχετικά καθυστερημένο κράτος. Αυτό σημαίνει ότι η Σοβιετική Ένωση αντιμετώπιζε ένα συγκεκριμένο καθήκον, που δεν ενέπιπτε στο πλαίσιο της ιδέας του Μαρξ για τη σοσιαλιστική επανάσταση στα πιο ανεπτυγμένα κράτη. Αυτό το καθήκον ήταν να ανεβάσει τη σοβιετική παραγωγή σε ένα επίπεδο που να επιτρέπει οικονομικά το γνήσιο σοσιαλισμό. Είμαι βέβαιος ότι ο Στάλιν θριάμβευσε απέναντι σε πολλούς από τους αντιπάλους του όχι επειδή ήταν ο μόνος καλός θεωρητικός ανάμεσά τους, αλλά επειδή ήταν ο πιο σταθερός στο να τονίσει την ιδέα του «σοσιαλισμού σε μια χώρα» και της αντιστάθμισης της καθυστερημένης παραγωγής. Αυτή η αντιστάθμιση στη Σοβιετική Ένωση εμφανίστηκε –αν και όχι πλήρως– στην εποχή του Στάλιν. Ωστόσο, αυτή η παραγωγή δεν έχει γίνει ακόμη γνήσια, κανονική παραγωγή, του είδους που επιτρέπει τη μετάβαση στο γνήσιο σοσιαλισμό.

Το ερώτημα που τίθεται σήμερα στη Σοβιετική Ένωση και σε όλες τις σοσιαλιστικές χώρες είναι – «τι να κάνουμε;». Δεν μπορεί κανείς να απαντήσει σε αυτό το ερώ-



τημα εφαρμόζοντας σταλινικές μεθόδους. Κάποτε, σε μια δήλωση στην εφημερίδα *Ονιτά* σχετικά με την εισαγωγή του νέου οικονομικού και κοινωνικού μηχανισμού της Ουγγαρίας, είπα ότι αυτό μπορεί να επιλυθεί μόνο με την εισαγωγή της σοσιαλιστικής δημοκρατίας. Η νέα οικονομική ανάπτυξη και το ζήτημα της μετάβασης από τη σταλινική, μη δημοκρατική τάξη στη σοσιαλιστική δημοκρατία αποτελεί ένα περίπλοκο ζήτημα και το ένα δεν μπορεί να επιλυθεί χωρίς το άλλο. Είναι επειδή δεν το συνειδητοποιούν αυτό στην πλειονότητα των χωρών και ακόμη και όπου τα άτομα το συνειδητοποιούν, απέχουν πολύ από το να το εκπληρώσουν – που έχουμε βρεθεί σε ένα είδος κρίσης που πρέπει κάπως να ξεπεράσουμε θεωρητικά και πρακτικά. Αυτό είναι μείζονος σημασίας για μας γιατί διαφορετικά δεν μπορούμε να επιτύχουμε παραγωγή παγκοσμίου επιπέδου. Δεύτερο, αυτό το είδος δημοκρατικής ανάπτυξης θα αφαιρούσε ένα από τα μεγάλα κακά που εμφανίστηκαν στο σταλινισμό.

Αυτή δεν είναι η πρώτη φορά που το λέω δημόσια. Έχω πει επανειλημμένα πόσο χαρακτηριστικό είναι ότι στην εποχή του Λένιν, όταν η Σοβιετική Ένωση ήταν στρατιωτικά, πολιτικά και οικονομικά σε κατάσταση κρίσης, όταν βασίλευε μεγάλη φτώχεια στη Σοβιετική Ένωση (θυμάμαι πώς, όταν ήμουν μετανάστης στη Βιέννη, παρακολούθησα πολλές συναντήσεις όπου συλλέγαμε χρήματα για τους πεινασμένους στη Σοβιετική Ένωση), ένας μεγάλος αριθμός διανοουμένων και εργατών ακόμη περισσότερο, ένιωθαν ότι αυτό που συνέβαινε στη Σοβιετική Ένωση ήταν καθοριστικό για τη ζωή τους. Ή για να το θέσω στα λατινικά: *Nostra causa agitur*<sup>1</sup>, αν οι Ρώσοι θέλουν να οικοδομήσουν το σοσιαλισμό στο σπίτι τους. Η μοιραία διεθνής συνέπεια της σταλινικής ανάπτυξης είναι ότι στην αξιολόγηση του σοσιαλισμού αυτό το «*nostra causa agitur*» έχει εξαφανιστεί στα ευρωπαϊκά κινήματα. Είναι αναληθές ότι ένας Γάλλος ή ένας Ιταλός είναι σοσιαλιστής επειδή θέλει να ζήσει με τον τρόπο που ζουν οι εργαζόμενοι στη Σοβιετική Ένωση. Δεν θα ήθελαν να ζήσουν έτσι. Αν είναι πραγματικοί σοσιαλιστές – θα ήθελαν να ζήσουν μια σοσιαλιστική ζωή, αλλά δεν θεωρούν τη ζωή που ζει ένας εργαζόμενος ή ένας αγρότης σε ένα σοβιετικό κολχόζ ως σοσιαλιστικό τρόπο ζωής. Εδώ φτάνουμε στην αμοιβαία σχέση μεταξύ των δύο κρίσεων. Η εξαιρετικά μεγάλη έλξη του σοσιαλισμού (που εμφανίστηκε μετά το 1917 και διήρκεσε λίγο πολύ μέχρι τις μεγάλες δίκες) και η διεθνής αλληλεγγύη με το σοσιαλισμό δεν μπορεί να ανανεωθούν ωστόσο καταφέρουμε να δημιουργήσουμε μια σοσιαλιστική θεωρία βασισμένη στο μαρξισμό και μέχρι αυτή να εφαρμοστεί στις σοσιαλιστικές χώρες. Τα δύο μεγάλα προβλήματα της μεταρρύθμισης συνδέονται στενά από αυτή την άποψη. Η βάση αυτής της διασύνδεσης, και αυτό δεν μπορεί να ειπωθεί αρκετά ισχυρά, μπορεί να είναι μόνο η ανανέωση της μαρξιστικής θεωρίας.

*Ερ.: Πολλοί μιλούν για οικονομική μεταρρύθμιση στις σοσιαλιστικές χώρες. Πιστεύετε ότι είναι δυνατό να μεταρρυθμιστεί μόνο η οικονομία;*

*Γκ. Λ.:* Η οικονομία δεν μπορεί ποτέ να αντιμετωπιστεί μεμονωμένα. Οι άνθρωποι μας κάνουν λάθος να πιστεύουν ότι κάτι που έχει ανεξάρτητο τμήμα στο πανε-

<sup>1</sup> Είναι ο δικός μας σκοπός, λατινικά στο κείμενο.

πιστήμιο μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα στην πραγματικότητα. Στο πανεπιστήμιο, τα οικονομικά μπορούν να διδαχθούν ανεξάρτητα από την κοινωνία, την ιδεολογία κ.λπ. Αλλά η πραγματική οικονομική ανάπτυξη ήταν πάντα η βάση, το επίκεντρο της συνολικής κοινωνικής ανάπτυξης. Γι' αυτό, λέω ότι δεν πρέπει να ανανεωθεί μόνο η μαρξιστική οικονομία, αλλά και ο ίδιος ο μαρξισμός. Επειδή ο Μαρξ δεν ήταν ποτέ μόνο οικονομολόγος με τον τρόπο που μας διδάσκουν οι καθηγητές πανεπιστημίων. Αν ξεφυλλίσετε το *Κεφάλαιο*, σε κάθε σελίδα θα βρείτε πολλά πράγματα που, με μας εδώ, θα ενέπιπταν στον τομέα της κοινωνιολογίας ή της ιστορίας. Όμως, ως αληθινός μεγάλος στοχαστής ο Μαρξ δεν ασχολήθηκε με χωριστά πεδία, είδε την κοινωνική ανάπτυξη στο σύνολό της. Γι' αυτό, όπως έχω ήδη πει, ακόμη και στην Ουγγαρία υποστηρίζω την άποψη ότι αυτός ο νέος οικονομικός μηχανισμός δεν μπορεί να υλοποιηθεί χωρίς την ανανέωση της σοσιαλιστικής δημοκρατίας. Είμαι πεπεισμένος ότι πολλά από τα λάθη και τα αδιέξοδα που έχουμε δει σε σχέση με το νέο μηχανισμό, προέκυψαν επειδή εισάχθηκε ένα οικονομικό μέτρο χωρίς να λάβουμε υπόψη την κοινωνική βάση και την ανάπτυξή του. Αυτό το ζήτημα βασίζεται επίσης στην ανανέωση της μαρξιστικής μεθόδου, γιατί ό,τι και αν μπορεί να ειπωθεί για τον Μαρξ, δεν πιστεύω ότι ακόμη και οι μεγαλύτεροι εχθροί θα μπορούσαν να πουν ότι ήταν ένας «αληθινός οικονομολόγος» με την έννοια που εννοούσαν οι καθηγητές σας ή οι δικοί μας. Χωρίς να σκεφτόμαστε τον εαυτό μας ως νέο Μαρξ, χρειάζεται μόνο να επιστρέψουμε στη μέθοδο του Μαρξ όσον αφορά τις τάσεις και τον προσαρμοτισμό της κοινωνικής ανάπτυξης.

*Ερ.: Δεν μιλήσατε καθόλου για το εθνικό ζήτημα. Αυτό σημαίνει ότι δεν έχετε τίποτα συγκεκριμένο να πείτε για το θέμα;*

Γκ. Λ.: Νομίζω –συγχωρέστε με που θα είμαι τόσο ορθόδοξος– ότι αυτό που έγραψαν ο Μαρξ και ο Λένιν για το θέμα είναι απολύτως σωστό. Όταν ο Μαρξ είπε ότι ένα έθνος που καταπιέζει ένα άλλο έθνος δεν μπορεί να είναι ελεύθερο, όταν ο Λένιν είπε ότι κάθε έθνος θα πρέπει να έχει την αυτονομία του, συμπεριλαμβανομένου του δικαιώματος της απόσχισης, καθιέρωσαν τις αμοιβαίες σχέσεις χωρίς τις οποίες η σοσιαλιστική ανάπτυξη δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί σε μια πολυεθνική χώρα. Δεν νομίζω ότι έχουμε κάτι παραπάνω να προσθέσουμε σε αυτά που έχουν ήδη πει ο Μαρξ και ο Λένιν. Αντιλήφθηκαν αυτές τις αμοιβαίες σχέσεις απόλυτα σωστά και το καθήκον μας θα ήταν να το εφαρμόσουμε αυτό εκεί όπου μπορεί και πρέπει να εφαρμοστεί.

*Ερ.: Θα ήταν;*

Γκ. Λ.: Ναι. Δεν το έχουμε επιτύχει σε όλες τις περιπτώσεις. Έχουμε μιλήσει για ιδεολογικά ζητήματα και αυτή τη φορά δεν θέλω να ασχοληθώ με τα ατομικά ζητήματα της καθημερινής πολιτικής. Ως πλευρικός παρατηρητής και ως Ούγγρος παρατηρητής, μπορώ να πω ότι, σε γενικές γραμμές, μου αρέσει πάρα πολύ πώς επιλύσατε αυτό το ζήτημα στη Γιουγκοσλαβία. Πιστεύω ότι έχουν γίνει ορισμένα βήματα προς μια μαρξιστική-λενινιστική λύση. Αν υπάρχουν αρνητικά πράγματα, ίσως δεν είναι για τη σημερινή συνομιλία.

*Ερ.: Γι' αυτό θέσαμε αυτή την ερώτηση. Επειδή ο λεγόμενος «επίσημος» μαρξισμός –και βάζουμε τη λέξη επίσημος σε εισαγωγικά– διαδίδει την άποψη ότι με την αλλαγή των σχέσεων ιδιοκτησίας, το εθνικό ζήτημα στις σοσιαλιστικές χώρες θα επιλυθεί προκαταβολικά.*

Γκ. Λ.: Η κατάσταση έχει ως εξής. Ο Λένιν ποτέ δεν ισχυρίστηκε ότι θα επιλύονταν από μόνο του. Κατά τη διάρκεια των μακρών μου χρόνων, δεν έχω δει ακόμη ένα πρόβλημα, από τα μικρά θέματα της ιδιωτικής ζωής ως τα μεγάλα ζητήματα της δημόσιας ζωής, που να επιλυθεί από μόνο του.

*Ερ.: Είπαμε επίσημος με εισαγωγικά.*

Γκ. Λ.: Ναι. Λοιπόν, επιτρέψτε μου να μεταφράσω αυτά τα εισαγωγικά με τον ακόλουθο τρόπο. Αν θέλω να καπνίσω, πρέπει να πάω στο κατάστημα και να αγοράσω ένα πακέτο «Κόσουτ», γιατί, αν δεν το κάνω, δεν μπορώ να καπνίσω «Κόσουτ». Να καθίσω εδώ ως σοσιαλιστής στο διαμέρισμά μου και να εμφανιστούν αυτά τα τσιγάρα στο γραφείο μου από μόνα τους, είναι κάτι που δεν έχω ακόμη βιώσει στη μακρά μου ζωή και δεν πιστεύω ότι είναι ευκολότερο να επιλυθούν τα εκκρεμή ζητήματα της κοινωνίας από ό,τι τα μικρά καθημερινά θέματα όπως αυτό.

*Ερ.: Αν κοιτάζουμε την παρούσα κατάσταση στη μαρξιστική φιλοσοφία μέσω των έργων των καλύτερων εκπροσώπων της, βλέπουμε ότι όχι μόνο διαφέρουν πολύ μεταξύ τους, αλλά μάλιστα αρνούνται ή διαψεύδουν απόλυτα το ένα τη θέση του άλλου για πολλά ζητήματα. Ο πολυφωνικός χαρακτήρας του μαρξισμού στον αιώνα μας αναδύεται σε όλο τον πλούτο του. Πολλοί ήχοι εναλλάσσονται ή ακούγονται ταυτόχρονα, ακόμη και παράγονται με διαφορετικούς τρόπους και σε διάφορα όργανα. Πώς βλέπετε τον ολοένα ισχυρότερο πολυφωνικό χαρακτήρα του μαρξισμού;*

Γκ. Λ.: Υπάρχει μια τέτοια στροφή. Σαν η ποικιλομορφία και η ποικιλία στη σύγχρονη μαρξιστική φιλοσοφία να μπορεί να θεωρηθεί ως ένα γενικά θετικό φαινόμενο. Έχω ορισμένες επιφυλάξεις εδώ. Νομίζω ότι είναι θετικό ότι σε κάθε χώρα μπορεί κανείς να βρει ανθρώπους που λένε: τώρα θα μελετήσω αυτό το ζήτημα και θα λάβω θέση γι' αυτό. Αυτό είναι αναμφισβήτητο θετικό. Έπεται λοιπόν ότι ο μαρξισμός που αναδύεται σήμερα είναι πολύπλευρος, πολυφωνικός, κάποιιοι ισχυρίζονται ακόμη ότι έχει πλουραλιστικό χαρακτήρα. Επιτρέψτε μου να εκφράσω μια ορισμένη αμφιβολία. Εφαρμόζεται επίσης στο μαρξισμό. Δηλαδή, υπάρχει μόνο μία αλήθεια. Η ιστορία είναι ή δεν είναι η ιστορία των ταξικών αγώνων. Το να συζητάμε μέσα στην ιστορία των ταξικών αγώνων πώς αυτός ή εκείνος ο ταξικός αγώνας ήταν το ένα ή το άλλο, είναι ένα άλλο θέμα, αλλά πρέπει να γνωρίζουμε ότι σε σχέση με αυτό το ερώτημα –και αντικειμενικά σε κάθε ερώτημα– μπορεί να υπάρχει μόνο μία αλήθεια. Γι' αυτό δεν καταδικάζω την ποικιλομορφία που υπάρχει σήμερα, αλλά μάλλον την ερμηνεύω λέγοντας ότι είμαστε στην αρχή ακόμη και όσον αφορά την επίλυση της κρίσης θεωρητικά.

Τα ρεύματα θα πολεμούν μεταξύ τους μέχρι να φτάσουμε στην πραγματική αλήθεια. Αλλά θέλω να τονίσω ότι υπάρχει μόνο μία αλήθεια. Η ποικιλομορφία που αναφέραμε αντικατοπτρίζει το εξής: βρισκόμαστε στο δρόμο προς την αλήθεια, και

θα ήταν εξαιρετικά κακό αν θεωρούσαμε τον πλουραλισμό ως ιδανικό, αν πιστεύαμε ότι το πλεονέκτημα του μαρξισμού μας είναι ότι ο μαρξισμός μπορεί να είναι ιδεαλιστικός ή υλιστικός, ότι μπορεί να είναι αιτιώδης ή τελεολογικός, ότι μπορεί να είναι το ένα ή το άλλο. Ας αφήσουμε τέτοιες θεωρίες στο χειραγωγικό καπιταλισμό. Στο μαρξισμό πρέπει να υποστηρίξουμε ότι υπάρχει μόνο μία αλήθεια σχετικά με ένα πρόβλημα και ότι εμείς οι μαρξιστές πρέπει να αγωνιστούμε για να αποκαλύψουμε αυτή την αλήθεια. Μέχρι να αποκαλυφθεί, αυτά τα ρεύματα θα παλεύουν μεταξύ τους. Πρέπει επίσης να προσθέσω ότι είμαι αντίθετος στην ιδέα ότι αυτό πρέπει να επιταχυνθεί με διοικητικά μέτρα. Αυτά είναι ιδεολογικά προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν ιδεολογικά. Πιστεύω επίσης ότι πρέπει να απομακρυνθούμε από το δυτικό πλουραλισμό και εξαρχής να υποστηρίξουμε ότι μόνο μία αλήθεια είναι δυνατή σε σχέση με κάθε ζήτημα. Ίσως και αυτό είναι ένα ζήτημα στο οποίο θα διαφωνώ με περισσότερο από έναν Γιουγκοσλάβο συντρόφους. Όμως, όπως έχω πει προηγουμένως, η συμπάθεια δεν σημαίνει ότι πρέπει να συμφωνήσουμε σε κάθε ζήτημα, αλλά το συναίσθημα ότι αγωνιζόμαστε για τα ίδια πράγματα και τη γνώση ότι ακόμη και αν φιλονικούμε, το κάνουμε στο όνομα ενός και του ίδιου στόχου.

\* Η συνέντευξη δόθηκε το Δεκέμβρη του 1970 στο ουγγρικής γλώσσας Γιουγκοσλαβικό περιοδικό *7 NAP* μετά την απονομή στον Λούκατς ενός τιμητικού διδακτορικού από το Πανεπιστήμιο του Ζάγκρεμπ.

## Ο Λούκατς στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Βιέννη 1968

### Εισαγωγικό σημείωμα

του Χρήστου Υφαντή\*

*«Κανείς δεν ασχολήθηκε τόσο περιεκτικά με την οντολογία  
του κοινωνικού είναι όπως το έπραξε ο Marx»  
Γκ. Λούκατς: Για την Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*

Το παρόν εισαγωγικό σημείωμα έχει ως στόχο να αναδείξει τους λόγους γένεσης της *Οντολογίας* του Λούκατς, την πολιτική και στοχαστική δραστηριότητά του κατά το 1968, έτος παρουσίασης της εισήγησής του, αλλά και τη σημασία αυτής της εργασίας για την *Οντολογία*.

Ο Γκέοργκ Λούκατς επιστρέφοντας στην Ουγγαρία το 1957, μετά από την σύντομη εξορία-φυλάκισή του στη Ρουμανία, εξαιτίας της συμμετοχής του στην Κυβέρνηση Νάγκι, ως υπουργός Λαϊκής Μόρφωσης, ασχολείται σχεδόν αποκλειστικά με την επεξεργασία της *Αισθητικής* του. Το χειρόγραφο ολοκληρώνεται το 1960, ο πρόλογός του συντάσσεται το 1962 ενώ οι δύο τεράστιοι τόμοι του, περίπου 1700 σελίδων, θα κυκλοφορήσουν το 1963 από τις εκδόσεις Luchterhand στην ΟΔΓ.

Μετά από αυτό το έργο προετοιμάζει την *Ηθική*, που ποτέ δεν θα την τελειώσει. Το γενικό σχέδιο της *Ηθικής* με τίτλο *Η Θέση της Ηθικής στο Σύστημα των Ανθρωπίνων Δραστηριοτήτων* ήταν ήδη επεξεργασμένο μετά την ολοκλήρωση της *Αισθητικής*, σύμφωνα με την περιγραφή του ίδιου του Λούκατς σε μια επιστολή προς τον Τ. Μεζάρος (10 Μαΐου 1962). Είκοσι μήνες αργότερα απαντά ότι προχωρά «...πολύ αργά. Αποδείχθηκε αναγκαίο να συγγράψω πρώτα ένα μακρύ εισαγωγικό μέρος σχετικά με την οντολογία του κοινωνικού είναι, μα κι αυτό, επίσης, προχωρά πολύ αργά». Το «εισαγωγικό μέρος» κατέληξε να είναι η *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* και τα *Προλεγόμενα* που προσαρτήθηκαν σ' αυτήν ενώ η *Ηθική* ουδέποτε κατέστη δυνατόν να γραφτεί. Ο Μεζάρος αναφέρει ότι «οι σημειώσεις και οι πρόχειρες παρατηρήσεις που εκδόθηκαν, σχετικά πρόσφατα, υπό τον τίτλο *Versuche zu einer Ethik* (Απόπειρες για μια Ηθική), αν και πολύτιμες για τον ερευνητή που εξειδικεύεται στο

έργο του Λούκατς προσθέτουν πολύ λίγα σε όσα ήδη μπορούμε να συναντήσουμε στην *Αισθητική* και στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*.

Ο θάνατος της συζύγου του (18 Απριλίου 1963) του προκαλεί τόσο βαθιά κατάθλιψη η οποία τον οδηγεί σ' έναν αγώνα ενάντια σε αυτοκτονικές σκέψεις: το δοκίμιο που αφορά την Minna Von Barnhelm του Lessing συλλαμβάνεται τότε. Αυτή η κατάθλιψη είχε ως αποτέλεσμα να διακόψει κάθε εργασία σχετικά με την *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*<sup>1</sup>. Από το 1964 συνεχίζει να εργάζεται εντατικά στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, έργο του οποίου η πρώτη μορφή τελειώνει το 1968. Το χειρόγραφο αγγίζει περίπου τις 1500 δακτυλογραφημένες σελίδες. Οι έντονες συζητήσεις με τους μαθητές του στη Βουδαπέστη πάνω στο ζήτημα της Οντολογίας του τον προσανατολίζουν στη συγγραφή των *Προλεγομένων*. Ένα χρόνο νωρίτερα, το 1967, προλογίζει την επανέκδοση των κειμένων του των ετών 1919-1929 μεταξύ άλλων και το διάσημο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, το οποίο εκδόθηκε το 1968 στην Αν. Γερμανία. Επίσης το 1968 συμμετέχει σε μια ανθολογία για τον Χάινριχ Μπελ.

Από την άνοιξη ως το φθινόπωρο του 1968 συνέταξε ένα χειρόγραφο το οποίο κατέθεσε στην ΚΕ του κόμματος και ζήτησε την άδεια να το δημοσιεύσει. Ο τίτλος αυτού του έργου ήταν: *Το Παρόν και το Μέλλον του Εκδημοκρατισμού*. Το αίτημα του απορρίφθηκε κατηγορηματικά και απαγορεύθηκε η έκδοσή του για δυο δεκαετίες. Μόλις το 1988 έδειξε ενδιαφέρον η κομματική ηγεσία (εν μέσω κοινωνικής και οικονομικής κρίσης) να το αναδείξει πολιτικά και να το διαδώσει στο ευρύτερο κοινό. Το έργο αυτό εκδόθηκε στη δημοφιλή σειρά “Η επιτάχυνση του χρόνου” σε έναν τόμο 218 σελίδων {Istvan Meszaros: «Η τραγωδία του Λούκατς και το ζήτημα των εναλλακτικών λύσεων», περ. Ουτοπία: Αφιέρωμα στον Gyorgy Lukacs, τεύχ. 52, 2002, σελ. 61-62}.

Ο Αλ. Τσίτσοβιτς μεταφραστής του συγκεκριμένου έργου του Λούκατς στα ελληνικά<sup>2</sup>, αναφέρει στην εισαγωγή του ότι αυτό το έργο γράφτηκε στα γερμανικά κατά πάσα πιθανότητα το 1968, όταν ο Λούκατς ήταν 83 χρόνων. Τα χειρόγραφα, που βρέθηκαν μετά το θάνατό του, προορίζονταν για τις εκδόσεις Editori Riuniti του PCI. Η έκδοση εκείνη όμως δεν πραγματοποιήθηκε. Το κείμενο τυπώθηκε σε βιβλίο από τις εκδόσεις Akademiai Kiado της Βουδαπέστης αλλά το βιβλίο τελικά δεν κυκλοφόρησε.

Μεταξύ του 1964 και 1968 ο Λούκατς προετοιμάζει την εισήγηση για τη συμμετοχή του στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας της Βιέννης με τίτλο: «Οι οντολο-

1 Βλέπε Ισθβαν Μεζάρος: «Πολιτική και ηθική στο έργο του Λούκατς. Το πολιτικό όριο των ηθικών αντιλήψεων», στο Γκ. Λούκατς, *Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, επιμ. Γ. Σαγκριώτη- Α.Α. Χρύση, εκδ. Αλεξάνδρεια, 2006, σελ. 218-231 και του ίδιου, *Lukacs' Concept of Dialectic* (The Merlin Press, London, 1972).

2 *Αστική και Σοσιαλιστική Δημοκρατία* (τίτλος πρωτοτύπου: Georg Lukacs : *Demokratisierung heute und morgen*) εκδ. Κριτική, 1987. Η έκδοση του βιβλίου *Αστική και Σοσιαλιστική Δημοκρατία* έγινε το 1987, χρονιά κατά την οποία δεν είχε ακόμη εκδοθεί *Το Παρόν και το Μέλλον του Εκδημοκρατισμού*, και πρόκειται για το ίδιο βιβλίο.

γικές βάσεις της ανθρώπινης σκέψης και δράσης». Ο Ν. Τερτουλιάν<sup>3</sup>, υποστηρίζει ότι υπάρχουν τρία βασικά βοηθήματα που συμβάλλουν στην κατανόηση της *Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι*. Εκτός της προαναφερθείσας εισήγησης τα άλλα δυο βοηθήματα είναι το *Συνομιλίες με τον Γκέοργκ Λούκατς* και η συνέντευξη που παραχώρησε ο Λούκατς στο περιοδικό *New left Review* το 1969, το οποίο τη δημοσίευσε στο τεύχος του αρ. 68 τον Ιούλιο του 1971. Δίκαια θα μπορούσε να αναρωτηθεί κάποιος γιατί υπήρξε καθυστέρηση δυο ετών στη δημοσίευση της συνέντευξης. Μια απάντηση μας δίνει ο Μανώλης Λαμπρίδης ο οποίος μας πληροφορεί ότι ο λόγος της καθυστέρησης στη δημοσίευση της συνέντευξης ήταν η τήρηση της επιθυμίας του Λούκατς (δηλ. να δημοσιευθεί μετά τον θάνατό του)<sup>4</sup>. Πιστεύουμε ότι είναι αδύνατον η συνέντευξη ενός στοχαστή του διαμετρήματος του Λούκατς, να είναι σε αναμονή προς δημοσίευση για 2 χρόνια. Αυτό μας οδηγεί στη σκέψη ότι ο Λούκατς ακόμη και στα τελευταία χρόνια της ζωής του δεν είχε και τόσο απεριόριστη ελευθερία.

Και τα τρία αυτά κείμενα διατίθενται πλέον σε ελληνική μετάφραση: Το πρώτο, «Οντολογικές βάσεις της ανθρώπινης σκέψης και δράσης», παρουσιάζεται στο παρόν τεύχος). Το δεύτερο, *Προβλήματα Οντολογίας και Πολιτικής*, εκδ. 70, 1971<sup>5</sup>. Το τρίτο κείμενο από το Περ. *Πλανόδιον*, Δεκέμβριος 2005, σελ. 517-529, με τίτλο: «Ο Lukacs για την ζωή και το έργο του», μετ. σημ. Μαρώ Τριανταφύλλου και Γιάννης Πατίλης<sup>6</sup>.

Η παρούσα εισήγηση του Λούκατς (Οντολογικές βάσεις της ανθρώπινης σκέψης και δράσης) δημοσιεύθηκε στην τμηματική έκδοση της *Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι* (Χέγκελ και Εργασία) το 1975 από τις εκδόσεις Πολίτικα του Βουκουρεστίου στη σειρά *Σύγχρονες Ιδέες*, ως παράρτημα στις σελίδες 302-320, χωρίς εισαγωγικό σημείωμα και σημειώσεις. Σ' αυτή την εισήγηση ο Λούκατς με αριστοτεχνικό, περιεκτικό τρόπο αναπτύσσει μέσα σε 18 μόνο σελίδες, τα κομβικά σημεία του τεράστιου έργου του εστιάζοντας, στην εισήγησή του, κυρίως στο δεύτερο μέρος του, δηλαδή στα κεφάλαια «Εργασία», «Αναπαραγωγή», «Το ιδεατό και η ιδεολογία» και «Αποξένωση». Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο δεν κάνει καμία αναφορά στον Ν. Χάρτμαν αν και στο πρώτο μέρος της *Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι* του αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο.

Κλείνουμε αφήνοντας τον ίδιο τον Λούκατς να μιλήσει για την *Οντολογία* του: «Δουλεύω αυτόν τον καιρό μια *Οντολογία του Κοινωνικού Όντος* που νομίζω ότι θα λύσει τα προβλήματα που λανθασμένα τέθηκαν στα παλιότερα έργα μου, κυρίως στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Η καινούρια μου δουλειά επικεντρώνεται στο

3 Βλέπε *Ο Γκ. Λούκατς και η Ανασυνκρότηση της Οντολογίας στη Σύγχρονη Φιλοσοφία*. Editura Politica 1975

4 «Πρώτη εισαγωγή στο έργο του Georg Lukacs», στο *Τρία Μελετήματα*, εκδ. Μανδραγόρας 1998, σελ. 107.

5 Γερμανικό πρωτότυπο, *Gespräche mit Georg Lukacs*, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth, Herausgegeben von Theo Pinkus, Rowohlt Verlag, 1967. Μέρος του βιβλίου με τίτλο «Χειραγώγηση και επισημονική πολιτική, συζήτηση των Γκ. Λούκατς και Β. Αμπεντροτ», βρίσκεται στο περ. *Μαρξιστική Σκέψη*, τόμ. 27, σελ. 124-157.

6 Αγγλικό πρωτότυπο, «G. Lukacs On his Life and Work», στο *New Left Review*, Ιούλιος-Αύγουστος 1971.

ζήτημα της σχέσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, ή, όπως το λέω εγώ, τελεολογίας και αιτιότητας. Παραδοσιακά οι φιλόσοφοι έχτισαν το σύστημά τους είτε πάνω στον ένα είτε πάνω στον άλλον από αυτούς τους δύο πόλους: απαρνήθηκαν είτε την αναγκαιότητα είτε την ανθρώπινη ελευθερία. Στόχος μου είναι να δείξω την οντολογική διαπλοκή των δύο και να απορρίψω το “είτε το ένα είτε το άλλο” με το οποίο η φιλοσοφία παραδοσιακά παρουσίαζε τον άνθρωπο. Η έννοια της εργασίας είναι το κομβικό σημείο της ανάλυσής μου. Γιατί η εργασία δεν είναι βιολογικά επικαθορισμένη. Αν ένα λιοντάρι επιτεθεί σε μια αντιλόπη, η συμπεριφορά του είναι επικαθορισμένη από μια βιολογική ανάγκη και από αυτήν μόνο. Αν όμως ο πρωτόγονος άνθρωπος βρισκόταν μπροστά σε ένα σωρό από πέτρες, θα έπρεπε να διαλέξει ανάμεσά τους κρίνοντας ποια θα ήταν η καταλληλότερη για να τη χρησιμοποιήσει ως εργαλείο· θα επέλεγε ανάμεσα από μια σειρά εναλλακτικών λύσεων. Η έννοια της εναλλακτικότητας (alternative) είναι θεμελιώδης για την έννοια της ανθρώπινης εργασίας, η οποία είναι πάντα *τελεολογική* –θέτει έναν σκοπό που είναι το αποτέλεσμα μιας επιλογής. Έτσι εκφράζει την ανθρώπινη ελευθερία. Όμως αυτή η ελευθερία υπάρχει μόνο θέτοντας σε κίνηση αντικειμενικές φυσικές δυνάμεις που υπακούουν στους αιτιακούς νόμους του υλικού σύμπαντος. Η τελεολογία της εργασίας είναι έτσι πάντοτε συναρμοσμένη με τη φυσική αιτιότητα και, πραγματικά, το αποτέλεσμα κάθε ατομικής εργασίας είναι μια στιγμή της φυσικής αιτιότητας για τον τελεολογικό προσανατολισμό (Setzung) κάθε άλλου ατόμου. Η πίστη σε μια τελεολογία της φύσης συνιστούσε θεολογία, ενώ η πίστη σε μια εμμενή τελεολογία της ιστορίας ήταν αθεμελιώτη. Αλλά υπάρχει μια τελεολογία σε κάθε ανθρώπινη εργασία αξεδιάλυτα διαπλεγμένη στην αιτιότητα του φυσικού κόσμου. Αυτή η θέση, που είναι ο πυρήνας όλου του παρόντος έργου μου, ξεπερνά την κλασική αντινομία αναγκαιότητας και ελευθερίας. Όμως πρέπει να τονίσω το γεγονός ότι δεν προσπαθώ να χτίσω ένα σύστημα που να τα περιέχει όλα. Ο τίτλος του έργου μου, που είναι πλέον ολοκληρωμένο –όμως κοιτάζω πάλι τα πρώτα κεφάλαια– είναι *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins* όχι *Ontologie des Gesellschaftlichen Seins* (Για την Οντολογία... και όχι Οντολογία...). Θα εκτιμήσετε τη διαφορά. Το έργο του οποίου έχω επιληφθεί θα χρειαστεί τη συλλογική δουλειά πολλών διανοητών για να μπορέσει να αναπτυχθεί. Όμως ελπίζω ότι θα δείξει τις οντολογικές βάσεις για εκείνον τον σοσιαλισμό της καθημερινής ζωής για τον οποίο μίλησα»<sup>7</sup>.

\* Ο Χρήστος Υφαντής είναι μεταφραστής

<sup>7</sup> Στο «Ο Lukacs για τη ζωή και το έργο του», *ό.π.*, σελ. 519-520.



## Οι Οντολογικές βάσεις της ανθρώπινης σκέψης και δράσης

του Γκέοργκ Λούκατς\*

Ακόμη και η μερική (τμηματική) διασάφηση, μέσα από μια εισήγηση, έστω και των πιο γενικών αρχών αυτού του συμπλέγματος προβλημάτων, παρουσιάζει μια διπλή δυσκολία. Από τη μια, θα έπρεπε να προσφέρουμε μια συνολική κριτική θέαση πάνω στη παρούσα κατάσταση του προβλήματος, ενώ από την άλλη, θα έπρεπε να φωτίσουμε τις αρχές που αφορούν τη συγκρότηση μιας νέας οντολογίας, το λιγότερο τη θεμελιακή της δομή. Για να μπορέσουμε να επιλύσουμε σε έναν ορισμένο βαθμό, έστω το δεύτερο πρόβλημα, που πράγματι είναι το ουσσιώδες, πρέπει να παραιτηθούμε από την παρουσίαση, ακόμα και από την πιο συνοπτική, του πρώτου προβλήματος. Είναι ευρέως γνωστό το γεγονός ότι τις τελευταίες δεκαετίες, στην κατεύθυνση της ριζικής ανάπτυξης κάποιων παλαιότερων τάσεων της γνωσιοθεωρίας, ο νεοθετικισμός<sup>8</sup>, τον οποίο χαρακτηρίζει η απόρριψη, από θέση αρχής, του οποιουδήποτε οντολογικού προβλήματος, ως αντιεπιστημονικό, γνώρισε την απόλυτη υπεροχή. Αυτό συνέβη όχι μόνο σ' αυτή καθαυτή τη φιλοσοφική ζωή αλλά και στον κόσμο της πρακτικής. Αν τα θεωρητικά λάιτ μοτίφ της σύγχρονης πολιτικής, στρατιωτικής και οικονομικής ηγεσίας αναλυθούν κάποτε με σοβαρότητα, θα προ-

8 Στο πρώτο μέρος του έργου του Λούκατς *Για την Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* το πρώτο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στον νεοθετικισμό (Λογικός Θετικισμός) και στον υπαρξισμό. Ο Λούκατς, από τους εκπροσώπους του νεοθετικισμού, ασχολείται κυρίως με τον Ρούντολφ Κάρναπ (1891-1970), μέλος του κύκλου της Βιέννης. Ο Κάρναπ δίνει, σύμφωνα με τον Λούκατς, ρητές εγγυήσεις ότι η φιλοσοφία του, η θεωρία της συγκρότησης (Konstitutionstheorie) δηλ. η σύσταση, η λογική κατασκευή του κόσμου, έτσι όπως τιτλοφορείται μια από τις εργασίες του Κάρναπ (*Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, 1961, σελ. 248-249) δεν αντιτίθεται στον ρεαλισμό (δηλ. στον υλισμό), στον ιδεαλισμό (και στον σολιμισμό) και στον φαινομεναλισμό· σε όλα τα σημεία στα οποία μπορούν να διατυπωθούν επιστημονικοί ισχυρισμοί υπάρχουν συμπίπτουσες. Οι διαφορές εμφανίζονται μόνο όταν οι φιλόσοφοι χάνονται στη «Μεταφυσική». Έτσι, ολόκληρος ο τομέας της Οντολογίας, όχι μόνο της θρησκευτικής, εξαλείφεται από την επιστημονική φιλοσοφία, διακηρύσσεται ως μια ιδιωτική υπόθεση. Στο ίδιο κεφάλαιο με τίτλο «Παρέκβαση για τον Wittgenstein» ασχολούμενος μόνο με το *Tractatus* ο Λούκατς υποστηρίζει τη συγγένεια της σκέψης του Wittgenstein με τον νεοθετικισμό, αφού κι αυτός απορρίπτει την οποιαδήποτε οντολογική προβληματική ως μεταφυσική που στερείται νοήματος. Ο Ούγγρος φιλόσοφος εν συνεχεία υποστηρίζει ότι προκαλεί έκπληξη και επίσης ενδιαφέρον το γεγονός ότι στον Wittgenstein ο ασπληνής πραγματοποιημένος λογικισμός τείνει ορισμένες φορές προς μια ανορθολογική οντολογία. Η σκέψη του Wittgenstein εκφράζει κάτι εξαιρετικά σημαντικό και αντιφατικό για τη σύγχρονη κοινωνική κατάσταση: η σκέψη (και ιδίως η αίσθηση) εκείνων που δεν βρίσκουν καμία διέξοδο από τη γενική χειραγώγηση της ζωής που πραγματώνεται στο σύγχρονο καπιταλισμό αλλά οι οποίοι είναι ικανοί να διαμαρτυρηθούν εναντίον της, διαμαρτυρία εκ των προτέρων αδύναμη – η σιωπή του Wittgenstein. Εδώ φαίνεται η στενή σύνδεση ανάμεσα στον Wittgenstein και τον υπαρξισμό. Η βαθιά αντιπάθεια του Λούκατς για τον σύγχρονο νεοθετικισμό υπαγορευόταν από την αναξιοπιστία που απέδιδε στον δυισμό του διότι απαγορεύοντας κατ' αρχήν κάθε «μεταφυσικό» προβληματισμό ο νεοθετικισμός άνοιγε δρόμο στη θρησκεία να απαντήσει στα μεγάλα οντολογικά ερωτήματα.

κύψει ότι αυτά καθορίζονται –συνειδητά ή ασυνειδητα– από νεοθετικιστικές μεθόδους σκέψης. Ακριβώς αυτό καθιέρωσε τη σχεδόν απεριόριστη κυριαρχία τους, και ακριβώς αυτό θα οδηγήσει –αν η αντιπαράθεση με την πραγματικότητα καταλήξει μέχρι και σε ανοικτές κρίσεις– σε μεγάλες ανατροπές, ξεκινώντας από την πολιτικο-οικονομική ζωή και τελειώνοντας με το φιλοσοφείν υπό την ευρύτερη έννοια της λέξης. Δεδομένου ότι βρισκόμαστε μόλις στο ξεκίνημα αυτού του προτσές, πιστεύω ότι αυτή η παρατήρηση είναι επαρκής.

Ούτε και η δική μας παρουσίαση θα ασχοληθεί με τις οντολογικές προσπάθειες των τελευταίων δεκαετιών. Περιοριζόμαστε στην απλή δήλωση ότι τις θεωρούμε εξαιρετικά συζητήσιμες και κάνουμε αναφορά μόνο στην τελευταία εξέλιξη του Sartre<sup>9</sup>, ενός τόσο γνωστού πρωτοπόρου αυτής της κατεύθυνσης, για να υποδείξουμε, το λιγότερο, την προβληματική και τον προσανατολισμό της.

Αυτή εκδηλώνεται σε σχέση με το μαρξισμό. Γνωρίζουμε πολύ καλά ότι στην ιστορία της φιλοσοφίας αυτός σπάνια θεωρήθηκε ως *οντολογία*. Η δική μας παρουσίαση, απεναντίας, προτίθεται να αποδείξει ότι στον Marx αποφασιστικό, από φιλοσοφική άποψη, ήταν το γεγονός ότι, υπερβαίνοντας το λογικό-οντολογικό ιδεαλισμό του Hegel<sup>10</sup>, σχεδίασε τόσο θεωρητικά, όσο και πρακτικά τα περιγράμματα μιας υλιστικό-ιστορικής Οντολογίας. Ο προετοιμαστικός ρόλος του Hegel συνίστατο στο ότι αυτός αντελήφθη, με το δικό του τρόπο, την Οντολογία ως μια ιστορία, σχεδιάζοντας –σε αντίθεση με τη θρησκευτική Οντολογία– μια αναγκαία ιστορία της ανάπτυξης που αρχίζει από «κάτω», από το πιο απλό, και καταλήγει μέχρι «πάνω», στις πιο περίπλοκες αντικειμενοποιήσεις της ανθρώπινης κουλτούρας. Είναι φυσικό ότι, σ' αυτές τις συνθήκες, η βαρύτητα θα πρέπει να πέσει στο κοινωνικό είναι και στα παράγωγά του, όπως επίσης εξίσου χαρακτηριστικό είναι για τον Hegel και το γεγονός ότι σ' αυτόν ο άνθρωπος εμφανίζεται ο ίδιος ως ο δημιουργός του.

Η μαρξική Οντολογία αποβάλλει από την εγγεληνή Οντολογία όλα τα λογικό-επαγωγικά στοιχεία και όλα τα τελεολογικά στοιχεία της ιστορίας της ανάπτυξης. Ταυτόχρονα μ' αυτό το υλιστικό «στήσιμο στα πόδια» (υλιστική «αποκατάσταση», σ.τ.μ.), από τη σειρά των προσδιοριστικών στοιχείων (moment) του προτσές πρέπει να εξαφανιστεί και η σύνθεση του απλού. Στον Marx, το αφετηριακό σημείο δεν το αποτελεί, ούτε το άτομο, όπως στους παλιούς υλιστές, ούτε απλά και μόνο το αφηρημένο Είναι, όπως στον Hegel. Σ' αυτόν δεν υπάρχει ένα τέτοιο οντολογικό αφετηριακό σημείο. Οποιοδήποτε ον πρέπει να είναι πάντοτε αντικειμενικό, πάντοτε προσδιορίζον και προσδιορισμένο μέρος ενός συγκεκριμένου συμπλέγματος. Αυτό

9 Η τελευταία εξέλιξη του Σαρτρ αφορά το έργο του *Η Κριτική του Διαλεκτικού Λόγου* και σηματοδοτεί την προσχώρησή του στο μαρξισμό. Παρόλα αυτά ο Λούκατς δεν είναι φιλικά διακείμενος σ' αυτό το έργο κυρίως επειδή ο Σαρτρ υποστηρίζει την ανυπαρξία της διαλεκτικής στη φύση. Άλλωστε ο Ν. Τερτουλιάν αναφέρει ότι σε μια συνομιλία του με τον Λούκατς αυτός του εκμυστηρεύτηκε ότι το κείμενο του Σαρτρ του φάνηκε «χαοτικό» κι έτσι εγκατέλειψε την ανάγνωσή του Ν. Τερτουλιάν: «Ο Γκεόργκ Λούκατς και η ανασυγκρότηση της Οντολογίας στη σύγχρονη φιλοσοφία. Πρόλογος στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*» (τμηματική έκδοση Editura Politică, Βουκουρέστι 1975, σελ. 37-38).

10 Βλέπε Γκ. Λούκατς: *Περί της Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι. Ψευδής και Αληθινή Οντολογία του Χέγκελ*. Εισ., μτφ. Δημ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Ηριδανός, 2015.

το γεγονός όμως έχει δύο θεμελιώδεις συνέπειες. Καταρχήν, ολόκληρο το Είναι είναι ένα ιστορικό προτσές, κατά δεύτερο λόγο, οι κατηγορίες δεν είναι διατυπώσεις για κάτι που υπάρχει ή για κάτι που γίνεται ούτε αρχές (ιδεατές) διάπλασης της ύλης, αλλά προσδιορίζουσες και προσδιοριζόμενες μορφές της ίδιας της ύλης: «*συγκεκριμένες μορφές του Είναι*», «*προσδιορισμοί του Είναι*»<sup>11</sup>. Δεδομένου ότι η ριζοσπαστική θέση του Marx, που απομακρύνεται ριζικά από τον παλιό υλισμό, είχε ερμηνευτεί πολλές φορές με το παλιό πνεύμα, δημιούργησε την ψευδή ιδέα ότι ο Marx υποτίμησε τη σπουδαιότητα της συνείδησης σε σχέση με το υλικό Είναι. Θα δείξουμε αργότερα με συγκεκριμένο τρόπο ότι αυτή η αντίληψη είναι ψευδής. Επί του παρόντος πρόκειται μόνο να διαπιστώσουμε ότι ο Marx αντιλαμβάνεται τη συνείδηση ως ένα μεταγενέστερο προϊόν της υλικής οντολογικής ανάπτυξης. Αν αυτό το γεγονός ερμηνευτεί με το νόημα του Θεού δημιουργού της θρησκείας ή με την έννοια του πλατωνικού ιδεαλισμού, ασφαλώς μπορεί να γεννηθεί, η προαναφερθείσα εντύπωση. Αλλά για μια υλιστική φιλοσοφία της ανάπτυξης, το μεταγενέστερο προϊόν δεν πρέπει ποτέ να είναι ένα κατώτερο προϊόν από άποψη οντολογικής σπουδαιότητας. Το γεγονός ότι η συνείδηση αντανακλά την πραγματικότητα και καθιστά δυνατή, σ' αυτή τη βάση, μια μετασηματιστική επεξεργασία αυτής, αποτελεί, στο επίπεδο του Είναι, μια πραγματική δύναμη, όχι μια αδυναμία, όπως θα κρινόταν στην προοπτική κάποιων απόψεων υπερβολικών, εξωπραγματικών.

## II

Εδώ μπορούμε να ασχοληθούμε μόνο με την οντολογία του κοινωνικού είναι. Ωστόσο, δεν μπορούμε να συλλάβουμε τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της αν δεν συνειδητοποιήσουμε το γεγονός ότι το κοινωνικό είναι μπορεί να γεννηθεί και να αναπτυχθεί μόνο στη βάση ενός οργανικού Είναι, κι αυτό όμως μόνο στη βάση ενός ανόργανου Είναι. Οι μορφές οι οποίες προετοιμάζουν τη μετάβαση από τον έναν τρόπο του Είναι στον άλλον αρχίζουν να ανακαλύπτονται από την επιστήμη. Οι σημαντικότερες κατηγορίες από άποψη αρχής των πιο περίπλοκων μορφών του Είναι έχουν ήδη φωτιστεί σε αντίθεση με τις πιο απλές μορφές του: την αναπαραγωγή της ζωής σε αντίθεση με τον απλό μετασηματισμό, την ενεργό προσαρμογή, η οποία μεταβάλλει με συνειδητό τρόπο το περιβάλλον, σε αντίθεση με την παθητική προσαρμογή. Παρόμοια, κατέστη σαφές ότι η απλούστερη μορφή του Είναι, όσες πολλές και αν είναι οι κατηγορίες μετάβασης τις οποίες παράγει, ωστόσο διαχωρίζεται με ένα άλμα από την πραγματική γένεση μιας πιο περίπλοκης μορφής του Είναι. Αυτή η τελευταία είναι ποιοτικά κάτι καινούργιο, η γένεση του

11 «Όπως και γενικά σε κάθε ιστορική, κοινωνική επιστήμη, έτσι και στην πορεία των οικονομικών κατηγοριών πρέπει κανείς να θυμάται ότι στον νου όπως και στην πραγματικότητα το υποκείμενο –εδώ η σύγχρονη αστική κοινωνία– είναι δοσμένο, και ότι οι κατηγορίες εκφράζουν άρα μορφές ύπαρξης, υπαρξιακούς προσδιορισμούς, συχνά ξεχωριστές μόνο πλευρές αυτής της καθορισμένης κοινωνίας, αυτού του υποκειμένου, και ότι η κοινωνία αυτή και επιστημονικά με κανέναν τρόπο δεν αρχίζει μόνο από την στιγμή που γίνεται γι' αυτή σαν τέτοια» (Η 1η υπογράμμιση είναι δική μας). Βλέπε Κ. Μαρξ, *Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, τόμος Α', εκδ. Στοχαστής, προλ.-μετ.-σημ. Διονύσης Διβάρης, 1989, Εισ., σελ. 70).

οποίου δεν μπορεί ποτέ να συναχθεί απλά και μόνο από την απλούστερη μορφή.

Το κάθε άλμα αυτού του είδους ακολουθείται από την οικοδόμηση νέων μορφών του Είναι. Ακόμη και αν έτσι δημιουργείται πάντοτε κάτι ποιοτικά καινούργιο, ωστόσο, σε πολλές περιπτώσεις, αυτό το κάτι καινούργιο φαίνεται σαν να μην είναι τίποτε άλλο παρά ένας μετασχηματισμός των τρόπων αντίδρασης του Είναι, από τον οποίο αναχωρούν σε νέες κατηγορίες δράσης, που στην πραγματικότητα αποτελεί το νέο του νεοεμφανιζόμενου Είναι (ύπαρξη). Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τον τρόπο με τον οποίο το φως το οποίο ενεργεί πάνω στα φυτά με ένα καθαρά φυσικό-χημικό τρόπο (με αυτό τον τρόπο προκαλώντας, ασφαλώς, ακόμα και σ' αυτό το επίπεδο, ιδιαίτερα ζωτικά αποτελέσματα), και δημιουργεί στο επίπεδο της όρασης των ανώτερων ζώων χαρακτηριστικές μορφές βιολογικής αντίδρασης απέναντι στο περιβάλλον. Έτσι, το προτσές αναπαραγωγής στην οργανική φύση λαμβάνει όλο και περισσότερο μορφές κατάλληλες προς την ιδιαίτερη ουσία του, καθίσταται όλο και πιο αποφασιστικά ένα Είναι *sui generis*, μολονότι η θεμελίωση πάνω στις βάσεις του πρωταρχικού Είναι δεν μπορεί να αρθεί. Δίχως να μπορούμε έστω και να σκιαγραφήσουμε αυτό το σύμπλεγμα προβλημάτων, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η ανώτερη ανάπτυξη του οργανικού προτσές αναπαραγωγής –το βιολογικό γίνεσθαι, σ' αυτό καθαυτό το νόημά του, όλο και πιο καθαρό και πιο εκδηλωτικό– σχηματίζει, με τη βοήθεια των αισθητηριακών αντιλήψεων, ένα είδος συνείδησης, ένα σημαντικό επιφαινόμενο ως ανώτερο όργανο της αποτελεσματικής λειτουργίας του.

Είναι αναγκαία μια ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των οργανικών προτσές αναπαραγωγής για να μπορεί η εργασία να εμφανιστεί ως η δυναμικο-δομική βάση ενός καινούργιου τύπου του Είναι. Ούτε σ' αυτή την περίπτωση μπορούμε να επιμείνουμε πάνω στους πολυάριθμους βλαστούς της εργασίας που παραμένουν απλοί βλαστοί, ούτε πάνω σ' εκείνα τα αδιέξοδα όπου εμφανίστηκε όχι μόνο ένα είδος εργασίας, αλλά και το αναγκαίο επακόλουθο της ανάπτυξής της, ο καταμερισμός της εργασίας (οι μέλισσες κ.λπ.), διότι ο καταμερισμός της εργασίας, καθηλωμένος ως βιολογική διαφοροποίηση των υποδειγμάτων του είδους, δεν μπορεί να καταστεί μια αρχή ανάπτυξης προς ένα Είναι (ύπαρξη) νέου τύπου, αλλά παραμένει μια σταθερότητα δίχως ανάπτυξη, ένα αδιέξοδο της ανάπτυξης.

Η ουσία της εργασίας συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι αυτή υπερβαίνει αυτή την αιχμαλωσία των έμβιων όντων στη βιολογική αντιπαράθεση με το περιβάλλον τους. Την ουσιαστική διαχωριστική στιγμή τη συνιστά όχι η πραγματοποίηση των προϊόντων, αλλά ο ρόλος της συνείδησης, η οποία ακριβώς εδώ σταματά να είναι ένα απλό επιφαινόμενο της βιολογικής αναπαραγωγής: *το προϊόν*, αναφέρει ο Marx, *είναι ένα αποτέλεσμα ήδη υπάρχον στο ξεκίνημα του προτσές, «στην αντίληψη του εργαζόμενου», συνεπώς με ιδεατό τρόπο*<sup>12</sup>.

Μπορεί να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ακριβώς στην περίπτωση της υλιστικής οριοθέτησης του Είναι της οργανικής φύσης από το κοινωνικό είναι αποδίδεται στη συνείδηση ένας τόσο σημαντικός ρόλος. Δεν πρέπει να ξεχνούμε όμως ότι

12 Καρλ Μαρξ: *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Ι, μετ. Π. Μαυρομάτη, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, 1978, σελ. 191.

τα συμπλέγματα των προβλημάτων που εμφανίζονται εδώ (ο ανώτερός τους τύπος είναι το σύμπλεγμα των προβλημάτων ελευθερίας και αναγκαιότητας) μπορούν να αποκτήσουν ένα πραγματικό νόημα –ακριβώς από οντολογική άποψη– μόνο στις συνθήκες ενός ενεργού ρόλου της συνείδησης. Εκεί όπου η συνείδηση δεν έχει καταστεί μια ενεργός δύναμη του Είναι, η αναφερθείσα αντίθεση δεν μπορεί να εμφανιστεί. Και αντιθέτως, πάντοτε όταν στη συνείδηση αποδίδεται με αντικειμενικό τρόπο ένας τέτοιος ρόλος, η λύση αναδεικνύεται από αυτές τις αντιθέσεις.

Ο άνθρωπος που εργάζεται, το ζώο που έχει καταστεί άνθρωπος μέσω της εργασίας, μπορεί να ονομαστεί, δικαίως, ως ένα ανταποκρινόμενο ον. Διότι δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι οποιαδήποτε εργασιακή δραστηριότητα γεννιέται ως μια λύση που ανταποκρίνεται στην ανάγκη που την προκαλεί. Ωστόσο, η ουσία του πράγματος δεν θα μπορούσε να γίνει αντιληπτή αν προϋποτίθετο ότι σ' αυτή την περίπτωση πρόκειται για μια άμεση σχέση. Απεναντίας, ο άνθρωπος καθίσταται ανταποκρινόμενο ον ακριβώς από το ότι αυτός –παράλληλα με την κοινωνική ανάπτυξη, με έναν όλο και πιο ενισχυμένο τρόπο– μετασχηματίζει μέσω των γενικεύσεων τις κοινωνικές ανάγκες, τις δυνατότητες ικανοποίησής τους σε ερωτήσεις, και στην απάντησή του στην ανάγκη που τις προκαλεί θεμελιώνει και εμπλουτίζει τη δραστηριότητά του μέσω παρόμοιων μεσολαβήσεων, που έχουν συχνά πολλαπλές διακλαδώσεις. Τοιουτοτρόπως, όχι μόνο η απάντηση, αλλά και η ερώτηση είναι κατά άμεσο τρόπο ένα προϊόν της συνείδησης, η οποία καθοδηγεί τη δραστηριότητα. Ωστόσο, μέσω αυτής, οι απαντήσεις δεν σταματούν να εκφράζουν αυτό που είναι πρωταρχικό από υπαρκτική άποψη σ' αυτό το προσδιοριζόμενο σύμπλεγμα. Η υλική ανάγκη, ως κινητήρας του ατομικού προτσές αναπαραγωγής, όσο και του κοινωνικού, είναι αυτή που θέτει για πρώτη φορά σε κίνηση με πραγματικό τρόπο το σύμπλεγμα της εργασίας, ενώ όλες οι μεσολαβήσεις είναι παρούσες υπαρκτικά μόνο για να την ικανοποιήσουν. Φυσικά, αυτή, με τη βοήθεια των αλυσίδων μεσολάβησης που μετασχηματίζουν ακατάπαυστα τόσο την φύση που περιβάλλει την κοινωνία, όσο και τους ανθρώπους οι οποίοι ενεργούν στο πλαίσió της, τις σχέσεις τους κ.λπ., κάνει να γίνουν πρακτικά ενεργείς δυνάμεις, σχέσεις, ιδιότητες, κ.λπ. στη φύση, οι οποίες αλλιώς δεν θα μπορούσαν να προκαλούν παρόμοια αποτελέσματα, ενώ ταυτόχρονα ο άνθρωπος επιτυγχάνει μέσω της απελευθέρωσης και της κυριάρχησής αυτών των ιδίων δυνάμεων μια ανώτερη ανάπτυξη των ικανοτήτων του.

Επομένως, μαζί με την εργασία δίνεται οντολογικά και η δυνατότητα της ανώτερης ανάπτυξής της, όπως και των ανθρώπων οι οποίοι την ασκούν. Ακόμη κι απ' αυτό το γεγονός αλλά ιδιαίτερα μέσω της αντικατάστασης της παθητικής προσαρμογής, της καθαρά αντιδρώσας του προτσές αναπαραγωγής στο περιβάλλον από τη συνειδητή και ενεργή μεταβολή του περιβάλλοντος, η εργασία καθίσταται όχι απλά ένα γεγονός μέσω του οποίου εκφράζεται η νέα ειδολογικότητα (η γένιος ιδιότητα του ανθρώπου) του κοινωνικού είναι, αλλά –κι αυτό από οντολογική άποψη–, η περίπτωση μοντέλο για ολόκληρη τη νέα μορφή του Είναι.

Όσο πιο προσεκτικά παρακολουθούμε τη λειτουργία της, τόσο προβάλλεται πιο

καθαρά αυτός ο χαρακτήρας. Η εργασία αποτελείται από τελεολογικές θέσεις που σε κάθε περίπτωση θέτουν σε κίνηση αιτιακές αλυσίδες. Αυτή η καθαρά διαπιστωτική πρόταση εξαλείφει τις παλιές οντολογικές προκαταλήψεις χιλιετιών. Σε αντίθεση με την αιτιότητα, η οποία απεικονίζει (εκφράζει) τον αυθόρμητο νόμο, όπου βρίσκουν τη γενική τους έκφραση όλες οι κινήσεις όλων των μορφών του Είναι, η τελεολογία είναι μια μορφή θέσης – πάντοτε πραγματοποιούμενη από μια συνείδηση– η οποία, προσανατολίζοντας αυτές τις κινήσεις σε καθορισμένες κατευθύνσεις, μπορεί ωστόσο να θέσει σε κίνηση μόνο αιτιακές αλυσίδες. Επομένως, όταν οι παλιότερες φιλοσοφίες δεν αναγνώριζαν την τελεολογική θέση ως μια τέτοια ιδιαιτερότητα του κοινωνικού είναι, έπρεπε να επινοούν, από τη μια μεριά, ένα υπερβατικό υποκείμενο, ενώ από την άλλη μεριά, μια ιδιαίτερη φύση των συνδέσεων που ενεργούν τελεολογικά, για να μπορέσουν να αποδώσουν στη φύση και την κοινωνία τελεολογικές τάσεις ανάπτυξης. Το καθοριστικό σημείο αναφοράς σ' αυτό το πρόβλημα συνιστά ο διπλός χαρακτήρας που εκδηλώνεται σ' αυτή την κατάσταση: σε μια κοινωνία που κατέστη πραγματικά κοινωνική, η πλειοψηφία των δραστηριοτήτων, των οποίων η ολότητα θέτει σε κίνηση το σύνολο, έχει, πράγματι, μια τελεολογική καταγωγή· ωστόσο, η πραγματική τους ύπαρξη, αδιάφορα αν παρέμειναν μεμονωμένες ή αθροισμένες, αποτελείται από τις αιτιακές συνδέσεις οι οποίες ποτέ και πουθενά δεν μπορούν να έχουν από καμιά άποψη έναν τελεολογικό χαρακτήρα.

Οποιαδήποτε κοινωνική πρακτική –αν θεωρούμε την εργασία ως μοντέλο της– ενώνει καθεαυτή αυτές τις αντιθέσεις. Από τη μια πλευρά, αυτή είναι μια εναλλακτική λύση, διότι πάντοτε κάθε ανθρώπινο υποκείμενο πρέπει –όταν επιδιώκει να πραγματοποιήσει κάτι– να τάσσεται υπέρ ή κατά της αντίστοιχης ενέργειας. Άρα, η οποιαδήποτε κοινωνική δράση προέρχεται από μια εναλλακτική λύση που αφορά τις τελεολογικές θέσεις οι οποίες ακολουθούν. Η κοινωνική αναγκαιότητα μπορεί να επιβληθεί μόνο μέσω της πίεσης –συχνά ανώνυμης– πάνω στα άτομα για να προσανατολίσει την εναλλακτική λύση τους προς μια ορισμένη κατεύθυνση. Ο Marx περιγράφει αυτή την κατάσταση με ορθό τρόπο, ισχυριζόμενος ότι οι άνθρωποι είναι εξαναγκασμένοι από τις περιστάσεις να ενεργούν με έναν καθορισμένο τρόπο, «υπό την απειλή του αφανισμού τους». Σε τελική ανάλυση όμως, οι άνθρωποι πρέπει ωστόσο να πραγματοποιούν αυτοί οι ίδιοι τις ενέργειές τους, ακόμη και αν μ' αυτό τον τρόπο ενεργούν συχνά ενάντια στις ίδιες τους τις πεποιθήσεις.

Από αυτή την ανυπέροχτη κατάσταση του ανθρώπου που ζει στην κοινωνία μπορούν να παραχθούν –ασφαλώς, λαμβάνοντας υπόψη τα πιο περίπλοκα προβλήματα που εμφανίζονται σε πιο περίπλοκες καταστάσεις– όλα τα πραγματικά προβλήματα του συμπλέγματος το οποίο συνηθίζουμε να αποκαλούμε *ελευθερία*. Χωρίς να υπερβούμε τον τομέα της εργασίας μ' αυτό καθεαυτό το νόημά της, μπορούμε να αναφερθούμε στις κατηγορίες της αξίας και του δέοντος (Sollen). Στη φύση δεν υπάρχει ούτε η μια ούτε η άλλη. Για να ακριβολογούμε, στην ανόργανη φύση, οι μεταβάσεις από το είναι έτσι ή να είναι αλλιώς δεν έχουν καμιά σχέση με τις αξίες. Στην οργανική φύση, όπου το προτσές αναπαραγωγής σημαίνει –από υπαρκτική

άποψη— μια προσαρμογή στο περιβάλλον, μπορούμε ήδη να μιλήσουμε για την επιτυχία ή την αποτυχία της προσαρμογής, όμως και αυτή η αντίθεση δεν υπερβαίνει ποτέ —ακριβώς από υπαρκτική άποψη— τα όρια ενός απλού να είναι αλλιώς. Τελείως διαφορετικά στέκουν τα πράγματα σε ότι αφορά την εργασία. Γενικά, η γνώση διακρίνει πολύ καθαρά το καθεαυτό Είναι, το υπάρχον με αντικειμενικό τρόπο των πραγμάτων, από το Είναι τους για μας μόνο στη σκέψη, που αποκτήθηκε στο προτσές της γνώσης. Στο πλαίσιο της εργασίας όμως, το Είναι για μας του προϊόντος της εργασίας καθίσταται μια αντικειμενική ιδιότητά του, που υπάρχει πραγματικά, ακριβώς αυτή η ιδιότητα μέσω της οποίας αυτό το Είναι για μας μπορεί να εκπληρώσει την κοινωνική του λειτουργία αν έχει σωστά τεθεί και πραγματοποιηθεί. Μ' αυτόν τον τρόπο αυτό καθίσταται αξιόλογο (σε περίπτωση αποτυχίας, στερημένο αξίας, αντίθετο της αξίας). Μόνο μέσω της πραγματικής αντικειμενοποίησης του Είναι για μας μπορούν να εμφανιστούν πραγματικά αξίες. Το γεγονός ότι, σε ανώτερες βαθμίδες της κοινωνίας, οι αξίες λαμβάνουν μορφές πιο πνευματικές, δεν καταργεί τη θεμελιώδη σημασία αυτής της οντολογικής γένεσης.

Παρόμοια είναι τα πράγματα και με το δέον. Το δέον περιέχει έναν τρόπο συμπεριφοράς του ανθρώπου που είναι προσδιορισμένος από τις κοινωνικές θέσεις των σκοπών (και όχι μόνο από τις φυσικές ή αυθόρμητες ανθρώπινες κλίσεις). Συνεπώς, η ουσία της εργασίας εξαρτάται από το γεγονός ότι στο πλαίσιό της κάθε κίνηση, την οποία πραγματοποιούν οι άνθρωποι, θα πρέπει να είναι κατευθυνόμενη από σκοπούς που έχουν καθοριστεί εκ των προτέρων. Άρα, κάθε κίνηση υπόκειται σ' ένα δέον. Ούτε εδώ παράγεται κάποια καθοριστική τροποποίηση από υπαρκτική άποψη εάν αυτή η δυναμική δομή μετατίθεται σε τομείς δράσης καθαρά πνευματικούς. Απεναντίας, σ' αυτή την περίπτωση, οι ενδιαμέσες υπαρκτικές αλυσίδες που οδηγούν από τους πρωταρχικούς τρόπους συμπεριφοράς σε εκείνους τους πιο ύστερους, πιο πνευματικούς, εμφανίζονται με πλήρη σαφήνεια, σε αντιδιαστολή με τις λογικό-γνωσιολογικές μεθόδους, στην περίπτωση των οποίων ο δρόμος που οδηγεί από τις ανώτερες μορφές σε κείνες τις αρχικές δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός, και μάλιστα οι τελευταίες εμφανίζονται ως αντίθετες από την προοπτική των πρώτων.

Αν θεωρήσουμε το συνολικό προτσές της εργασίας από την προοπτική του υποκειμένου που θέτει, διαπιστώνουμε αμέσως ότι αυτή πραγματοποιεί, πράγματι, συνειδητά τις τελεολογικές θέσεις, ποτέ όμως με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορεί να έχει μια συνολική εικόνα όλων των συνθηκών της δραστηριότητάς της και ακόμα λιγότερο όλων των συνεπειών της. Βέβαια, αυτό το γεγονός δεν εμποδίζει τον άνθρωπο να ενεργεί. Άλλωστε, υπάρχουν αναρίθμητες καταστάσεις, στις οποίες ο άνθρωπος, απειλούμενος από τον αφανισμό, πρέπει να δράσει απαραίτητα, παρά την πεποίθηση ότι μπορεί να γνωρίζει μόνο ένα μικρό μέρος των περιστάσεων. Ακόμη και στο πλαίσιο της ίδιας της εργασίας, ο άνθρωπος ξέρει συχνά ότι μπορεί να θέσει υπό έλεγχο μόνο ένα στενό κύκλο των περιστάσεών της, αλλά, με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο, είναι ωστόσο ικανός να την πραγματοποιήσει, διότι η ανάγκη πιέζει, ενώ η εργασία όπως και να έχει προσφέρει την προοπτική να την ικανοποιήσει.

Από αυτή την αναπόφευκτη κατάσταση προκύπτουν δυο σημαντικές συνέπειες. Καταρχήν, η εσωτερική διαλεκτική της συνεχούς τελειοποίησης της εργασίας: κατά τη διάρκεια εκτέλεσης της εργασίας, λόγω της παρατήρησης των αποτελεσμάτων της κ.λπ., αυξάνεται συνεχώς ο κύκλος των συνθηκών που έχουν καταστεί γνώσιμες και επομένως η ίδια η εργασία καθίσταται όλο και πιο πολυδιάστατη, περιλαμβάνοντας όλο και ευρύτερους τομείς, και αναπτύσσεται ακόμη περισσότερο, τόσο εκτατικά όσο και εντατικά. Επειδή όμως, αυτό το προτσές τελειοποίησης δεν μπορεί να καταργήσει το θεμελιακό γεγονός ότι δεν μπορούν να γίνουν γνωστές όλες οι περιστάσεις, αυτός ο τύπος εργασίας ξυπνά –παράλληλα με την ανάπτυξή της– και το βίωμα μιας υπερβατικής πραγματικότητας, της οποίας τις άγνωστες δυνάμεις ο άνθρωπος προσπαθεί να τις γείρει κάπως προς το μέρος του. Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος να ασχοληθούμε με τις διάφορες μορφές της μαγικής πρακτικής και της θρησκευτικής πίστης που είναι προϊόντα αυτής της κατάστασης. Αλλά ούτε πρέπει αυτές να παραμείνουν ασχολίαστες, ακόμη και αν η αναφερόμενη κατάσταση δεν συγκροτεί, ακριβολογώντας, παρά μία από τις πηγές αυτών των ιδεολογικών μορφών. Αυτό ιδίως επειδή η εργασία δεν είναι μόνο μοντέλο αντικειμενικά οντολογικό της οποιασδήποτε ανθρώπινης δραστηριότητας, αλλά και –στις εδώ αναφερόμενες περιπτώσεις– το άμεσο μοντέλο για τη θεία δημιουργία της πραγματικότητας, για το οποιοδήποτε τελεολογικά παραγόμενο προϊόν από έναν παντογνώστη δημιουργό.

Η εργασία είναι μια συνειδητή θέση (συνειδητό θέτειν): αυτή προϋποθέτει λοιπόν μια συγκεκριμένη γνώση, ακόμη και αν δεν είναι ποτέ τέλεια, ορισμένων καθορισμένων σκοπών και μέσων. Επειδή, όπως υποδείξαμε, η ανάπτυξη, η τελειοποίηση αποτελούν μέρος μεταξύ των ουσιωδών χαρακτηριστικών γνωρισμάτων της, αυτή συγκροτείται γεννώντας ορισμένες κοινωνικές δομές ανώτερης διάταξης. Μπορεί η σημαντικότερη από αυτές τις διαφοροποιήσεις να είναι η αυξανόμενη αυτονομία των προκαταρκτικών εργασιών, η απόσπαση, πάντοτε σχετική, της γνώσης του σκοπού και των μέσων στην ίδια τη συγκεκριμένη εργασία. Τα μαθηματικά, η γεωμετρία, η φυσική, η χημεία κ.λπ., ήταν αρχικά μέρη, στιγμές αυτού του προετοιμαστικού προτσές της εργασίας. Σταδιακά, έγιναν αυτόνομοι τομείς της γνώσης, δίχως ποτέ να έχουν χάσει πλήρως αυτή την αρχική λειτουργία. Όσο αυτές οι επιστήμες καθίστανται πιο οικουμενικές και πιο αυτόνομες, τόσο και η εργασία γίνεται ακόμη πιο καθολική και πιο τελειοποιημένη: όσο αυτές εκτείνονται, καθίστανται πιο εντατικές κ.λπ., τόσο μεγαλύτερη είναι η επίδραση των γνώσεων που γεννιούνται τοιουτοτρόπως πάνω στη θέση του αντικειμένου της εργασίας και πάνω στα μέσα επίτευξής της.

Αυτού του είδους η διαφοροποίηση ήδη εκφράζει μια σχετικά εξελιγμένη μορφή του καταμερισμού της εργασίας. Αυτή η ίδια είναι όμως η πιο στοιχειώδης επίπτωση της ίδιας της ανάπτυξης της εργασίας. Ακόμη προτού καταλήξει σε μια πλήρως εντατική ανάπτυξη, όπως στην ιστορική περίοδο της συγκομιδής, αυτή η επίπτωση εμφανίζεται ήδη να σχετίζεται με το κνήγι. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ από οντολογική σκοπιά είναι η εμφάνιση μιας καινούργιας μορφής της τελεολογικής θέσης: τώρα δεν πρόκειται πλέον για την επεξεργασία ενός μέρους της φύσης σύμ-



φωνα με τους ανθρώπινους στόχους αλλά για τον καθορισμό ενός ανθρώπου (ή περισσοτέρων), να πραγματοποιήσει τις τελεολογικές θέσεις με ένα σταθερό τρόπο. Δεδομένου ότι μια προσδιορισμένη εργασία, οσοδήποτε διαφοροποιημένη και αν είναι η διαίρεση (καταμερισμός) της εργασίας που τη χαρακτηρίζει, μπορεί να έχει μόνο έναν ενιαίο κύριο σκοπό, πρέπει να βρεθούν τα μέσα τα οποία να εγγυώνται, την προετοιμασία και την πραγματοποίηση της εργασίας, τον ενιαίο χαρακτήρα του στόχου. Γι' αυτό, αυτές οι νέες τελεολογικές θέσεις πρέπει να γίνονται ενεργές μαζί με τη διαίρεση (καταμερισμό) της εργασίας και κατοπινά αυτές παραμένουν ένα απαραίτητο μέσο οποιασδήποτε εργασίας που είναι βασισμένη στη διαίρεση της εργασίας. Μαζί με την ανώτερη κοινωνική διαφοροποίηση, με την εμφάνιση της κοινωνίας που είναι χωρισμένη σε τάξεις και που χαρακτηρίζεται από ανταγωνιστικά συμφέροντα, αυτός ο τύπος των τελεολογικών θέσεων καθίσταται η πνευματική-δομική βάση αυτού που ο μαρξισμός αποκαλεί *ιδεολογία*. Με άλλα λόγια, στο πλαίσιο των συγκρούσεων που δημιουργούν οι αντιφάσεις των πιο αναπτυγμένων μορφών παραγωγής, η ιδεολογία προσφέρει τις μορφές με τις οποίες οι άνθρωποι αποκτούν συνείδηση αυτών των συγκρούσεων και τις επιλύουν.

Τέτοιου είδους συγκρούσεις προσβάλλουν όλο και πιο ισχυρά ολόκληρη την κοινωνική ζωή. Η σφαίρα τους περιλαμβάνει από τις ιδιωτικές αντιθέσεις της ατομικής εργασίας και της καθημερινής ζωής, που επιλύονται άμεσα ιδιωτικά, μέχρι εκείνα τα σημαντικά συμπλέγματα των προβλημάτων τα οποία μέχρι τώρα η ανθρωπότητα πασχίζει να τα επιλύσει μέσω των μεγάλων της κοινωνικών ανατροπών. Ο θεμελιώδης δομικός τύπος έχει όμως παντού κοινά τα ουσιώδη χαρακτηριστικά γνωρίσματα: όπως για την ίδια την εργασία η πραγματική γνώση των φυσικών προτσές που λαμβάνονται υπόψη ήταν απαραίτητη για την επιτυχή επίτευξη ακριβώς της ανταλλαγής ουσιών της κοινωνίας με τη φύση, έτσι επίσης σ' αυτή την περίπτωση είναι αναγκαία μια ορισμένη γνώση της φύσης των ανθρώπων, των προσωπικών και κοινωνικών σχέσεων ανάμεσά τους, για να παρακινηθούν να πραγματοποιήσουν τις επιθυμητές τελεολογικές θέσεις. Ο τρόπος με τον οποίο, από τέτοιου είδους γνώσεις, οι οποίες γεννιούνται από τις ανάγκες της ζωής και που στην αρχή λαμβάνουν τη μορφή των εθίμων, της παράδοσης, της συνήθειας και ακόμη των μύθων, εμφανίζονται αργότερα μορφές ορθολογικών ενεργειών, ακόμη και επιστήμες, αποτελεί, καθώς λέει ο Fontane, έναν εκτενή τομέα. Γι' αυτό, αυτός δεν μπορεί να αναλυθεί σε μια διάλεξη. Μπορούμε να αναφερθούμε μόνο στο γεγονός ότι οι γνώσεις που επηρεάζουν την ανταλλαγή υποστάσεων (ουσιών) με τη φύση πρέπει να αποσπώνται πιο εύκολα από τις τελεολογικές θέσεις για τη θεμελίωση των οποίων γεννήθηκαν μόνο εκείνες που αποβλέπουν στον επηρεασμό των ανθρώπων και ανθρώπινων ομάδων. Εδώ η σχέση μεταξύ σκοπού και θεμελίωσης με γνώσεις είναι πολύ πιο βαθιά. Αυτή η διαπίστωση όμως δεν πρέπει να οδηγήσει σε καμιά περίπτωση σε μια υπερτροφία στο γνωσιολογικό επίπεδο της απόλυτης ενότητας ή της απόλυτης διαφοράς. Υπάρχουν ταυτόχρονα κοινά οντολογικά στοιχεία και οντολογικές διαφορές, που ακόμη μπορούν να βρουν τη λύση τους μόνο σε μια συγκεκριμένη κοινωνικο-ιστορική διαλεκτική.

Εδώ δεν μπορέσαμε παρά μόνο να υποδείξουμε το κοινωνικο-οντολογικό θεμέλιο. Οποιοδήποτε κοινωνικό γεγονός προέρχεται από ατομικές τελεολογικές θέσεις, όμως αυτό το ίδιο έχει ένα χαρακτήρα καθαρά αιτιακό. Φυσικά, η τελεολογική γένεση έχει σημαντικές συνέπειες για όλα τα κοινωνικά προτσές. Από τη μια μεριά, έτσι μπορούν να γεννηθούν αντικείμενα, μαζί με όλες τις επιπτώσεις τους, που η ίδια η φύση δεν θα μπορούσε να τα παράγει ποτέ. Για να απεικονίσουμε και αυτή την κατάσταση σε μια πρωτόγονη βαθμίδα, ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τον τροχό. Από την άλλη μεριά, το νόημα ανάπτυξης της οποιασδήποτε κοινωνίας συνίσταται στο ότι η αναγκαιότητα σταματά να ενεργεί αυθορμήτως - μηχανικά και ότι ο τυπικός της τρόπος εκδήλωσης γίνεται όλο και πιο προφανής, εκείνος δηλαδή ο οποίος θα καθορίζει, θα εξαναγκάζει, θα πιέζει τους ανθρώπους να προσχωρήσουν σε ορισμένες τελεολογικές αποφάσεις ή να τους απομακρύνει από αυτές.

Το συνολικό προτσές της κοινωνίας είναι ένα αιτιακό προτσές το οποίο έχει τις δικές του νομοτέλειες, αλλά ποτέ ένα αντικειμενικό τελικό αίτιο. Ακόμη και εκεί όπου οι άνθρωποι ή οι ανθρώπινες ομάδες επιτυγχάνουν να πραγματοποιήσουν τους στόχους που είχαν θέσει, τα αποτελέσματα συνοδεύονται, κατά κανόνα, από φαινόμενα που είναι τελείως διαφορετικά από την αρχική πρόθεση. (Ας σκεφτούμε το γεγονός ότι η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων στην αρχαιότητα κατέστρεψε τις βάσεις της κοινωνίας, ότι αυτή η ανάπτυξη παρήγαγε σε ένα ορισμένο στάδιο του καπιταλισμού οικονομικές κρίσεις που επαναλαμβάνονται περιοδικά κοκ). Αυτή η ενδόμυχη ασυμφωνία ανάμεσα στις τελεολογικές θέσεις και τις αιτιακές συνέπειές τους γίνεται πιο έντονη μαζί με την ανάπτυξη των κοινωνιών, μαζί τελικά με την εντατικοποίηση της κοινωνικό-ανθρώπινης συμμετοχής σ' αυτές. Ασφαλώς, και αυτή η άποψη πρέπει να γίνει κατανοητή στην προοπτική του συγκεκριμένου αντιφατικού της χαρακτήρα. Ορισμένα σημαντικά οικονομικά γεγονότα (για παράδειγμα, η κρίση του 1929) μπορούν να έχουν την εμφάνεια μιας ακαταμάχητης καταστροφής. Η Ιστορία δείχνει όμως ότι ακριβώς στις μεγαλύτερες ανατροπές –για παράδειγμα, στις μεγάλες επαναστάσεις– ο ρόλος αυτού που ο Lenin συνήθιζε να αποκαλεί υποκειμενικό παράγοντα ήταν εξαιρετικά σημαντικός. Η διαφορά ανάμεσα στις τελεολογικές θέσεις και στα επακόλουθά τους εκφράζεται σε κάθε περίπτωση ως η εκ των πραγμάτων υπεροχή των υλικών στοιχείων και των υλικών τάσεων, στο πλαίσιο του προτσές αναπαραγωγής της κοινωνίας. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι θα μπορούσε να επιβάλλεται διαρκώς μόνιμα, δίχως να επιτρέπει καμιά αντίσταση. Ο υποκειμενικός παράγοντας, ο προερχόμενος από τις ανθρώπινες αντιδράσεις έναντι παρόμοιων τάσεων κίνησης, παραμένει διαρκώς σε πολυάριθμους τομείς είτε ένας παράγοντας που προκαλεί μετασχηματισμούς, ή ακόμα και ένας καθοριστικός παράγοντας.

### III

Προσπαθήσαμε να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο οι αποφασιστικές κατηγορίες και οι συνδέσεις τους στο πλαίσιο του κοινωνικού είναι δίνονται ήδη στην εργασία. Οι διαστάσεις αυτής της παρουσίας δεν μας επιτρέπουν να παρακολουθήσουμε

έστω και πολύ συνοπτικά τη σταδιακή μετάβαση από την εργασία στην ολότητα της κοινωνίας. (Για παράδειγμα, δεν μπορούμε να αναλύσουμε καθόλου τις τόσο σημαντικές μεταβάσεις όπως θα ήταν η μετάβαση από την αξία χρήσης στην ανταλλακτική αξία και από αυτή στο χρήμα κ.λπ.).

Επομένως, οι ακροατές μου πρέπει να μου επιτρέψουν –για να μπορέσω να παρουσιάσω το λιγότερο με έναν πολύ περιληπτικό τρόπο τη σπουδαιότητα της σχεδιασμένης μέχρι τώρα οντολογίας για την κοινωνία στο σύνολό της, για την ανάπτυξή της και τις προοπτικές αυτής– να υπερπηδήσω απλά τους ενδιάμεσους τομείς που είναι εκ των πραγμάτων εξαιρετικά σημαντικοί, για να αποσαφηνίσω καλύτερα τουλάχιστον την πιο γενική σχέση ανάμεσα σ’ αυτό το γενετικό ξεκίνημα της κοινωνίας και της ιστορίας και την ίδια την ανάπτυξή της.

Πριν απ’ όλα πρόκειται να δούμε σε τι συνίσταται αυτή η οικονομική αναγκαιότητα την οποία στη συνολική εικόνα του έργου του Marx, οι οπαδοί και οι αντίπαλοί του συνηθίζουν είτε να εγκωμιάζουν, είτε να περιφρονούν, την οποία στον ίδιο βαθμό παρανοούν. Από την αρχή πρέπει να τονίσουμε το αυτονόητο γεγονός ότι δεν έχουμε να κάνουμε με ένα φυσικό αναγκαίο προτσές, αν και ο ίδιος ο Μάρξ, στην πολεμική του με τον ιδεαλισμό, χρησιμοποιεί τέτοιου είδους εκφράσεις. Ήδη έχουμε υποδείξει ρητά την οντολογική βάση: την αιτιότητα που έχει τεθεί σε κίνηση μέσω τελεολογικών εναλλακτικών λύσεων. Από εδώ προκύπτει ότι οι συγκεκριμένες γνώσεις μας πάνω σ’ αυτό το προτσές πρέπει να έχουν στην ουσία ένα χαρακτήρα *post festum* (κατόπιν εορτής). Ορισμένες γενικές τάσεις είναι, ασφαλώς, ορατές, όμως αυτές πραγματοποιούνται με συγκεκριμένο τρόπο τόσο ανομοιόμορφα, ώστε τις περισσότερες φορές δεν μπορούμε να αποκτήσουμε παρά μόνο μια κατοπινή γνώση της συγκεκριμένης φύσης τους: μόνο οι τρόποι πραγματοποίησης των πιο διαφοροποιημένων, των πιο σύνθετων κοινωνικών δομών δείχνουν σαφώς ποιο ήταν το πραγματικό νόημα της κατεύθυνσης ανάπτυξης μιας μεταβατικής περιόδου. Επομένως, παρόμοιες τάσεις μπορούν να ανακαλυφθούν με ακρίβεια μόνο σε μεταγενέστερη φάση: παρόμοια, οι γνώσεις, οι προσδοκίες, οι κοινωνικές προβλέψεις που σχηματίστηκαν εν τω μεταξύ και που δεν είναι σε καμιά περίπτωση τελείως αδιάφορες για την ανάπτυξη των ίδιων των τάσεων επιβεβαιώνονται, ή αντίστοιχα αναιρούνται, μόνο αργότερα.

Στο πλαίσιο της μέχρι τώρα οικονομικής ανάπτυξης μπορούμε να παρατηρήσουμε τρεις τέτοιες κατευθύνσεις ανάπτυξης που πραγματοποιήθηκαν –αν και, ασφαλώς, συχνά εξαιρετικά ανομοιόμορφα– ωστόσο ανεξάρτητα από τη θέληση και τη γνώση στη βάση των τελεολογικών θέσεων.

Κατά πρώτο λόγο, πρόκειται για τη σταθερή πτωτική τάση ελάττωσης του κοινωνικά αναγκαίου χρόνου εργασίας για την αναπαραγωγή του ανθρώπου. Αυτό το γεγονός –ως γενική τάση– δεν αμφισβητείται σήμερα από κανέναν.

Κατά δεύτερο λόγο, αυτό το ίδιο το προτσές της αναπαραγωγής έχει καταστεί όλο και πιο κοινωνικό. Όταν ο Marx ομιλεί για μια σταθερή «υποχώρηση των φυσικών ορίων»<sup>13</sup> (των ορίων της φύσης), μ’ αυτό εννοεί, από τη μια, ότι η θεμελίωση της

13 « Η πρωταρχική τάση του προτσές ανάπτυξης που γεννιέται τοιούτοτρόπως είναι η σταθερή αύξηση,

ανθρώπινης ζωής (και γι' αυτό και της κοινωνικής) σε φυσικά προτσές δεν μπορεί ποτέ να καταργηθεί ολοκληρωτικά, ενώ από την άλλη ότι η ποσοτική και ποιοτική συμμετοχή του καθαρά φυσικού τόσο στην παραγωγή, όσο και στα παράγωγα (προϊόντα) μειώνεται συνεχώς, ότι όλα τα αποφασιστικά στοιχεία (moment) της ανθρώπινης αναπαραγωγής –ας σκεφτούμε τέτοιου είδους φυσικά στοιχεία όπως είναι η τροφή και η σεξουαλικότητα– ενσωματώνουν όλο και περισσότερα κοινωνικά στοιχεία, που μετασχηματίζονται από αυτά με συνεχή και ουσιώδη τρόπο.

Κατά τρίτο λόγο, η οικονομική ανάπτυξη δημιουργεί, παρομοίως, όλο και πιο ισχυρές ποσοτικές και ποιοτικές σχέσεις ανάμεσα σε διάφορες αυτοτελείς κοινωνίες, αρχικά πολύ μικρές, που σχημάτιζαν αρχικά με αντικειμενικό, πραγματικό τρόπο, το ανθρώπινο είδος. Η οικονομική υπεροχή της παγκόσμιας αγοράς, η οποία επιβάλλεται σήμερα όλο και πιο ισχυρά, μας παρουσιάζει ήδη –το λιγότερο γενικώς οικονομικά– μια ενοποιημένη ανθρωπότητα. Είναι αλήθεια, η ενοποίηση επιβάλλεται μόνο ως η ύπαρξη και δράση ορισμένων πραγματικών οικονομικών ενοποιητικών παραγόντων. Αυτή πραγματοποιείται συγκεκριμένα σ' ένα κόσμο στον οποίο αυτή η ενσωμάτωση δημιουργεί τις πιο δύσκολες και σφοδρές συγκρούσεις για τη ζωή των ανθρώπων και των λαών (το πρόβλημα των νέγρων στις ΗΠΑ).

Σ' όλες αυτές τις περιπτώσεις πρόκειται για τάσεις καθοριστικής σημασίας του εξωτερικού και εσωτερικού μετασχηματισμού του κοινωνικού είναι, μέσω του οποίου αυτό αποκτά το δικό του περιεχόμενο που συνίσταται στο ότι ο άνθρωπος από ένα φυσικό ον κατέστη μια ανθρώπινη προσωπικότητα, από ένα ζωικό είδος σχετικά ανώτερα αναπτυγμένο ανθρώπινο είδος, ανθρωπότητα. Όλα αυτά είναι το προϊόν των αιτιακών σειρών που γεννιούνται στο πλαίσιο του συμπλέγματος της κοινωνίας. Το ίδιο το προτσές δεν έχει κανένα σκοπό. Γι' αυτό, η ανώτερη ανάπτυξή του περιέχει την είσοδο σε δράση ορισμένων αντιφάσεων όλο και πιο θεμελιακών, μιας ολοένα υψηλότερης ειδολογικότητας. Η πρόοδος είναι πράγματι η σύνθεση των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, όμως ποτέ η εκπλήρωσή τους με το νόημα κάποιας τελεολογίας· έτσι εξηγείται γιατί αυτή η ανάπτυξη καταστρέφει πάντοτε τα τόσο ωραία, αλλά περιορισμένα από οικονομική άποψη πρωτόγονα επιτεύγματα· ακριβώς γι' αυτό η αντικειμενική οικονομική πρόοδος εμφανίζεται πάντοτε υπό τη μορφή κάποιων νέων κοινωνικών συγκρούσεων. Τοιουτοτρόπως γεννιούνται από την πρωταρχική κοινότητα των ανθρώπων οι φαινομενικά ανεπίλυτες αντινομίες των ταξικών αντιθέσεων· γι' αυτό, ακόμη και οι πιο ενοχλητικές μορφές απανθρωπιάς είναι αποτέλεσμα μιας τέτοιας προόδου. Έτσι, στο ξεκίνημα (στην αρχή), η δουλοκτησία είναι μια πρόοδος έναντι του κανιβαλισμού· έτσι επίσης σήμερα, ο γενικός χαρακτήρας της αποξένωσης των ανθρώπων είναι ένα σύμπτωμα που πιστοποιεί ότι η οικονομική ανάπτυξη είναι στην πορεία επαναστατικοποίησης της σχέσης του ανθρώπου με την εργασία.

Η ενικότητα (μοναδικότητα) είναι ήδη μια φυσική κατηγορία του Είναι, αλλά

---

τόσο η ποσοτική όσο και η ποιοτική, των καθαρά συστατικών μερών ή αυτών που προεξάρχουν κοινωνικά, «η υποχώρηση των ορίων της φύσης», όπως συνήθιζε να λέει ο Μαρξ. Γκ. Λούκατς *Για την Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* και συγκεκριμένα στο δεύτερο μέρος και στο πρώτο κεφάλαιο, «Η Εργασία».

και το είδος επίσης. Και οι δύο αυτοί πόλοι του οργανικού Είναι μπορούν να αυτό-μετασχηματιστούν στην ανθρώπινη προσωπικότητα και στο ανθρώπινο είδος στο πλαίσιο του κοινωνικού είναι μόνο ταυτόχρονα, μόνο στο προτσές της όλο και εντονότερης κοινωνικοποίησης της κοινωνίας. Σ' αυτή την οπτική, ο προμαρξικός υλισμός δεν καταφέρνει ούτε καν να θέσει το πρόβλημα. Για τον Feuerbach δεν υπάρχει –σύμφωνα με την κριτική του Marx– παρά, από τη μια μεριά, το μεμονωμένο ανθρώπινο υποκείμενο και, από την άλλη, ένα βουβό είδος, που συνδέει το πλήθος των ατόμων μόνο με φυσικό τρόπο. Το καθήκον μιας υλιστικής οντολογίας, που έχει καταστεί ιστορική είναι, απεναντίας, να ανακαλύψει τη γένεση, την αύξηση, τις εσωτερικές αντιφάσεις της ενιαίας ανάπτυξης, να δείξει ότι ο άνθρωπος ως παραγωγός της κοινωνίας και, ταυτόχρονα, ως προϊόν αυτής πραγματοποιεί στο ανθρώπινο-Είναι κάτι περισσότερο από το απλό γεγονός τού να είναι ένα ενικό (μοναδικό) υπόδειγμα ενός αφηρημένου είδους, ότι το είδος σ' αυτό το επίπεδο του Είναι, στο επίπεδο του αναπτυγμένου κοινωνικού είναι, δεν είναι πια μια απλή γενίκευση της οποίας τα υποδείγματα παραμένουν υποτακτικώς «βουβά», ότι μάλλον αυτά εγείρονται προς μια φωνή που αρθρώνει όλο και πιο καθαρά, προς την υπάρχουσα κοινωνική σύνθεση των ατόμων που έχουν καταστεί ατομικότητες με το ανθρώπινο είδος να γίνεται σ' αυτά αυτοσυνείδητο.

#### IV

Ως θεωρητικός αυτού του Είναι και αυτού του γίνεσθαι, ο Marx εξάγει όλα τα συμπεράσματα από την ιστορική ανάπτυξη. Διαπιστώνει ότι οι άνθρωποι έχουν αυτοπαραχθεί ως άνθρωποι μέσω της εργασίας, αλλά και ότι η μέχρι σήμερα ιστορία είναι, ωστόσο, μόνο μια προϊστορία της ανθρωπότητας. Η αληθινή ιστορία μπορεί να αρχίσει τελικά μόνο με τον κομμουνισμό ως το ανώτερο στάδιο του σοσιαλισμού. Επομένως, στον Marx, ο κομμουνισμός δεν είναι μια ουτοπική - νοητική αναμονή μιας αντιληπτής κατάστασης τελειότητας που πρέπει να επιτευχθεί, αλλά, απεναντίας, το πραγματικό ξεκίνημα της ανάπτυξης εκείνων των αυθεντικών ανθρώπινων δυνάμεων που η μέχρι τώρα ανάπτυξη τις παρήγαγε, τις αναπαρήγαγε και τις εξύψωσε με αντιφατικό τρόπο σε μια ανώτερη βαθμίδα ως σημαντικά αποτελέσματα του ανθρώπινου γίνεσθαι. Όλα αυτά είναι πράξη των ίδιων των ανθρώπων, το αποτέλεσμα της δραστηριότητάς τους.

*«Οι άνθρωποι δημιουργούν μόνοι τους την ιστορία –αναφέρει ο Marx–, όμως όχι σε περιστάσεις τις οποίες επέλεξαν μόνοι τους»<sup>14</sup>. Αυτό το πράγμα είναι ταυτόσημο με εκείνο που εκφράσαμε πρωτύτερα υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος είναι ένα ανταποκρινόμενο ον. Μ' αυτό εκφράζεται η ενότητα ανάμεσα στην ελευθερία και στην αναγκαιότητα η οποία είναι συμφυής με αντιφατικό και αδιάρρηκτο τρόπο*

14 *«Οι άνθρωποι κάνουν την ίδια την ιστορία τους, δεν την κάνουν όμως κάτω από ελεύθερες συνθήκες, που διάλεξαν μόνοι τους, μα κάτω από συνθήκες που βρέθηκαν άμεσα, που δόθηκαν και κληρονομήθηκαν από το παρελθόν».* Κ. Μαρξ, *18η Μπρυσμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μτφ. Φ. Φωτίου, Εκδ. Θεμέλιο, 1975, σελ. 15.

στο κοινωνικό είναι, ενότητα που είναι ενεργή ακόμα στο πλαίσιο της εργασίας ως αδιάρρηκτη - αντιφατική ενότητα των τελεολογικών εναλλακτικών λύσεων με τις βασικές προϋποθέσεις και τις αιτιακά αναγκαίες, άφθαρτες συνέπειες. Είναι μια ενότητα που, σε μορφές πάντα καινούργιες, σε μορφές όλο και πιο περίπλοκες και μεσολαβημένες, αναπαράγεται ακατάπαυστα σε όλα τα κοινωνικά - προσωπικά επίπεδα της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Γι' αυτό το λόγο ο Marx ομιλεί για το ξεκίνημα της αληθινής ανθρώπινης ιστορίας ως το «βασιλείο της ελευθερίας», το οποίο όμως «μπορεί να ανθίσει μόνο στη βάση του βασιλείου της αναγκαιότητας»<sup>15</sup> (η κοινωνικό-οικονομική αναπαραγωγή της ανθρωπότητας, οι αντικειμενικές τάσεις ανάπτυξης που υποδείξαμε προηγουμένως).

Ακριβώς αυτή η εξάρτηση του βασιλείου της ελευθερίας από την κοινωνικό-υλική βάση του, από το οικονομικό βασίλειο της αναγκαιότητας, απεικονίζει την ελευθερία του ανθρώπινου γένους ως αποτέλεσμα της δικής του δραστηριότητας. Η ελευθερία, ακόμη και η δυνατότητά της, δεν είναι κάτι δοσμένο από τη φύση, ούτε ένα «άνωθεν» δώρο, και ούτε ένα συστατικό μέρος, αιγυματικής προέλευσης, της ανθρώπινης ουσίας. Αυτή είναι προϊόν της ίδιας της ανθρώπινης δραστηριότητας που, πράγματι, συγκεκριμένα οδηγεί πάντοτε σε άλλα αποτελέσματα απ' ό,τι τα επιθυμητά, αλλά που μέσω των πραγματικών της συνεπειών επεκτείνει, ωστόσο –με αντικειμενικό τρόπο– διαρκώς το χώρο εκδήλωσης των δυνατοτήτων της ελευθερίας. Και συγκεκριμένα άμεσα στο οικονομικό προτσές ανάπτυξης, από τη μια μεριά επεκτείνοντας τον αριθμό, τη σημασία κ.λπ., των εναλλακτικών ανθρώπινων λύσεων και, από την άλλη μεριά, διευρύνοντας τις ικανότητες των ανθρώπων μέσω της αύξησης των καθηκόντων τα οποία έχουν τεθεί μπροστά στη δραστηριότητά τους. Ασφαλώς, όλα αυτά παραμένουν ακόμα στο «βασιλείο της αναγκαιότητας».

Η ανάπτυξη του προτσές της εργασίας, του πεδίου δραστηριότητας έχει όμως και άλλα επακόλουθα, έμμεσα: κατά πρώτο λόγο, τη γέννηση και την ανάπτυξη της ανθρώπινης προσωπικότητας. Αυτή έχει ως αδιάρρηκτη βάση τη διεύρυνση των ικανοτήτων, αλλά δεν είναι διόλου η απλή γραμμική συνέχειά τους. Περισσότερο από ό,τι αυτό, στη μέχρι τώρα ανάπτυξη υπερίσχυσε πράγματι συχνά μια σχέση αντίθεσης ανάμεσά τους. Αυτή διαφέρει από το ένα στάδιο ανάπτυξης στο άλλο, αλλά οξύνεται μαζί μ' αυτήν. Σήμερα, η όλο και πιο ισχυρή διαφοροποιημένη ανάπτυξη των ικανοτήτων φαίνεται να ενεργεί ακριβώς ως ένα εμπόδιο στο δρόμο συγκρότησης της προσωπικότητας, ως όχημα αποξένωσης της ανθρώπινης προσωπικότητας.

Ήδη στην πιο πρωτόγονη μορφή εργασίας, η ειδολογικότητα του ανθρώπου στα-

15 «Η ελευθερία στον τομέα αυτό μπορεί να συνίσταται μόνο στο ότι ο κοινωνικός άνθρωπος, οι συνεταιρισμένοι παραγωγοί θα ρυθμίζουν ορθολογικά αυτή τους την ανταλλαγή της ύλης με τη φύση, θα την υποτάσσουν στον κοινό έλεγχο από μέρους τους, αντί να κυριαρχούνται από αυτήν σαν από μια τυφλή δύναμη, όταν θα την πραγματοποιούν με τη μικρότερη δυνατή δαπάνη δυνάμεων και κάτω από όρους αντάξιους και ταιριαστούς προς την ανθρώπινη φύση τους. Ωστόσο αυτό παραμένει πάντα ένα βασίλειο της ανάγκης. Πέρα από αυτό αρχίζει η ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπου, σαν αυτός καθαυτός σκοπός, το πραγματικό βασίλειο της ελευθερίας, που μπορεί όμως να ακμάσει πάνω στη βάση εκείνου του βασιλείου της ανάγκης». Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. III, μτφ. Π. Μαυρομάτη, εκδόσεις Νέα βιβλία, σελ. 1007-1008.

ματά πλέον να είναι βουβή. Αυτή όμως αποκτά εν πρώτοις και άμεσα μόνο το καθεαυτό Είναι: την ενεργό συνείδηση της κοινωνικής συσχέτισης που είναι παρούσα την αντίστοιχη στιγμή, οικονομικά θεμελιωμένη. Όσο μεγάλες κι αν κατέληξαν να είναι οι πρόοδοι της κοινωνικότητας και όσο το δυνατόν περισσότερο κι αν επεκτάθηκε ο ορίζοντάς της, η γενική συνείδηση του ανθρώπινου είδους δεν έχει υπερβεί ακόμη αυτή τη μερικότητα της δεδομένης κατάστασης στην αντίστοιχη στιγμή για τον άνθρωπο και το είδος.

Ωστόσο, ούτε η ανώτερη ειδολογικότητα (*Gattungsmassigkeit*, ιδιότητα του γένιου όντος, δηλαδή ο άνθρωπος ως γένιο ον και ως ον γένους, σ.τ.μ.) δεν εξαφανίστηκε ποτέ πλήρως από την ημερήσια διάταξη της ιστορίας. Ο Marx ορίζει το βασιλείο της ελευθερίας ως μια «ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων, που είναι αυτοσκοπός», που είναι αρκετά ουσιώδης για να συγκροτήσει έναν αυτοσκοπό, τόσο για το άτομο, όσο και για την κοινωνία. Είναι όμως σαφές ότι μια τέτοια ειδολογικότητα προϋποθέτει ένα επίπεδο ανάπτυξης του βασιλείου της αναγκαιότητας που απέχει πολύ ακόμη από το να έχει επιτευχθεί. Μόνο όταν η ανθρωπότητα πραγματικά κυριαρχήσει πλήρως επί της εργασίας, μόνο όταν, χάρη σ' αυτό το γεγονός, η εργασία θα περιέχει τη δυνατότητα να είναι «όχι μόνο το μέσο του Είναι (ύπαρξης)», αλλά «η πρώτη ζωτική αναγκαιότητα»<sup>16</sup>, μόνο όταν η ανθρωπότητα θα υπερβεί τον οποιονδήποτε χαρακτήρα καταναγκασμού της δικής της αυτοαναπαραγωγής, τότε μόνο θα είναι ανοικτός ο δρόμος στην κοινωνία για την ανθρώπινη δραστηριότητα ως αυτοσκοπό.

Το να ανοίξει αυτός ο δρόμος σημαίνει δημιουργία των αναγκαίων υλικών συνθηκών, δημιουργία ενός χώρου εκδήλωσης των δυνατοτήτων για την ελεύθερη αυτοαξιοποίηση. Αμφότερες είναι προϊόντα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για το προϊόν μιας αναγκαίας ανάπτυξης, στη δεύτερη, για το αποτέλεσμα της ορθής, ανθρώπινης χρησιμοποίησης, αυτού που παράχθηκε αναγκαστικά. Η ίδια η ελευθερία δεν μπορεί να είναι μόνο το αναγκαίο προϊόν μιας επιτακτικής ανάπτυξης, ούτε ακόμη κι όταν όλες οι βασικές προϋποθέσεις της άθησης της ελευθερίας βρίσκουν σ' αυτή την ανάπτυξη τις δυνατότητες του μετασχηματισμού τους σε πραγματικότητα.

Γι' αυτό, εδώ δεν πρόκειται για μια ουτοπία. Κατά πρώτο λόγο, επειδή όλες οι πραγματικές δυνατότητες επίτευξης της ελευθερίας παράγονται από ένα αναγκαίο προτσές. Δεν αποδώσαμε άσκοπα μια τόσο μεγάλη σπουδαιότητα στο στοιχείο της ελευθερίας στις εναλλακτικές λύσεις ακόμη και στην πιο πρωτόγονη εργασία. Ο άνθρωπος πρέπει να κερδίσει την ελευθερία του με τη δική του δραστηριότητα. Αλλά αυτός μπορεί να το κάνει μόνο επειδή κάθε μια από τις δραστηριότητές του περικλείει ως απαραίτητο συστατικό μέρος το στοιχείο της ελευθερίας.

Ωστόσο, πρόκειται για κάτι πολύ περισσότερο. Αν αυτό το στοιχείο δεν εκδηλώνεται ακατάπαυστα κατά τη διάρκεια ολόκληρης της ιστορίας της ανθρωπότητας, αν δεν είχε την ακατάπαυστη συνεχή ακολουθία στο πλαίσió της, αυτό δεν θα μπορούσε, ασφαλώς, να παίζει το ρόλο του υποκειμενικού παράγοντα ούτε στην περίπτω-

<sup>16</sup> Αναφορά στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα* του Marx.

ση της μεγάλης καμψής. Η αντιφατική ανομοιομορφία της ίδιας της ανάπτυξης είχε όμως σταθερά τέτοιου είδους επακόλουθα. Ο ίδιος, ο καθαρά αιτιακός χαρακτήρας των αποτελεσμάτων των τελεολογικών θέσεων έχει ως αποτέλεσμα να εμφανίζεται η οποιαδήποτε πρόοδος ως η αντιφατική ενότητα της προόδου και της οπισθοδρόμησης. Μαζί με τις ιδεολογίες, αυτή όχι μόνο ανυψώνεται στη συνειδητότητα (συχνά σε μια ψευδή συνειδητότητα) και προσαρμοσμένη κατάλληλα στα αντιφατικά κοινωνικά συμφέροντα κατά την αντίστοιχη στιγμή, αλλά, επίσης, αναφερόμενη πάντοτε και στις κοινωνίες ως ζωντανές ολότητες, στους ανθρώπους ως προσωπικότητες που αναζητούν τον αληθινό τους δρόμο. Άρα, στις σημαντικές ατομικές εξωτερικές εκφράζονται πάντα –μέχρι τώρα πάντοτε τμηματικά (αποσπασματικά)– η εικόνα ενός κόσμου (κοσμο-εικόνα) των ανθρώπινων δραστηριοτήτων που αξίζει να είναι αυτοσκοπός. Περισσότερο από αυτό, είναι αξιοσημείωτο ότι, ενώ η πλειοψηφία των καινούργιων πρακτικών διευθετήσεων που άφησαν ιστορία στον καιρό τους εξαφανίζονται χωρίς ίχνη από τη μνήμη της ανθρωπότητας, αυτοί οι βλαστοί, που πρακτικά είναι αναγκαστικά μάταιοι και είναι συχνά καταδικασμένοι σ' ένα τραγικό αφανισμό, παραμένουν μη ξεριζωμένοι και ζωντανόι στη μνήμη της ανθρωπότητας.

Η συνείδηση της καλύτερης πλευράς των ανθρώπων, που στο προτσές του αυθεντικού γίνεσθαι είναι ικανοί να είναι ένα βήμα μπροστά από την πλειοψηφία των συγχρόνων τους, απονέμει στις εξωτερικές τους, σε πείσμα όλων των πρακτικών προβλημάτων, μια τέτοια διάρκεια. Σ' αυτούς πραγματοποιείται η σύνδεση ανάμεσα στην προσωπικότητα και στην κοινωνία που αποβλέπει ακριβώς σε αυτή την πλήρως αναπτυγμένη ειδολογικότητα. Χάρη στις ικανότητές τους να εκκινούν, σε περιόδους κρίσης των φυσιολογικά αποκτημένων δυνατοτήτων του είδους, μια εσωτερική ανάπτυξη, αυτοί συμβάλλουν, εάν πληρούνται οι βασικές υλικές προϋποθέσεις των δυνατοτήτων της δι' εαυτής ειδολογικότητας, στο μετασχηματισμό αυτών των δυνατοτήτων σε πραγματικότητα.

Η πλειοψηφία των ιδεολογιών παρέμειναν και παραμένουν στην υπηρεσία της διατήρησης και ανάπτυξης της καθεαυτής ειδολογικότητας. Γι' αυτό, είναι πάντοτε προσανατολισμένες προς το τωρινό-συγκεκριμένο και είναι εξοπλισμένες με τύπους σκόπιμα διαφορετικούς για να επιβάλλονται *in actu* (στην πράξη). Μόνο η μεγάλη φιλοσοφία και η υψηλή τέχνη (καθώς και οι τρόποι της υποδειγματικής συμπεριφοράς των ανθρώπινων ατόμων που ενεργούν) προσανατολίζονται στην κατεύθυνση που αναφέραμε, διατηρούνται δίχως προσπάθεια στη μνήμη της ανθρωπότητας, συσσωρεύονται υπό τη μορφή συνθηκών μιας διαθεσιμότητας: στην εσωτερική προετοιμασία των ανθρώπων για το βασίλειο της ελευθερίας. Σ' αυτή την περίπτωση πρόκειται, κατά πρώτο λόγο, για την ανθρωπο-κοινωνική απόρριψη των τάσεων που θέτουν σε κίνδυνο αυτό το ανθρώπινο γίνεσθαι του ανθρώπου. Για παράδειγμα, ο νεαρός Marx είδε στην κυριαρχία της κατηγορίας «του έχειν»<sup>17</sup> έναν

17 «...όσο λιγότερο είσαι, όσο λιγότερο εκφράζεις τη δική σου ζωή, τόσο μεγαλώνει η αλλοτριωμένη ζωή σου, τόσο περισσότερο κατέχεις, τόσο αυξάνεται η συσσώρευση του αποξενωμένου στο είνα». Κ. Μαρξ, *Χειρόγραφα 1844*, Εκδ. Διεθνής Βιβλιοθήκη, σελ. 157.



τέτοιο κεντρικό κίνδυνο. Όχι τυχαία σ' αυτόν ο ανθρώπινος αγώνας για την ελευθερία κορυφώνεται στην προοπτική ότι οι ανθρώπινες αισθήσεις πρέπει να γίνουν θεωρητικοί<sup>18</sup>. Επίσης, βέβαια δεν είναι συμπτωματικό ότι, μαζί με τους μεγάλους φιλοσόφους, ο Shakespeare και οι Έλληνες τραγικοί έπαιξαν ένα ρόλο τόσο σημαντικό στον πνευματικό σχηματισμό του Marx και στον τρόπο ζωής του. (Ούτε η εκτίμηση της *Appassionata*<sup>19</sup> από τον Lenin δεν είναι ένα συμπτωματικό επεισόδιο). Σε όλα αυτά εκφράζεται το γεγονός ότι οι κλασικοί του μαρξισμού, σε αντίθεση με τους επιγόνους τους προσανατολισμένους στην ακριβή χειραγώγηση, δεν έχασαν ποτέ από την οπτική τους τον ιδιαίτερο τρόπο του εφικτού του βασιλείου της ελευθερίας. Ασφαλώς, αυτοί γνώριζαν επίσης να εκτιμούν τόσο καθαρά τον αναπόφευκτα θεμελιώδη ρόλο του βασιλείου της αναγκαιότητας.

Σήμερα, όταν επιχειρείται η ανανέωση της μαρξικής Οντολογίας, πρέπει να έχουμε υπόψη και τις δυο πτυχές: την προτεραιότητα του υλικού στο πλαίσιο της ουσίας, της φύσης του κοινωνικού είναι και την κατανόηση του γεγονότος ότι μια υλιστική αντίληψη πάνω στην πραγματικότητα δεν έχει τίποτε κοινό με τη συνθηκολόγηση, συνηθισμένη σήμερα, απέναντι στις αντικειμενικές και υποκειμενικές μερικότητες.

\* Εισήγηση του Λούκατς που παρουσιάστηκε στο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Βιέννη, 1968.

18 «Οι αισθήσεις, στην πρακτική τους, έγιναν λοιπόν άμεσα θεωρητικές», ό.π., σελ. 136.

19 *Appassionata*. Ο Λούκατς αναφέρεται στο επεισόδιο που περιγράφει ο Μ. Γκόρκι στο έργο του «Αναμνήσεις για το Λένιν». Ένα βράδυ, στη Μόσχα στις Ε. Π. Πέσκοβα, ακούγοντας ο Λένιν τον Ι. Ντομπροβένιν να εκτελεί τις σονάτες του Μπετόβεν, είπε: «- Δεν ξέρω τίποτα πιο όμορφο από την Απασιονάτα, θα μπορούσα να την ακούω κάθε μέρα. Καταπληκτική υπεράνθρωπη μουσική. Λέω πάντα στον εαυτό μου με περηφάνια ίσως αφελή, παιδιάστικη: “Να λοιπόν τι θάματα μπορούν να δημιουργήσουν οι άνθρωποι”. Και πρόσθεσε με μελαγχολικό χαμόγελο, μισοκλείνοντας τα μάτια: - Μα δεν μπορώ ν' ακούω συχνά μουσική, με πειράζει στα νεύρα, με πιάνει έπιθυμία να χαϊδένω τους ανθρώπους που ζώντας μέσα σε μια βρωμερή κόλαση, μπορούν να δημιουργήσουν τόσο ομορφιά. Ενώ σήμερα δεν μπορείς να χαϊδέψεις μενένα: θα σου καταβρόχθιζε το χέρι-πρέπει να χτυπήσουμε στα κεφάλια, να χτυπήσουμε αλύπητα, μ' όλο που στο ιδανικό είμαστε ενάντια στη βία. Χμ, χμ, τι απάισια δύσκολη δουλειά! Η δουλειά των τίμιων αρχηγών του λαού είναι απάνθρωπα δύσκολη. Αρχηγός που ως κάποιο βαθμό δεν θα ήταν τύραννος δεν μπορεί να υπάρξει». Εκδ. Ειρήνη, 1974, σελ. 8-9. Ο Λούκατς στο έργο του *Λένιν. Μια Μελέτη πάνω στην Ενότητα της Σκέψης του* (1924) και συγκεκριμένα στο υστερόγραφο του 1967, κάνει τα εξής σχόλια σε σχέση μ' αυτό το επεισόδιο: «Με τον Λένιν για πρώτη φορά εμφανίζεται κάτι το εντελώς καινούργιο, ένα TERTIUM DATUR ανάμεσα στα δύο άκρα. Ο Λένιν, έχει ως τα βάθη της καρδιάς του την πίστη στις αρχές των προηγούμενων μεγάλων ασκητών της επανάστασης – αλλά χωρίς ίχνος ασκητισμού στο χαρακτήρα του χαιρείται το κάθε τι που προσφέρει η ζωή, από κυνήγι, ψάρεμα και παίξιμο σκακιού, ως το διάβασμα του Πούσκιν και του Τολστόι. Και είναι αφοσιωμένος στον πραγματικό άνθρωπο. Αυτή η αφοσίωση σε αρχές μπορεί να γίνει αδιαλλαξία σκληρή σαν βράχος στον εμφύλιο πόλεμο. Ποτέ όμως αυτή δεν περιέχει μίσος». Αφού παραθέτει το αναφερθέν απόσπασμα του Γκόρκι ο Λούκατς σχολιάζει: «ακόμη και μια τέτοια αυθόρμητη συγκινητική ομολογία του Λένιν, θα έπρεπε να ξεκαθαριστεί πως δεν είναι ξέσπασμα των ενστίκτων ενάντια στον “τρόπο ζωής” του, αλλά ότι και εδώ ακόμη μένει αυστηρά συνεπής στις επιταγές της κοσμοθεωρίας του... Η υπεροχή του μαρξιστή από τον απλό αντικειμενιστή βρίσκεται σ' αυτήν την συνέπεια: εφαρμόζει την αντικειμενικότητά του και μπορεί να είναι η πηγή για κείνο που ο Λένιν ονομάζει υποχρέωση – “να στηρίζεις, όταν αξιολογείς ένα γεγονός, κατ' ευθείαν και ανοιχτά στην άποψη μιας καθορισμένης κοινωνικής ομάδας”. Έτσι, η υποκειμενική στάση προκύπτει πάντα από μια αντικειμενική πραγματικότητα και ξαναγυρίζει σ' αυτήν». Γκ. Λούκατς, *Λένιν. Μια Μελέτη πάνω στην Ενότητα της Σκέψης του*, Εκδόσεις, Ορίζοντες, 1972, σελ. 121-123.



Κείμενα

## Ο πραγματικός Γκέοργκ Μπίχνερ και η φασιστική παρερμηνεία του

Για την 100ή επέτειο του θανάτου του\*

### I

Ο αμερόληπτος αναγνώστης του έργου του Γκέοργκ Μπίχνερ θα το βρει εντελώς απίθανο ότι ο φασισμός θα μπορούσε ακόμη και να επιχειρήσει να διεκδικήσει τον Μπίχνερ για τις δικές του επινοήσεις. (Για παράδειγμα, ακόμη και ο παλιομοδίτης αντιδραστικός Τράιτσκε αναγνώρισε τον επαναστατικό χαρακτήρα των γραπτών του Μπίχνερ και έτσι τα απέρριψε). Και όμως αυτή η αδυνατότητα έχει γίνει πραγματικότητα. Ακριβώς όπως η φασιστική γερμανική «λογοτεχνική ιστορία» προσπάθησε να μετατρέψει τον Χέλντερλιν, τον όψιμο γιακωβίνο, σε προφήτη του «Τρίτου Ράιχ», έτσι και τώρα τόλμησε να στρέψει την προσοχή της στον Μπίχνερ.

Η μέθοδος που υιοθέτησε αυτή η φασιστική πλαστογραφία είναι ουσιαστικά η ίδια με εκείνη που εφαρμόζεται στον Χέλντερλιν και σε άλλες μεγάλες μεταβατικές επαναστατικές φυσιογνωμίες. Ο στόχος ήταν να απομακρύνουν κάθε τι το επαναστατικό από το έργο και τη ζωή τους μέσω παραποίησης και έξυπνων παρερμηνειών. Στην περίπτωση του Γκέοργκ Μπίχνερ, οι φασίστες έχουν βρει και πάλι πρόδρομους στους λογοτεχνικούς λόγιους της ιμπεριαλιστικής περιόδου, ιδίως τον Φρίντριχ Γκούντολφ. Ομολογουμένως αυτός κάνει τον Μπίχνερ να είναι «μόνο» ένας καθυστερημένος ρομαντικός, ποιητής της «διάθεσης». Εστιάζοντας στη διάθεση, ο Γκούντολφ χάνει σκόπιμα ολόκληρη την κοινωνική κριτική του Μπίχνερ: «Το κοινωνικό στρώμα στον *Βόιτσεχ* είναι η *διάθεση*... Εδώ, είναι το τοπίο της μοίρας και της πνευματικής του ουσίας που είναι οι κύριοι πρωταγωνιστές». Κάθε τι που διαφορετικά θα ήταν κοινωνική κριτική στο δράμα «λάμπει στον *Βόιτσεχ* κάτω στο βασίλειο των αρχέγονων δυνάμεων. Κανένας Γερμανός που έχει προσπαθήσει να απεικονίσει τη φτώχεια, το κακό και τη ζοφερότητα δεν έχει φτάσει ποτέ τόσο κοντά στα θεμέλιά τους όπως ο Μπίχνερ»<sup>1</sup>.

Οι Γερμανοί φασίστες οδηγούν αυτή τη σκέψη ακόμη πιο μακριά. Ακριβώς ο Μπίχνερ ο επαναστάτης συγγραφέας αξιώνεται ότι είναι ο πρόδρομος της «επανάστασης» τους. Αυτό επιχειρήθηκε τα πρόσφατα χρόνια σε δύο μεγάλες πραγματείες<sup>2</sup>. Και οι δύο προσεγγίζουν το θέμα «επιστημονικά», δηλαδή καταφεύγουν σε

1 F. Gundolf, *Romantiker. Fünf Aufsätze*, Berlin, 1930, τόμ. 1, σελ. 375-395.

2 Karl Vietor, «Die Tragodie des heldischen Pessimismus», στο *Deutsche Vierteljahrschrift* 12 (1934), σελ.

περίπλοκες παρακάμψεις σε μια προσπάθεια να καταστήσουν κάπως τον Μπίχνερ φασίστα. Γιατί ακόμη και οι πιο εκλεπτυσμένες φασιστικές παραποιήσεις δεν αρκούν για να κάνουν τον Μπίχνερ άμεσο πρόδρομο του Φύρερ.

Και οι δύο πραγματείες παίρνουν ως σημείο εκκίνησης την υποτιθέμενη *απελπισία* του Μπίχνερ, εισάγοντάς τον σε μια γραμμή που εκτείνεται από τον Σοπενχάουερ, μέσω των Κίρκεγκορ, Ντοστογιέφσκι, Νίτσε και Στρίντμπεργκ στον Χάιντεγκερ. Υπάρχουν αντηχήσεις του Χάιντεγκερ όταν ο Βίετορ ισχυρίζεται ότι το μεγαλείο του Μπίχνερ έγκειται στο «να τοποθετεί τον εαυτό του αποφασιστικά στο τίποτα». Επίσης, ο Πφάιφερ σχολιάζει την αντίληψη του Μπίχνερ για την ιστορία:

«Ο άνθρωπος στέκεται στην ιστορία σαν να εκτίθεται στη δύναμη ακατανόητων ανώτερων δυνάμεων, οι οποίες με απόλυτη ανευθυνότητα και σκληρότητα κάνουν τον άνθρωπο να πέσει θύμα ενός αποτρόπαιου εθισμού ή διάθεσης».

Σύμφωνα με τον Πφάιφερ, η συμμετοχή του Μπίχνερ στις απόπειρες εξεγέρσεων στην Έσση μετά την Επανάσταση του Ιούλη είναι η έκφραση μιας παροδικής «αποξένωσης από την πραγματικότητα». Εδώ μπορούμε να δούμε ξεκάθαρα ότι ακόμη και μια τέτοια «εκλεπτυσμένη» φασιστική ερμηνεία χρησιμοποιεί τα κατάφωρα ψέματα ως μέθοδό της. Ο Πφάιφερ συνεχίζει για «να αποδείξει» αυτό τον ισχυρισμό επισημαίνοντας το γεγονός ότι, ως φοιτητής στο Πανεπιστήμιο του Γκίσεν, ο Μπίχνερ κράτησε την απόστασή του από τα δρώμενα της Burschenschaft (φοιτητικές ενώσεις). Ευτυχώς, σε μια επιστολή προς την οικογένειά του, ο Μπίχνερ δίνει μια πολύ ξεκάθαρη περιγραφή της θέσης του: μισούσε αυτούς τους ανθρώπους λόγω της αλαζονείας και της ματαιοδοξίας τους, επειδή περιφρονούσαν τη μεγάλη μάζα των συνανθρώπων τους με βάση μια γελοία ψευδο-εκπαίδευση.

«Η αριστοκρατία είναι η πιο ντροπιαστική περιφρόνηση για το Άγιο Πνεύμα στον άνθρωπο· στρέφω τα δικά της όπλα εναντίον της: αλαζονεία εναντίον αλαζονείας, περιφρόνηση εναντίον περιφρόνησης»<sup>3</sup>.

Ο Νταντόν του Μπίχνερ δημιουργήθηκε μετά την ήττα των επαναστατικών του προσπαθειών, πράγματι, στην ερμηνεία που του έδωσαν οι ως άνω φασίστες, ως έκφραση της απογοήτευσής του. Και οι δύο ονομάζουν τον Μπίχνερ σπουδαίο συγγραφέα ακριβώς επειδή έδωσε καλλιτεχνική μορφή στην απογοήτευση με την επανάσταση.

Γι' αυτό ο Βίετορ δίνει στη μελέτη του τον τίτλο «Η τραγωδία του ηρωικού πεσιμισμού». Περιγράφει τον Νταντόν ως:

«... Κάποιοι που δεν θέλει να ενεργεί επειδή έχει καταβληθεί από τη μεγάλη απογοήτευση. Εκείνος που δεν θέλει *πια* να ενεργεί – αυτό είναι το αποφασιστικό... Το δράμα ξεκινά εκείνη τη στιγμή που η επαναστατική πίστη του Νταντόν σπάει από την αναγνώριση της ανέλπιδης ανελευθερίας της ανθρωπότητας και της αδυναμίας λύτρωσης της ζωής».

173-209· Arthur Pfeiffer, *Georg Büchner. Vom Wesen der Geschichte des Dämonischen und Dramatischen*, Frankfurt, 1934.

3 Γράμμα του Φεβρουαρίου 1834 στην οικογένειά του, στα *Werke und Briefe*, επιμ. Werner Lehmann, Munich, 1980, σελ. 254.

Σε τι συνίσταται αυτή η απογοήτευση; Ο Βίετορ προσφέρει μια σαφή απάντηση στην ανάλυσή του για τη σκηνή με τον Ροβεσπιέρο:

«Ο Ροβεσπιέρος είναι αρκετά αφελής για να πιστεύει ότι ο μοναδικός σκοπός της επανάστασης είναι να δημιουργήσει καλύτερες συνθήκες για το λαό... Η εχθρότητα του Νταντόν προκαλείται από αυτό το επικίνδυνα αφελές τρομοκρατικό δόγμα».

Ο Νταντόν –και μαζί του ο Μπίχνερ– είναι πιο βαθύς και πιο «ρεαλιστικός» από τον Ροβεσπιέρο ακριβώς λόγω της απογοήτευσής του. Όσον αφορά την ουσία αυτής της απογοήτευσης:

«Ήταν μια θρησκευτική αλήθεια – μια που αναφερόταν στα τελικά, αιώνια ερωτήματα της ανθρωπότητας... μια αναγνώριση... μπροστά στην οποία κάθε δράση φαίνεται χωρίς νόημα».

Ο Μπίχνερ, με άλλα λόγια, απεικονίζει «μια θρησκευτική αλήθεια που έχει ληφθεί από την ιστορία. Ο *Θάνατος του Νταντόν* είναι η τραγωδία ενός μεγάλου πολιτικού που καταστρέφεται τη στιγμή που, μετά από τη μέθη της ριζοσπαστικής δράσης, ξανακερδίζει την επιβλητική του ευθύτητα και την αναγεννητική δύναμη».

Η απογοήτευση με την επανάσταση, και η απόγνωση που προκύπτει από αυτήν είναι, με άλλα λόγια, στα μάτια του Βίετορ η πραγματική βάση μιας θετικής εξέλιξης, της «επιβλητικής ευθύτητας».

Ο Πφάιφερ είναι ακόμη πιο ριζοσπαστικός. Το βιβλίο του βασίζεται σε μια νέα «φιλοσοφία της ιστορίας του δράματος». Αυτή η θεωρία εξαρτάται από τον ισχυρισμό ότι το δράμα είναι ηρωικό, δαιμονικό και γερμανικό, ενώ το έπος είναι ιουδαίο-χριστιανικής προέλευσης. Δεν έχει νόημα να μπούμε σε μια πραγματική συζήτηση αυτής της θεωρίας. Προκειμένου να διευκρινιστεί η μέθοδός του, αρκεί να τονιστεί ότι ο Πφάιφερ είναι της γνώμης ότι δικαιούται να αξιώσει την υποστήριξη του Σέλιγκ, κάτι που κάνει με τον ακόλουθο τρόπο. Ο Πφάιφερ ορίζει το έπος χρησιμοποιώντας τα λόγια του Σέλιγκ, «η παρουσίαση του πεπερασμένου μέσα στο άπειρο» και συνεχίζει παραθέτοντας τη δήλωση του Σέλιγκ για το χριστιανισμό: «Η έμφυτα παρούσα κατεύθυνση στο χριστιανισμό μετακινείται από το πεπερασμένο στο άπειρο» [έμφασή μου, Γκ. Λ.]. Είναι προφανές από τη γραμματική έννοια και των δύο προτάσεων, χωρίς καν να εξετάσουμε την αντίληψη του Σέλιγκ για το άπειρο, ότι ο Σέλιγκ εδώ λέει το αντίθετο από αυτό που ισχυρίζεται ο Πφάιφερ. Κατά συνέπεια, ο Σέλιγκ θεωρούσε τον Όμηρο ως τυπικό εκπρόσωπο του έπους και σκιαγραφεί τη διάλυση του παλιού έπους στο χριστιανισμό. Αυτή η αντίθεση μεταξύ του Πφάιφερ και του Σέλιγκ επεκτείνεται ακόμη περισσότερο, γιατί ο Πφάιφερ αντιλαμβάνεται τα ομοιοκατάληκτα δίστιχα ως το συνεκτικό παράγοντα του έπους, ενώ για τον Σέλιγκ το εξάμετρο ήταν το χαρακτηριστικό μέτρο του έπους. Αν, με άλλα λόγια, ο Πφάιφερ θέλει να παραθέσει την αυθεντία του Σέλιγκ για να υποστηρίξει τη θεωρία του, τότε μπορεί να το κάνει μόνο βασιζόμενος στην αμόρφωτη και απρόσεκτη φύση του κοινού του.

Ωστόσο, υπάρχει μέθοδος πίσω από όλες αυτές τις ανοησίες. Ο Πφάιφερ θέλει να είναι σε θέση να αποδώσει μόνο στα παλιά γερμανικά γνωμικά και στα τραγού-

δια την υπόσταση του «δραματικού» με την έννοια που αποδίδει στη λέξη. Και ισχυρίζεται ότι καθ' όλη τη νεωτερικότητα η μορφή του δράματος έχει γίνει όλο και πιο αφηγηματική, ακόμη και στο έργο του Σαίξπηρ, και ειδικά στο γερμανικό κλασικισμό. Επομένως, δεν θα είναι παρά με τον Κλάιστ που εμφανίζεται ένα πραγματικά γερμανικό δαιμονικό δράμα. Εδώ, ο Πφάιφερ συνεχίζει στο πεδίο της λογοτεχνικής ιστορίας τη γραμμή που έθεσε ο Άλφρεντ Μπόιμλερ, ο επίσημος φιλόσοφος του «Τρίτου Ράιχ», ο οποίος στην εναρκτήρια ομιλία του στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου, θέσπισε ότι ο ιδεολογικός αγώνας ενάντια στον ανθρωπισμό των Γερμανών κλασικιστών ήταν το κύριο καθήκον που αντιμετωπίζουν οι «πολιτικοί εκπαιδευτικοί». Ο Πφάιφερ ήθελε να ταιριάζει τον Γκέοργκ Μπίχγερ σε αυτή τη δαιμονική-δραματική γενεαλογία.

Ο Νταντόν έχει πέσει θύμα στη «δαιμονική ενδιάμεση θέση». Είναι ηρωικός σε μια μη ηρωική εποχή. Η δημοκρατία είναι το εμπόδιο για τον ηρωισμό του: «Ο Νταντόν αναγνώριζε ότι ένα ηρωικό βήμα δεν του ήταν ανοικτό λόγω της ανώτερης δύναμης του μη ηρωικού πνεύματος μεταξύ των συγχρόνων του».

Σύμφωνα με τον Πφάιφερ, η τραγωδία του Νταντόν συνίσταται στο γεγονός ότι ο τελευταίος πρέπει να ενεργεί με τις μάζες, αλλά οι μάζες δεν μπορούν να συμβαδίσουν με τους «ηρωικούς» στόχους του. Η τραγωδία του έγκειται στο ότι δεν ήταν ακόμη σε θέση να εφαρμόσει με επιτυχία τις φασιστικές μεθόδους της κοινωνικής δημαγωγίας. Αυτή είναι η τραγική απογοήτευσή του και η απόγνωση. Ο Βίετορ, πιο ανοικτός και τραχύς, φανερώνει το μυστικό πιο ασύνετα. Σχολιάζει τα λόγια του Ροβεσπιέρου στο έργο του Μπίχγερ ως εξής:

«Πότε ολοκληρώνεται μια επανάσταση; Αυτή δεν είναι μια προϋπόθεση που μπορεί να επιβεβαιωθεί αντικειμενικά, αυτή η κατάσταση ολοκλήρωσης· μια επανάσταση ολοκληρώνεται όταν έχει επιτευχθεί ένα κράτος που πληροί τις βασικές απαιτήσεις των *επαναστατικών ηγετών* (Φύρερ)» [έμφασή μου, Γκ. Λ.].

Η «επιστημονική απόδειξη» παρέχεται με αυτό τον τρόπο και με τέτοιες μεθόδους για να δείχτει ότι ο Μπίχγερ ήταν ένας τραγικά άπελπις, μέχρι σήμερα μη αναγνωρισμένος πρόδρομος της «εθνικοσοσιαλιστικής επανάστασης».

## II

Τι είναι λοιπόν αυτό που αποτελεί την πραγματική τραγωδία του Νταντόν στο έργο του Μπίχγερ; Ο Άρνολντ Τσβάιχ το παρατήρησε πολύ καλά:

«Ο Μπίχγερ κάνει το δραματικό λάθος να θεωρεί δεδομένη την αδυσώπητη αναγκαιότητα και την αξιοπρέπεια της επανάστασης ως τέτοια, όπως την αισθανόταν ο ίδιος».

Ανεξάρτητα από το αν το αίτημα του Τσβάιχ μπορεί να εκπληρωθεί ή όχι στο πλαίσιο της σύλληψης του Μπίχγερ για την τραγωδία του Νταντόν, ο Τσβάιχ είναι απολύτως σωστός όσον αφορά τον ίδιο τον θεατρικό συγγραφέα και πηγαίνει στον πυρήνα της ύπαρξής του. Ο Μπίχγερ παρέμεινε πάντα ένας συνεπής επαναστάτης, ήταν εκπληκτικά ώριμος και διαυγής για την ηλικία του και επέδειξε μια εκπληκτι-

κή συνέπεια στα σκαμπανεβάσματα της μοίρας του ως επαναστάτη, ανθρώπου και θεατρικού συγγραφέα.

Αυτό δεν είναι το κατάλληλο μέρος για να δώσουμε έστω και μια περιγραμμάτικη βιογραφία της ζωής του Μπίχνερ. Πρέπει να περιοριστούμε στην παρουσίαση μεμονωμένων δηλώσεων από διαφορετικές περιόδους της προκειμένου να διαλύσουμε το μύθο της «απογοήτευσής του με την επανάσταση». Το βασικό γνώρισμα του Μπίχνερ ήταν ένα φλεγόμενο επαναστατικό μίσος για κάθε εκμετάλλευση και καταπίεση. Σε μια πρώιμη ημερομηνία, σε μια ομιλία που έγινε στο σχολείο γραμματικής δόξασε τον Κάτωνα σε βάρος του Καίσαρα. Έγραψε στην οικογένειά του ενώ ήταν σπουδαστής στο Στρασβούργο:

«Οι νέοι καταδικάζονται για τη χρήση τους της βίας. Αλλά δεν βρισκόμαστε σε μια συνεχή κατάσταση βίας; Επειδή γεννηθήκαμε και μεγαλώσαμε στη φυλακή, δεν παρατηρούμε πλέον ότι είμαστε κολλημένοι σε μια τρύπα, αλυσοδεμένοι από τα χέρια και τα πόδια μας, και με ένα φίμωτρο στα στόματά μας. Τι αποκαλείτε ένα κράτος του νόμου; Ένας νόμος που μειώνει τη μεγάλη μάζα του πληθυσμού σε καταπιεσμένα κτήνη προκειμένου να ικανοποιήσει τις ανάγκες μιας ασήμαντης και χαϊδεμένης μειονότητας;»<sup>4</sup>

Αυτού του είδους οι πεποιθήσεις οδήγησαν τον Μπίχνερ να ενταχθεί σε μια μυστική επαναστατική οργάνωση στην Έσση, αν και ενώ ήταν στο Στρασβούργο είχε κατά καιρούς εκφράσει μεγάλο σκεπτικισμό για το κατά πόσο ήταν δυνατή μια επαναστατική εξέγερση στη Γερμανία. Οι φασίστες που προσπαθούν να τον παρουσιάσουν εσφαλμένα, το θεωρούν ως «αντίφαση» που έθεσε παρ' όλα αυτά τον εαυτό του επικεφαλής της μυστικής επαναστατικής οργάνωσης. Αυτή η «αντίφαση» μπορεί να λυθεί πολύ εύκολα αν λάβουμε υπόψη την *ειδική θέση* του Μπίχνερ μέσα στις τάξεις του γερμανικού επαναστατικού κινήματος. Ο Μπίχνερ ήταν ίσως ο μόνος από τους επαναστάτες της εποχής που έθεσε την οικονομική απελευθέρωση των μαζών στο *επίκεντρο* της επαναστατικής του δραστηριότητας. Αυτή ήταν η αιτία πικρών συγκρούσεων με τους συντρόφους του. Σε όλο το σχέδιο του Μπίχνερ για τον *Hessische Landbote* (Ο *Αγγελιοφόρος της Έσσης*), ο Βάντιγκ, ο ηγέτης της μυστικής επαναστατικής οργάνωσης στην Έσση, άλλαξε τη λέξη «πλούσιος» σε «ευγενής» και έτσι αναπροσανατόλισε το φυλλάδιο σε φιλελεύθερη κατεύθυνση, κατευθύνοντάς το αποκλειστικά ενάντια στα υπολείμματα του φεουδαρχικού απολυταρχισμού. Στην αντίληψη του Μπίχνερ, ωστόσο, η επανάσταση στεκόταν και έπεφτε με το ερώτημα αν η μάζα των φτωχών θα ξεσηκωνόταν ενάντια στους πλούσιους. Έτσι, η μαρτυρία που έδωσε στο δικαστήριο ο Μπέκερ<sup>5</sup>, ένας φίλος του Μπίχνερ, εξηγεί τη συμμετοχή του τελευταίου στην απόπειρα επανάστασης στην Έσση καλύτερα από οποιοδήποτε σχόλιο:

«Μέσω του φυλλαδίου [δηλαδή, του *Αγγελιοφόρου της Έσσης*] που είχε γράψει

4 Γράμμα της 5 Απρίλη 1833, στο Georg Büchner, *The Complete Plays Together, with other prose writings*, επιμ. Michael Patterson, Λονδίνο 1987, σελ. 286.

5 Άουγκουστ Μπέκερ (1814-1871): Γερμανός επαναστάτης, στενός φίλος του Μπίχνερ και μέλος της οργάνωσης «Ένωση Ανθρώπινων Δικαιωμάτων», φυλακίστηκε στα 1835-39. Μετά την αμνήστευσή του συνδέθηκε με τον Βάιτλινγκ στην Ελβετία και αργότερα με τον Μαρξ. Πέθανε στις ΗΠΑ.

ήθελε αρχικά να αναδείξει τη διάθεση του λαού και των Γερμανών επαναστατών. Όταν αργότερα άκουσε ότι οι αγρότες είχαν παραδώσει στην αστυνομία τα περισσότερα φυλλάδια που είχαν βρει, και όταν έμαθε ότι οι πατριώτες είχαν επίσης μιλήσει εναντίον του φυλλαδίου του, εγκατέλειψε κάθε ελπίδα για πολιτική αλλαγή».

Πού βρίσκεται η μαρτυρία της «απογοήτευσης» με την επανάσταση σε αυτό; Πριν από την επαναστατική του δραστηριότητα, ο Μπίχνερ έγραψε στην οικογένειά του:

«Θα ενεργώ πάντα σύμφωνα με τις αρχές μου, ωστόσο έμαθα πρόσφατα ότι μόνο οι βασικές ανάγκες των μαζών μπορούν να επιφέρουν αλλαγή, και ότι όλη η δραστηριότητα και η φωνή των *ατόμων* είναι ανόητη σπατάλη χρόνου»<sup>6</sup>.

Και αφού ξέφυγε από τα σαγόνια των αρχών, με άλλα λόγια στον καιρό της «απογοήτευσής» του, έγραψε στον Γκούτσκοφ:

«Ολόκληρη η επανάσταση έχει χωριστεί σε φιλελεύθερους και απολυταρχικούς και θα πρέπει να την καταπιούν οι φτωχές και αμόρφωτες τάξεις. Η σχέση μεταξύ πλουσίου και φτωχού είναι το μόνο επαναστατικό στοιχείο στον κόσμο, η πείνα μόνο μπορεί να γίνει η θεά της ελευθερίας»<sup>7</sup>.

Υπάρχουν αναμφίβολα λίγα παραδείγματα στην ιστορία ενός νεαρού επαναστάτη που να έχει υιοθετήσει μια τόσο προχωρημένη πολιτική γραμμή μεταξύ των 20 και των 24 ετών και να την έχει ακολουθήσει με τέτοια συνέπεια.

Ο Μπίχνερ είναι λοιπόν ένας *πληβειακός επαναστάτης*, ο οποίος αρχίζει να αντιλαμβάνεται με σαφήνεια τα οικονομικά θεμέλια μιας απελευθέρωσης των εργατικών μαζών. Είναι μια σημαντική φιγούρα στην ακολουθία που οδηγεί από τον Γράκχο Μπαμπέφ στον Μπλανκί (στην εξέγερση του Ιούνιου του 1848). Σύμφωνα με αυτή τη συγκεκριμένη ιστορική θέση, η σαφήνεια των απόψεων του Γκέοργκ Μπίχνερ δεν μπορεί να μετρηθεί χρησιμοποιώντας το μέτρο των μεταγενέστερων αγώνων που διεξήγαγε ένα προλεταριάτο οργανωμένο σε ταξική βάση. Ο Μπίχνερ, αν και σύγχρονος του χαρτισμού στην Αγγλία και των εξεγέρσεων της Λυών στη Γαλλία, ως πρακτικός Γερμανός επαναστάτης, δεν ήταν ακόμη σε θέση να δει και να αναγνωρίσει το προλεταριάτο ως τάξη. Ως αληθινός πληβειακός επαναστάτης επικεντρώνει στην οικονομική και πολιτική απελευθέρωση των «φτωχών»: σε συμφωνία με τις συνθήκες στη Γερμανία εστιάζει φυσικά την προσοχή του στους αγρότες. Το ότι έμεινε με συνέπεια πιστός στις απόψεις του τον έφερε σε ανεπίλυτη θεωρητική και πρακτική σύγκρουση με τους φιλελεύθερους μεταξύ των συγχρόνων του, στους οποίους –όπως έκαναν επίσης αργότερα οι σημαντικοί επαναστάτες δημοκράτες– άσκησε κριτική επανειλημμένα με δηκτική ειρωνεία.

Είναι αυτονόητο ότι μια τέτοια κατάσταση σήμαινε ότι η επαναστατική προοπτική του Μπίχνερ ήταν ακόμα πολύ ασαφής σε πολλά θέματα. Έτσι, γράφει στην επιστολή προς τον Γκούτσκοφ που αναφέρθηκε παραπάνω:

«Δώστε στους αγρότες ένα καλό γεύμα και η επανάσταση θα πεθάνει από απο-

6 Γράμμα στην οικογένειά του, Ιούνιος 1833, στο Büchner, *The Complete Plays*, op. cit., σελ. 207.

7 Γράμμα στον Gutzkow, *ibid*, σελ. 294. Ο Καρλ Γκούτσκοφ (1811-1878) ήταν Γερμανός ρεαλιστής διηγηματογράφος, δραματουργός και δημοσιογράφος, μέλος του κινήματος της Νέας Γερμανίας.



πληξία. Ένα κοτόπουλο στην κατσαρόλα κάθε χωρικού θα σταματούσε σύντομα τη λαλιά του γαλατικού κόκορα»<sup>8</sup>.

Αυτές οι ασαφείς τάσεις φαίνονται ακόμη πιο ξεκάθαρα σε μια άλλη επιστολή προς τον Γκούτσκοφ που γράφτηκε κάπως αργότερα. Μετά από μια δριμεία κριτική της «άβολης σχέσης» μεταξύ των μορφωμένων φιλελεύθερων και του λαού, ο Μπίχνερ γράφει:

«Και οι ίδιες οι μάζες; Γνωρίζουν μόνο δύο μοχλούς, το υλικό βάσανο και το θρησκευτικό φανατισμό. Κάθε κόμμα που ξέρει πώς να ασκήσει πίεση σε αυτούς τους μοχλούς θα πετύχει. Η εποχή μας χρειάζεται όπλα και ψωμί – και μετά ένα σταυρό ή κάτι παρόμοιο»<sup>9</sup>.

Το γεγονός ότι ο Μπίχνερ, ένας συνεπής και μαχητικός υλιστής, μπόρεσε –έστω και προσωρινά– να καταλήξει σε τέτοιες απόψεις σχετικά με τον επαναστατικό ρόλο της θρησκείας ή ενός υποκατάστατου της θρησκείας, δείχνει πόσο βαθιές και ανεπίλυτες ήταν οι αντιφάσεις στη μετάβαση που συνέβαινε στον καιρό του.

Και σε καμία περίπτωση μόνο στο μυαλό του Μπίχνερ, αλλά γενικά, με τη συνολική ιστορική έννοια. Οι καπιταλιστικές παραγωγικές δυνάμεις που εξαπολύθηκαν από τη Γαλλική Επανάσταση και τη βιομηχανική επανάσταση στην Αγγλία έκαναν τις αντιφάσεις στην κοινωνία να εμφανιστούν με ένα πολύ διαφορετικό τρόπο από ό,τι συνέβαινε στο 18ο αιώνα. Μεμονωμένοι μεγάλοι στοχαστές είχαν ήδη εξάγει σοσιαλιστικά συμπεράσματα από τις αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας: ομολογουμένως ουτοπικά συμπεράσματα, ομολογουμένως χωρίς καν να αισθανθούν τη σημασία του προλεταριάτου ως του επαναστατικού παράγοντα που θα μετέτρεπε αυτά τα αιτήματα σε πραγματικότητα. Οι οπαδοί του Ρικάρντο, του μεγάλου θεωρητικού της καπιταλιστικής οικονομίας, άρχιζαν να βγάζουν σοσιαλιστικά συμπεράσματα από τη θεωρία της υπεραξίας, λίγο μετά το θάνατο του ηγέτη τους: και πάλι ομολογουμένως χωρίς μια διαλεκτική αναγνώριση των νόμων που διέπουν τη δυναμική της κοινωνίας, χωρίς μια αναγνώριση του ρόλου που διαδραματίζει το προλεταριάτο στην επανάσταση, αλλά μάλλον με μια ηθική ερμηνεία της θεωρίας της υπεραξίας. Εκείνοι οι στοχαστές και οι πολιτικοί που, από την άλλη πλευρά, συμμετείχαν άμεσα στους πρώιμους ιδιαίτερους αγώνες ενός προλεταριάτου στη διαδικασία οργάνωσης ως τάξης, προσπάθησαν να συλλάβουν τους συγκεκριμένους στόχους της προλεταριακής ταξικής πάλης, αντιπαραθέτοντάς τους έντονα με τους στόχους όλων των προηγούμενων εξεγέρσεων: σε αυτή την περίοδο, ωστόσο, οι προσπάθειές τους δεν ξεπέρασαν το επίπεδο μιας τέτοιας άμεσης, χονδροειδούς αντίθεσης (από τους Λουδίτες ως τις αρχές του συνδικαλισμού). Βέβαια, οι αποφασισμένοι πληβειακοί επαναστάτες αναζήτησαν ένα τρόπο, μέσω μιας με συνέπεια προωθημένης δημοκρατικής επανάστασης, να καταργήσουν με επαναστατικά μέσα τις κοινωνικοοικονομικές αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ωστόσο, ήταν αδύνατο γι' αυτούς να αντιληφθούν το πρόβλημα με σαφήνεια μέχρι την εποχή που

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, σελ. 297.

στην πραγματικότητα και έτσι στο μυαλό των επαναστατών, οι «φτωχοί» είχαν γίνει ένα πραγματικό προλεταριάτο.

Όσο πιο βαθιά, ριζοσπαστικά και περιεκτικά ήταν τα ζητήματα που έθετε ένας επαναστάτης δημοκράτης σε αυτό το στάδιο των εξελίξεων, σε τόσο πιο βαθιές και άλυτες αντιφάσεις έβρισκε τον εαυτό του. Παρατηρήστε τον τρόπο με τον οποίο εκφράζεται ο Μπίχνερ όταν μιλά στον Γκούτσκοφ για τη θετική του προοπτική:

«Πιστεύω ότι στα κοινωνικά ζητήματα πρέπει κανείς να προχωρά απολύτως από την αρχή της δικαιοσύνης και να επιδιώκει τη δημιουργία μιας νέας πνευματικής ζωής στο λαό και να αφήσει αυτή την υπερκορεσμένη σύγχρονη κοινωνία να πάει στο διάβολο. Τι ωφελεί να συνεχίζουν να ζουν τέτοια άτομα; Ολόκληρη η ύπαρξή τους συνίσταται στην προσπάθεια να απαλλαγούν από την πιο τρομερή πλήξη. Μπορεί να πεθάνουν, αυτή είναι η μόνη καινοτομία που μπορεί ακόμα να βιώσουν»<sup>10</sup>.

Ο Μπλανκί, ο μεγάλος δημοκρατικός επαναστάτης της Γαλλίας, κατάφερε κατά τη διάρκεια της μεγάλης του ζωής να προχωρήσει από την έννοια του «φτωχού» στο προλεταριάτο, από τον Μπαμπέφ σε μια αναγνώριση του μαρξισμού. Ο 24χρονος Μπίχνερ πέθανε στην αρχή του ίδιου μονοπατιού. Είναι, ωστόσο, με εξαίρεση τον Χάινε, το μόνο πρόσωπο στη Γερμανία που πήρε αυτό το μονοπάτι. Είναι, με τον Χάινε, το μόνο πρόσωπο στις τάξεις των Γερμανών συγγραφέων που μπορούν ακόμη να συγκριθούν με τους μεταγενέστερους, μεγαλύτερους και πιο ώριμους επαναστάτες δημοκράτες, με τους Τσερνισέφσκι και Ντομπρολιούμποφ.

### III

Δεν είναι δύσκολο να εκτιμήσουμε ότι ένα από τα πιο σημαντικά ζητήματα που τέθηκαν από αυτή τη μεταβατική κρίση στα επαναστατικά κινήματα στην Ήπειρο ήταν αυτό της κριτικής ανάλυσης της Γαλλικής Επανάστασης. Κατόπιν όλων, αυτή δεν είχε μόνο κλονίσει τη ζωή του γαλλικού λαού στον πυρήνα της, αλλά είχε δώσει σε όλη την Ευρώπη μια εντελώς διαφορετική εμφάνιση: δηλαδή μια εμφάνιση γεμάτη με αυτές τις βαθιές αντιφάσεις, τις ιδεολογικές εκφράσεις των οποίων μόλις υπαινιχτήκαμε. Ήταν φυσικό να εμφανιστούν δύο διαμετρικά αντίθετες απόψεις. Από τη μία πλευρά, συνάχθηκε μια απόρριψη κάθε πολιτικής, δημοκρατικής επανάστασης από το γεγονός ότι αυτός ο σπασμός εγκόσμια έκανε μόνο τις υλικές συνθήκες του νεοεμφανιζόμενου προλεταριάτου χειρότερες (αυτή η αντίληψη, η οποία βρήκε τη χειρότερη μορφή της στο έργο του Προυντόν, είχε, ωστόσο, στις μέρες του Μπίχνερ πολλά προηγούμενα στη Γαλλία). Από την άλλη, οι πληβειακοί επαναστάτες δημοκράτες έτρεφαν την ψευδαίσθηση ότι αν η γιακωβίνικη τρομοκρατία είχε φτάσει στο λογικό της συμπέρασμα, τότε αυτό θα οδηγούσε αναπόφευκτα στη σωτηρία των μαζών από την υλική εξαθλίωση. Το βάθος και η σημασία αυτής της αντινομίας μπορεί να φανεί στην ιστορία του γαλλικού εργατικού κινήματος, στο οποίο ακόμη και ως την ιμπεριαλιστική περίοδο, οι δύο ακραίοι πόλοι αυτής της αντινομίας εξακολουθούν να έχουν εκπροσώπους στα πρόσωπα των Σορέλ και Ζορές.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Αυτή η αντινομία είναι η τραγική αντίφαση που υπόκειται του *Θανάτου του Νταντόν* του Μπίχνερ. Με άλλα λόγια, αυτή η τραγωδία δεν προσδίδει καλλιτεχνική μορφή στις υποκειμενικές εμπειρίες ενός νεαρού ατόμου («απογοήτευση», «απελπισία» κ.λπ.). Αντίθετα, ο Μπίχνερ επιχειρήσε με το μεγάλο ένστικτο ενός αληθινού, συγχρονισμένου με την εποχή του τραγωδού να απεικονίσει τη μεγάλη αντίφαση της εποχής του υπό το φως της Γαλλικής Επανάστασης. Αλλά όχι με τρόπο που να συνεπάγεται την επιβολή των προβλημάτων της εποχής του σε εκείνη την περίοδο και έτσι να χρησιμοποιεί την επανάσταση ως απλό κοστούμι. Αντίθετα, αναγνώρισε με το έξυπνο μάτι του μεγάλου τραγικού ποιητή ότι αυτό το πρόβλημα της εποχής του προέκυψε για πρώτη φορά ακριβώς στη Γαλλική Επανάσταση, όπου πήρε μια σημαντική ιστορική και πολεμική μορφή.

Με σαφήνεια και ένταση που θυμίζει τον Σαίξπηρ, αυτό το πρόβλημα εκτίθεται στις πρώτες σκηνές του δράματος. Ο Νταντόν και οι φίλοι του μιλούν για το γεγονός ότι η Επανάσταση πρέπει να τερματιστεί. «Η επανάσταση πρέπει να τελειώσει και η Δημοκρατία πρέπει να ξεκινήσει», λέει ο Ερό<sup>11</sup>. Σχεδόν αμέσως μετά ο Μπίχνερ δείχνει, σε μια ταραχώδη και ρεαλιστική σκηνή που περιλαμβάνει τους απλούς ανθρώπους του Παρισιού, τι πιστεύουν οι φτωχοί για τα επιτεύγματα της επανάστασης μέχρι τώρα.

«Αυτοί [δηλαδή, οι πλούσιοι – Γκ. Λ.] δεν έχουν αίμα στις φλέβες τους, παρά αυτό που έχουν ρουφήξει από τις δικές μας. Μας είπαν: Σκότωσε τους αριστοκράτες, είναι λύκοι. Λοιπόν, ξεκάναμε τους αριστοκράτες. Μας είπαν: Το βέτο [του βασιλιά] παίρνει το ψωμί από το στόμα σας. Έτσι σκοτώσαμε το βέτο. Μας είπαν: Οι Γιρονδίνιοι σας κάνουν να πεινάτε. Λοιπόν, λιανίσαμε τους Γιρονδίνους στην γκιλοτίνα. Αλλά πήραν τα ρούχα από την πλάτη των νεκρών και μας άφησαν παγωμένους και ξυπόλυτους όπως πριν»<sup>12</sup>.

Σε όλες τις πληβειακές σκηνές, ο Μπίχνερ δείχνει αυτή τη βαθιά πικρία εκ μέρους των φτωχών μαζών. Επιπλέον, ως μεγάλος ρεαλιστής, δείχνει ταυτόχρονα πώς αυτές οι μάζες δεν μπορούν ακόμη να έχουν σαφή συνείδηση του σε ποιες σκόπιμες ενέργειες μπορούν να στραφούν. Το ανεπίλυτο των αντικειμενικών αντιφάσεων στην πραγματικότητα (και επίσης στο μυαλό του Μπίχνερ) αντικατοπτρίζεται στο γεγονός ότι η πικρία των ανθρώπων παραμένει χωρίς κατεύθυνση, κυμαινόμενη από το ένα άκρο στο άλλο. Το μόνο σταθερό χαρακτηριστικό που παραμένει είναι η ίδια η πικρία και μια κυνική αλλά ειλικρινής δήλωση για τις άμεσα ορατές αιτίες της απογοήτευσης των μαζών. Ο Μπίχνερ, με άλλα λόγια, είναι απόλυτα συνεπής με καλλιτεχνικούς όρους, στο ότι απεικονίζει αυτή την πληβειακή σκηνή με μια γκροτέσκ, ρεαλιστική μορφή πικρού χιούμορ, ενός χιούμορ που έμαθε από τον Σαίξπηρ.

Εντούτοις, η σημασία αυτής της πληβειακής σκηνής στη συνολική σύνθεση

11 Ζαν Μαρί Ερό (1759-1794): Γάλλος δικαστής και πολιτικός, πήρε μέρος στη Γαλλική Επανάσταση, φίλος και συνεργάτης του Νταντόν.

12 Πράξη 1, σκηνή 2, στο Georg Büchner, *Danton 's Death, Leonce and Lena, Woyzeck*, μτφ. Victor Price, Οξφόρδη και Νέα Υόρκη 1988, σελ. 10.

εκτείνεται πέρα από το σαιξπηρικό μοντέλο. Ο ρόλος του λαού ως ενός χορού που παρέχει μια κοινωνική βάση για τις προσωπικές τραγωδίες των πρωταγωνιστών και ο σχολιασμός του τόσο με κοινωνικούς όρους όσο και από την άποψη της πλοκής, αυξήθηκε σημαντικά κατά την περίοδο ανάπτυξης στο δράμα πριν και μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Οι πληβειακές σκηνές στον *Έγκμοντ* του Γκαίτε, το *Στρατόπεδο του Βαλενστάιν* του Σίλερ, κ.λπ., δείχνουν αυτή την εξέλιξη με σαφήνεια: συνίσταται σε μια στενή διασύνδεση αυτού που συμβαίνει στην κορυφή της κοινωνίας, στην τραγική συνένωση των πεπρωμένων των κύριων πρωταγωνιστών, με τα κινήματα, τις εξελίξεις από κάτω, στη ζωή του ίδιου του λαού.

Ο Μπίχγερ, ωστόσο, οδηγεί τα πράγματα ένα βήμα παραπέρα: στο έργο του, οι υλικές συνθήκες καθώς και η προκύπτουσα πνευματική και ηθική κατάσταση του παρισινού λαού είναι ο τελικός θεμελιώδης λόγος που διέπει τόσο τη σύγκρουση μεταξύ Ροβεσπιέρου και Νταντόν όσο και την πορεία που ακολουθεί, δηλαδή την πτώση των υποστηρικτών του Νταντόν. Αυτός ο χορός είναι λοιπόν πιο ενεργός από εκείνον του κλασικού ελληνικού θεάτρου και παρεμβαίνει άμεσα στη δράση. Ωστόσο, ο Μπίχγερ περιορίζει –με πολύ συνειδητή δεξιοτεχνία– το ρόλο των πληβειακών σκηνών σε μια χορωδιακού τύπου πνευματική και ατμοσφαιρική συνοδεία στις τραγικές μοίρες των κορυφαίων, «κοσμοϊστορικών μορφών». Γιατί ήταν πράγματι στους αγώνες μεταξύ Ροβεσπιέρου και Νταντόν που η ιστορικά αποφασιστική συνειδητοποίηση της παγκόσμιας κρίσης που έχουμε περιγράψει βρήκε τη μεγαλύτερη έκφρασή της. Η πικρία των ανθρώπων, ως τώρα χωρίς κατεύθυνση, είναι έτσι εξίσου ανώτερη και κατώτερη από τους τραγικούς ατομικούς αγώνες που συμβαίνουν στην κορυφή της κοινωνίας. Ο Μπίχγερ έδωσε μια εξαιρετικά ισχυρή δραματική μορφή σε αυτή τη βαθιά και ακριβή ιστορική ενόραση με την πρωτότυπη, σαιξπηρικά χορωδιακή απεικόνιση των υποκείμενων κοινωνικών συνθηκών, μια προσέγγιση που, ωστόσο, ξεπέρασε την αντίληψη του Σαίξπηρ για το λαό.

Πάνω σε αυτό το έδαφος λαβαίνει χώρα η μεγάλη πολιτική σύγκρουση στο έργο, δηλαδή εκείνη μεταξύ των υποστηρικτών του Νταντόν αφενός και εκείνων του Ροβεσπιέρου και του Σεν Ζιστ αφετέρου. Ο Νταντόν θέλει, όπως έχουμε δει, να τερματίσει την επανάσταση, ενώ ο Ροβεσπιέρος θέλει να συνεχιστεί – με τους δικούς του όρους. Το αίτημα του Νταντόν να αποκηρυχθεί ο επαναστατικός τρόμος είναι απλώς η λογική συνέπεια των υποθέσεών του. Δηλώνει έτσι στην αρχή της αποφασιστικής ακρόασής του με τον Ροβεσπιέρο: «Όπου τελειώνει η αυτοάμυνα, αρχίζει ο φόνος». Ο Ροβεσπιέρος απαντά:

«Η κοινωνική επανάσταση δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί. Το να εκπληρώνεις μια επανάσταση μισή-μισή σημαίνει να σκάβεις τον τάφο σου. Η κοινωνία των προνομιούχων δεν έχει ακόμη πεθάνει. Η ισχυρή δύναμη του λαού πρέπει να αντικαταστήσει αυτή την εντελώς στείρα τάξη»<sup>13</sup>.

Η συνήθης άποψη γ' αυτή την αποφασιστική σκηνή στο έργο είναι ότι, με την αντικειμενική διανοητική του υπεροχή, ο Νταντόν αντικρούει περιφρονητικά την

13 Πράξη 1, σκηνή 6, *ibid.*, σελ. 22.

ηθικολογία του στενόμυαλου και περιορισμένου Ροβεσπιέρου. Είναι αλήθεια ότι ο Νταντόν αντιμετωπίζει τον Ροβεσπιέρο με περιφρόνηση. Είναι επίσης αλήθεια ότι ο Μπίχνερ συμμαρτυρεί τη φιλοσοφική-ιδεολογική άποψη του Νταντόν –τον επικούρειο υλισμό– και έτσι, όπως θα δούμε, δείχνει μια δραματική-λυρική συμπάθεια για το χαρακτήρα του. Η πραγματική διανοητική και δραματική πορεία αυτού του διαλόγου, ωστόσο, είναι εντελώς διαφορετική και αποδεικνύει ακριβώς το μεγάλο ταλέντο του Μπίχνερ ως τραγωδού. Ο Νταντόν σε καμία περίπτωση δεν διαψεύδει την πολιτική στάση του Ροβεσπιέρου. Αντίθετα, αποφεύγει μια πολιτική συζήτηση, δεν έχει κανένα επιχείρημα για να αντιτάξει στην πολιτική ένσταση του Ροβεσπιέρου, για να καταρρίψει την πολιτική του αντίληψη, η οποία, όπως μπορεί να θυμηθούμε από τις τελευταίες επιστολές του Μπίχνερ που προαναφέρθηκαν, είναι ουσιαστικά αυτή του ίδιου του Μπίχνερ. Ο Νταντόν μεταφέρει τη συνομιλία στο επίπεδο μιας συζήτησης για τις αρχές της ηθικής, και ως υλιστής πετυχαίνει μια εύκολη νίκη επί των ρουσσοικών ηθικών αρχών του Ροβεσπιέρου. Ωστόσο, αυτή η φτηνή νίκη στη συζήτηση δεν περιέχει καμία απάντηση στο κεντρικό πολιτικό ζήτημα, το ερώτημα για τον ανταγωνισμό μεταξύ πλουσίων και φτωχών. Εδώ ο Μπίχνερ δείχνει τον εαυτό του να είναι γεννημένος δραματουργός, γιατί ενσαρκώνει τη μεγάλη κοινωνική αντίφαση, η οποία βρισκόταν ως μια ανεπίλυτη αντίφαση στα δικά του συναισθήματα και τις σκέψεις, σε δύο ιστορικά πρόσωπα – το καθένα προικισμένο με το απαραίτητο επίπεδο μεγαλείου και στενομυαλιάς.

Η υπεκφυγή του Νταντόν δεν είναι τυχαία, αλλά μάλλον ο πυρήνας της τραγωδίας του. Στο έργο του Μπίχνερ, ο Νταντόν είναι ένας μεγάλος αστός επαναστάτης που, ωστόσο, δεν θέλει να ξεπεράσει τους αστικούς στόχους της επανάστασης σε καμία άποψη. Είναι επικούρειος υλιστής, πλήρως παγιδευμένος στην παράδοση του Χόλμπαχ ή του Ελβέτιου του 18ου αιώνα. Αυτός ο υλισμός είναι η αιχμηρότερη και πιο συνεπής ιδεολογική μορφή που παρατηρείται στην προ-επαναστατική Γαλλία: είναι μια κοσμοθεώρηση που παρέχει την *ιδεολογική προετοιμασία* για την Επανάσταση. Ο Μαρξ χαρακτήρισε αυτή τη φιλοσοφία ως εξής:

«Η θεωρία του Χόλμπαχ είναι η ιστορικά δικαιολογημένη φιλοσοφική ψευδαίσθηση για την αστική τάξη που μόλις τότε αναπτυσσόταν στη Γαλλία, της οποίας η δίψα για εκμετάλλευση μπορούσε ακόμη να περιγραφεί ως δίψα για την πλήρη ανάπτυξη των ατόμων σε συνθήκες επικοινωνίας απελευθερωμένες από τα παλιά φεουδαρχικά δεσμά. Η απελευθέρωση από τη σκοπιά της αστικής τάξης, δηλαδή ο ανταγωνισμός, ήταν, φυσικά, για το 18ο αιώνα ο μόνος δυνατός τρόπος για να προσφερθεί στα άτομα μια νέα σταδιοδρομία για πιο ελεύθερη ανάπτυξη»<sup>14</sup>.

Ωστόσο, νέες αντιφάσεις στην κοινωνία προκύπτουν ακριβώς λόγω της νίκης που σημείωσε η Επανάσταση επί της μοναρχίας και των φεουδαρχών, μια νίκη στην οποία ο Νταντόν έπαιξε πρωταγωνιστικό ρόλο – αντιθέσεις ξένες και αποτρόπαιες για τον Νταντόν, στις οποίες η ιδεολογία του δεν έχει καμία απάντηση. Ο Ροβεσπιέρος και ο Σεν Ζιστ θέλουν να συνεχίσουν την επανάσταση, αλλά για τον Νταντόν

14 «The German Ideology», *MECW*, τόμ. 5, σελ. 410.

μια τέτοια συνέχιση δεν είναι πλέον η επανάστασή του. Αγωνίστηκε για την απελευθέρωση της κοινωνίας από τη φεουδαρχία, αλλά η απελευθέρωση των φτωχών από το ζυγό του καπιταλισμού δεν έχει πλέον κάτι κοινό με τους στόχους του. Λέει για το λαό σε διάλογο αμέσως πριν από τη μεγάλη διαμάχη με τον Ροβεσπιέρο: «Μισούν τους ελευθεριάζοντες όπως οι ευνούχοι μισούν τους ακέραιους άνδρες»<sup>15</sup>.

Για αυτό το λόγο αισθάνεται αποξενωμένος από το λαό και από την πολιτική. Σε συνομιλίες με τους φίλους του ακούει επανειλημμένα ότι είναι ένας «νεκρός άγιος» της Επανάστασης. Δεν είναι σύμπτωση ότι οι αναμνήσεις των φόνων του Σεπτέμβρη, και οι συναφείς οδύνες της συνείδησης, εμφανίζονται στον Νταντόν αμέσως πριν από τη σύλληψή του. Όσο η επανάσταση ήταν ακόμα δική του, δηλαδή το Σεπτέμβρη, είχε ενεργήσει αποφασιστικά και θαρραλέα και θεωρούσε τους φόνους του Σεπτέμβρη ως ένα φυσικό, απαραίτητο μέσο για να σωθεί η Επανάσταση. Αν, ωστόσο, η Επανάσταση πάει πέρα από αυτό, αν ακολουθήσει την πληβειακή πορεία που υποστηρίζουν ο Ροβεσπιέρος και ο Σεν Ζιστ, τότε η αποξένωση του Νταντόν από αυτή την επανάσταση θα οδηγήσει με ψυχολογική αναγκαιότητα σε μια σύγκρουση συνείδησης.

Και ο Νταντόν δεν φαντάζεται απλά αυτή την αποξένωση από το λαό, όπως θα νόμιζαν ότι πιστεύει οι υποστηρικτές του. Μετά τη συζήτηση με τον Ροβεσπιέρο πηγαίνει στους *τομείς* για να τους προειδοποιήσει για τις προθέσεις του Ροβεσπιέρου: «Ήταν πολύ σεβαστές – όπως και οι νεκροθάφτες»<sup>16</sup>, λέει ο ίδιος ο Νταντόν. Η γοητευτική του ευγλωττία όταν βρίσκεται στο βήμα κάνει βεβαίως μεγάλη εντύπωση στους ακροατές του. Αλλά αυτό είναι μόνο μια περαστική εντύπωση· δεν είναι σε θέση να αλλάξει τη θεμελιώδη διάθεση ανάμεσα στις πλατιές μάζες του λαού.

Ο Μπίχνερ επισυνάπτει μια πληβειακή σκηνή έξω από το παλάτι της δικαιοσύνης αμέσως μετά την τελευταία μεγάλη ομιλία του Νταντόν. Σε αυτό ένας από τους πολίτες λέει:

«Ο Νταντόν έχει ωραία ρούχα. Ο Νταντόν έχει ένα υπέροχο σπίτι. Ο Νταντόν έχει μια όμορφη γυναίκα. Παίρνει το μπάνιο του σε μπορντό, τρώει κρέας ελαφιού από ασημένια πιάτα και κοιμάται με τις συζύγους και τις κόρες σας όταν είναι μεθυσμένος. Ο Νταντόν ήταν τόσο φτωχός όσο είστε εσείς. Από πού τα πήρε όλα αυτά;»<sup>17</sup>

Η κυνική απάθεια του Νταντόν, η κουρασμένη του πλήξη, η απροθυμία του να δράσει, όλα φαίνονται σε αυτό το φως όχι ως τα αντιφατικά ψυχολογικά χαρακτηριστικά ενός κάποτε σθεναρού επαναστάτη, αλλά μάλλον ως η απαραίτητη διανοητική αντίδραση στην κατάσταση του. Δεν πρέπει να ξεχνάμε σε αυτό το πλαίσιο ότι ο Μπίχνερ αντιλαμβάνεται αυτή την ανία ως το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της κορεσμένης αστικής τάξης (αναφερόμαστε εδώ στην επιστολή προς τον Γκούτσκοφ που παρατέθηκε παραπάνω, καθώς και στη φιγούρα του Λεόντιου στη μετέπειτα κωμωδία του *Λεόντιου και Λένα*).

<sup>15</sup> *Danton's Death*, πράξη 1, σκηνή 5, στο Büchner, μτφ. Price, op. cit., σελ. 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*, σελ. 27.

<sup>17</sup> *Ibid.*, σελ. 59.

Ωστόσο, ο Νταντόν του Μπίχνερ δεν είναι αντιδραστικός αστός. Περιπαίζει κυνικά τη θεωρία του Ροβεσπιέρου για την ηθική – αλλά δεν έχει συμπάθεια για τους υποστηρικτές του (με εξαίρεση τον Καμίγ Ντεμουλέν<sup>18</sup>). Για τι πρέπει να αγωνιστεί; Με ποιους πρέπει να πολεμήσει μαζί; Ο Λακρουά, ένας από τους οπαδούς του, αναφέρεται στον εαυτό του ως αχρείο. Ο στρατηγός Ντιγιόν θέλει να απελευθερώσει τον Νταντόν με μια ομάδα από τέτοιους οπαδούς: «Θα βρω αρκετή υποστήριξη. Παλιούς στρατιώτες, Γιρονδίνους, πρώην ευγενείς»<sup>19</sup>. Το γεγονός ότι δεν επιθυμεί να μπει σε ένα τέτοιο αγώνα με τέτοιους συμμάχους καταδεικνύει ότι ο επαναστάτης παραμένει λανθάνων στον Νταντόν του Μπίχνερ.

Ο παράξενος τρόπος με τον οποίο ο Μπίχνερ απλώνει τις πολιτικές και τις προσωπικές του συμπάθειες αντικατοπτρίζεται σε ολόκληρη τη δομή του έργου. Ο Ροβεσπιέρος και ιδιαίτερα ο Σεν Ζιστ είναι πραγματικές φιγούρες, γεμάτες δραματική δράση, και εκείνοι που πραγματικά προωθούν τα γεγονότα. Στο πρώτο μισό του δράματος και στο τέλος, ο Νταντόν είναι ομολογουμένως το επίκεντρο της προσοχής, αλλά περισσότερο ως αντικείμενο παρά ως κινητήρας πίσω από τη δράση. Δεν είναι τυχαίο, αλλά μάλλον ένας έπαινος στις δυνάμεις της δραματικής σύνθεσης του Μπίχνερ, ότι η πρώτη πράξη κλείνει με τη συζήτηση μεταξύ του Ροβεσπιέρου και του Σεν Ζιστ μετά το διάλογο Νταντόν - Ροβεσπιέρου, και η δεύτερη με τη σκηνή στην Εθνοσυνέλευση και τις ομιλίες του Ροβεσπιέρου και του Σεν Ζιστ. Και έχουμε δει ότι ακόμη και η τρίτη πράξη, στην οποία οι ομιλίες του Νταντόν προς υπεράσπισή του τον τοποθετούν επίσης σε μια κεντρική πλατφόρμα με δραματικούς-σκηνικούς όρους, δεν κλείνει με αυτές τις υπέροχες ρητορικές εκρήξεις, αλλά μάλλον με τη σκηνή από την οποία λήφθηκε η πρότερη παραπομπή μας για τη λαϊκή καταδίκη του Νταντόν. Και το ίδιο το έργο κλείνει τελικά με τη μικρή σκηνή στην οποία η Λουσίλ Ντεμουλέν, η οποία έχει τρελαθεί, φωνάζει «Ζήτω ο Βασιλιάς» στην πλατεία όπου έγινε η καρατόμηση. Η *μοίρα* του Νταντόν είναι με άλλα λόγια το κέντρο της δράσης, αλλά δεν είναι οι δραστηριότητες του ήρωα που παρακινούν το δράμα. Ο Νταντόν είναι ένα παθητικό θύμα του πεπρωμένου του.

#### IV

Ωστόσο, είναι η τραγωδία του Νταντόν και όχι του Ροβεσπιέρου και του Σεν Ζιστ που βρίσκεται στο επίκεντρο του δράματος. Μια δεκαετία αργότερα, ο Καρλ Μαρξ επρόκειτο να σκιαγραφήσει την τραγική σύγκρουση μεταξύ αυτών των Γιακωβίνων στην *Αγία Οικογένεια*. Ο Μπίχνερ υπαινίχθηκε διάφορες ανθρώπινες συγκρούσεις στη φιγούρα του Ροβεσπιέρου (και δυστυχώς –αυτή όντας μια από τις λίγες ασυνέπειες στο χαρακτηρισμό– περιλαμβάνει αυτό που οι αστοί ιστορικοί είδαν ως «ζήλια» του Ροβεσπιέρου για τον Νταντόν). Ο Σεν Ζιστ έχει λίγα ψυχολογικά εξατομικευμένα χαρακτηριστικά: είναι η ενσάρκωση του ενεργού, αδιάσπαστου, πληβεια-

18 Καμίγ Ντεμουλέν (1760-1794): Γάλλος δημοσιογράφος, δικηγόρος, θρυλική φυσιογνωμία της Γαλλικής Επανάστασης και στενός φίλος του Ροβεσπιέρου, καρατομήθηκε με την πτώση των Γιακωβίνων.

19 *Ibid.*, σελ. 51.

κού επαναστάτη, περισσότερο μια ιδανική φιγούρα παρά ένας πλήρως ανεπτυγμένος χαρακτήρας. Σε δραματικούς όρους, λειτουργεί ως συμπλήρωμα στον Νταντόν, όχι ανόμοια –τηρουμένων των αναλογιών– προς τη σχέση του Φορτινμπράς με τον Αμίετ.

Η κεντρική δραματική και τραγική σημασία της μορφής του Νταντόν έγκειται στο γεγονός ότι ο Μπίχνερ, δείχνοντας εξαιρετικό βάθος ποιητικής γνώσης, όχι μόνο ξεγύμνωσε την κοινωνικοπολιτική κρίση στις επαναστατικές προσπάθειες του 18ου αιώνα στην καμπή του στη Γαλλική Επανάσταση αλλά –και τα δύο είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους– ταυτόχρονα απεικόνισε την *ιδεολογική κρίση* αυτής της μετάβασης, την κρίση του παλιού μηχανιστικού υλισμού ως ιδεολογίας της αστικής επανάστασης. Η μορφή του Νταντόν, και μάλιστα η μοίρα του Νταντόν, είναι η τραγική ενσάρκωση των αντιφάσεων που δημιουργούνται από τις ιστορικές εξελίξεις στην περίοδο μεταξύ 1789 και 1848, αντιφάσεις τις οποίες ο παλιός υλισμός δεν ήταν ικανός να επιλύσει.

Ο κοινωνικός χαρακτήρας του επικούρειου υλισμού χάνεται στην πορεία. Ως αποτέλεσμα της αντικειμενικής κατάστασης, οι υλιστές του 18ου αιώνα ήταν σε θέση να πιστεύουν ότι οι θεωρίες τους για την κοινωνία και την ιστορία –και οι δύο είναι ουσιαστικά ιδεαλιστικές από φιλοσοφική άποψη– προέκυψαν από την υλιστική επιστημολογία τους. Πράγματι πίστευαν ότι θα μπορούσαν όντως να αντλήσουν την πορεία που πρέπει να πάρουν οι ενέργειές τους από τον επικούρειο υλισμό τους. Ο Ελβέτιος λέει: «Ένας άνθρωπος είναι δίκαιος όταν όλες οι ενέργειές του προωθούν το δημόσιο καλό». Και έκρινε ότι ο ίδιος είχε συνάγει την ουσία μιας τέτοιας κοινωνικότητας, και την απαραίτητη σύνδεσή της με μια ηθική του ατόμου, από τον επικούρειο εγωισμό.

Η νίκη της αστικής τάξης στην Επανάσταση ξεσκίζει αυτές τις ψευδαισθήσεις. Οι αντιφάσεις μέσα στο *δημόσιο καλό* εμφανίζονται έντονα ακριβώς στο στάδιο των εξελίξεων στις οποίες ο Νταντόν καλείται να δράσει. Ο απλός εγωισμός μεταμορφώνεται σε καπιταλιστική βαρβαρότητα, σε κυνικό ηθικό μηδενισμό. Ο Μπίχνερ περιγράφει αυτή τη διαδικασία με βαθιά ειρωνεία και υπέροχη, διακριτική ποιητική δύναμη, περιορίζοντας πάντα τον εαυτό του στην αντικειμενική απεικόνιση και μη καταφεύγοντας ποτέ σε υποκειμενικά σχόλια. Ο Μπαρέρ, ένας κοινός νεόπλουτος, λέει: «Ο κόσμος θα αναποδογύριζε πραγματικά αν τα λεγόμενα καθάρματα επρόκειτο να κρεμαστούν από τους λεγόμενους έντιμους ανθρώπους». Και ο Λαφτότ, ένας καταδότης, ο οποίος πρόκειται να προδώσει τον στρατηγό Ντιγιόν, υπερασπίζει μια τέτοια ενέργεια με δαντονικά, με επικούρεια και εγωιστικά επιχειρήματα: «Όχι, ο πόνος είναι η μόνη αμαρτία και το μαρτύριο η μόνη κακία. Θα μείνω ενάρετος»<sup>20</sup>.

Ο Ροβεσπιέρος και ο Σεν Ζιστ, τουλάχιστον σε σύγκριση με *αυτούς* τους χαρακτήρες, διατηρούν ένα μέτρο για τις ενέργειές τους στο ότι επιθυμούν να δουν μια πληβιακή επανάσταση, βεβαίως με βάση την απόρριψη του φιλοσοφικού υλισμού, και βάσει ενός ρουσσοϊκού ιδεαλισμού που –από μόνο του, θεωρούμενο ξεκομμένα από την πολιτική κατάσταση των άμεσων ενεργειών τους– η ειρωνεία και η δια-

<sup>20</sup> *Ibid.*, σελ. 55, 52.



νοητική υπεροχή του Νταντόν μπορούν εύκολα να αντικρούσουν, ιδίως στον ηθικό τομέα. Δεδομένου, ωστόσο, ότι η πολιτική δράση είναι η ημερήσια διάταξη, ο Νταντόν δεν βοηθιέται από τη φιλοσοφική υπεροχή του υλισμού. Έχει χάσει κάθε κατεύθυνση ως πολιτικός, ως στοχαστής και ως άνθρωπος.

Η αδυναμία του παλιού υλισμού να κατανοήσει την ιστορία ωθείται στο προσκήνιο αυτής της μεγάλης τραγωδίας. Ο ίδιος ο Μπίχνερ βίωσε αυτή τη σύγκρουση ως τον πυρήνα της χωρίς να είναι σε θέση να την επιλύσει με φιλοσοφικούς όρους. Γράφει για τις σπουδές του για την ιστορία της Επανάστασης (από το Γκίσεν στην αρραβωνιαστικά του):

«Ένωσα κλωνισμένους από το φοβερό φαταλισμό της ιστορίας. Βρίσκω στην ανθρώπινη φύση μια τρομερή ομοιομορφία, στις ανθρώπινες σχέσεις μια ασταμάτητη δύναμη, κοινή σε όλους και σε κανέναν. Το άτομο είναι απλά αφρός στο κύμα, το μεγαλείο απλή τύχη, ο κανόνας της μεγαλοφυΐας ένα παιχνίδι με μαριονέτα, ένας άξιος περιγέλου αγώνας με ένα σιδερένιο νόμο· το να το αναγνωρίσεις αυτό είναι η υψηλότερη διορατικότητα, το να το ελέγξεις είναι αδύνατο. Δεν μου αρέσει πλέον να υποκλίνομαι μπροστά στα μνημεία και τα μεγάλα πρόσωπα της Ιστορίας... Το “πρέπει” είναι μία από τις λέξεις της καταδίκης με την οποία βαφτίζεται η ανθρωπότητα. Το ρητό, “Πρέπει να ισχύει ότι τα αδικήματα έρχονται, αλλά αλίμονο στον άνθρωπο από τον οποίο προέρχεται το αδικήμα”, είναι τρομερό. Τι είναι μέσα μας αυτό που ψεύδεται και δολοφονεί και κλέβει;»<sup>21</sup>

Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον να δούμε πώς και με ποιες παραλλαγές αυτή η έκρηξη βρίσκει το δρόμο της στον *Νταντόν* του Μπίχνερ στη σκηνή της σύλληψής του. Ο Μπίχνερ κάνει σχεδόν κατά λέξη χρήση διαφόρων δηλώσεων από την επιστολή, τοποθετώντας τις στο γεμάτο αμφιβολίες, απελπισμένο στόμα του Νταντόν. Αντιλαμβάνεται κανείς εύκολα το βαθμό στον οποίο η φιγούρα του Νταντόν είναι η ποιητική έκφραση αυτών των αντιφάσεων που ο Μπίχνερ βίωσε τόσο βαθιά. Ωστόσο, πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη προσοχή στις διαφορές στις διατυπώσεις, στις διαφορές έμφασης. Ο Νταντόν φτάνει σε ένα μυστικό αγνωστικισμό, έρχεται αντιμέτωπος με τη δική του απελπιστική αδυναμία να καταλάβει την ιστορία. Για τον Μπίχνερ, η γνώση της ιστορικής αναγκαιότητας, ακόμη και αν δεν μπορεί κανείς να την ελέγξει, παραμένει υψίστης σημασίας. Έτσι, το «πρέπει» του Μπίχνερ δεν χρησιμοποιείται με απελπισία, απαισιόδοξα όπως του Νταντόν. Στο έργο, ο Μπίχνερ χρησιμοποιεί συνθετικά μέσα για να δώσει μια απάντηση στις αμφιβολίες του Νταντόν: δηλαδή με τη μορφή της μεγάλης ομιλίας του Σεν Ζιστ στην Εθνοσυνέλευση στην οποία επιβεβαιώνει και δοξάζει με πάθος την αδυσώπητη και απάνθρωπη αναγκαιότητα της ιστορίας, την πορεία της επανάστασης που αλέθει κάτω από τα πόδια της ολόκληρες γενιές που την παρακολούουν, παρομοιάζοντας τα αποτελέσματά της με την ακαταμάχητη έκρηξη ενός ηφαιστείου ή με ένα σεισμό.

Εδώ, βλέπουμε και πάλι πώς οι δύο πρωταγωνιστές στο δράμα ενσαρκώνουν τις αντιφάσεις, την κρίση στη ζωή και τη σκέψη του Μπίχνερ. Αλλά μόνο και οι δύο

21 Büchner, *The Complete Plays*, op. cit., σελ. 290.

μαζί, στην τραγική αλληλεπίδρασή τους, ενσωματώνουν τις σκέψεις του Μπίχνερ· ούτε ο Νταντόν, ούτε ο Σεν Ζιστ, παρμένοι από μόνοι τους, δεν μιλούν για τον Μπίχνερ. Βεβαίως, η άποψη του Σεν Ζιστ είναι πιο κοντά στην αντίληψη του ίδιου του Μπίχνερ για τη λύση στα «ζητήματα ψωμιού και βουτύρου» της ημέρας. Παρομοίως, οι μορφές τόσο του Ροβεσπιέρου όσο και του Σεν Ζιστ είναι εξοπλισμένες με ρητορικά χαρακτηριστικά που μπορούν να ανιχνευθούν στην ομιλία του Μπίχνερ για τον Κάτωνα. Αλλά ο Ροβεσπιέρος και ο Σεν Ζιστ δεν είναι πιο πανομοιότυποι με τον Μπίχνερ από ό,τι ο Νταντόν. Όμως συναισθηματικά ο Μπίχνερ είναι πιο κοντά στον Νταντόν παρά στον Σεν Ζιστ, με τον οποίο αισθάνεται μεγαλύτερη πολιτική συγγένεια, ακριβώς επειδή σε αυτή τη μεγάλη διανοητική κρίση προσκολλήθηκε σταθερά στην υλιστική φιλοσοφία και δεν έχασε ποτέ την πίστη του στη δυνατότητα να την εφαρμόσει για να επιλύσει τα μεγάλα προβλήματα της ζωής.

Η αντίφαση που συζητείται στην τραγωδία σε σχέση με την υλιστική επιβεβαίωση της ζωής, με τη φιλοσοφία της απόλαυσης, είναι εξίσου ένα σημαντικό ιδεολογικό πρόβλημα της μεταβατικής περιόδου. Ο Καμίγ Ντεμουλέν λέει στην πρώτη σκηνή του έργου: «Ο θείος Επίκουρος και η καλλίγραμμη Αφροδίτη – αυτοί πρέπει να είναι οι θυρωροί της δημοκρατίας, όχι οι Άγιοι Μαρά και Σαλιέ»<sup>22</sup>. Αυτό ακούγεται αρκετά θερμιδωριανό. Όμως, κατά την εν λόγω περίοδο, η *χαρά της ζωής* της αστικής τάξης μόλις γίνει κυρίαρχη, αναμειγνύεται επανειλημμένα με τη λαχτάρα για ένα νέο και καλύτερο κόσμο στον οποίο δεν ασκούνται περιορισμοί στην ανθρωπινή αρετή. Ο Χάινε διακηρύσσει επίσης αυτή τη *χαρά της ζωής* στην ποίηση και την πεζογραφία του· στην πραγματικότητα, σχεδόν πάντα τη διακηρύσσει με τέτοιο τρόπο ώστε να ενσωματώνει και τα δύο ρεύματα. «Η ανθισμένη σάρκα των πινάκων του Τιτιάν είναι εντελώς προτεσταντική. Οι μηροί της Αφροδίτης του είναι πολύ πιο πειστικές θέσεις από εκείνες που ο Γερμανός μοναχός επικόλλησε στην πόρτα της εκκλησίας στο Βίτενμπεργκ»<sup>23</sup>. Ωστόσο, στην περίπτωση του Χάινε, ένα μονοπάτι οδηγεί κατευθείαν από εδώ σε εκείνο το άλλο «καλύτερο τραγούδι» που διακηρύσσει τη χαρά της ζωής και την εγκοσμιότητα μιας απελευθερωμένης ανθρωπότητας.

Αυτή η αντίφαση τροφοδοτείται, βλέποντάς το από την άλλη άκρη του φάσματος, από το νεοεμφανιζόμενο επαναστατικό κίνημα της εργατικής τάξης. Ο Μπαμπέφ είναι ο κληρονόμος τόσο του παλιού υλισμού όσο και του επαναστατικού ασκητισμού του Ροβεσπιέρου. Μεγάλοι ποιητές όπως ο Χάινε και ο Μπίχνερ, μεγάλοι στοχαστές, όπως ο Φουριέ, είναι πεπεισμένοι για την ανεπάρκεια και των δύο προσεγγίσεων· κανείς τους δεν είναι ικανός να βρει μια λύση χωρίς αντιφάσεις. Ακόμα και οι πρώιμοι Μαρξ και Ένγκελς το θεωρούν ακόμη απαραίτητο, έχοντας φτάσει στη θέση του διαλεκτικού υλισμού, να πολεμήσουν ενάντια στην ασκητική σύλληψη της επανάστασης.

Η θεώρηση του Χάινε είναι ευρύτερη, πιο ευέλικτη και πλουσιότερη από του Μπίχνερ. Επεξεργάστηκε τη γεγκελιανή διαλεκτική με το δικό του τρόπο, αντί να

<sup>22</sup> Büchner, *μτφ. Price, op. cit.*, σελ. 7.

<sup>23</sup> Heinrich Heine, *Die Romantische Schule, Sämtliche Schriften*, Munich 1971-74, τόμ. 3, σελ. 370.

την αγνοήσει, όπως έκανε ο Μπίχνερ. Ωστόσο, ακόμη και αυτός είναι μόνο σε θέση, τόσο από διανοητική όσο και από ποιητική άποψη, να εκφράσει τις αντιφατικές τάσεις σε όλες τις αντιφάσεις τους, και παραμένει ανίκανος να αποκαλύψει την ομοιόμορφη οδηγητική τους αρχή. Φυσικά, ο Μπίχνερ δεν βρίσκει επίσης λύση. Αυτό που αναζητά πολιτικά, η συγκεκριμενοποίηση των «φτωχών» στο επαναστατικό προλεταριάτο, δεν υπάρχει στην πραγματικότητά του, στην πραγματικότητα της Γερμανίας. Δεν μπορεί επομένως να βρει μια διαλεκτική αντίληψη της ιστορίας ακόμη και στο συνεπή υλισμό του. Η προσωπική μοναδικότητα του Μπίχνερ, ωστόσο, έγκειται στο ότι έχει προχωρήσει σε μια αντιφατική πορεία αταλάντευτα, σε μια ευθεία γραμμή και χωρίς να ενοχλείται από τις αντιφάσεις, αντί να ταλαντεύεται μεταξύ των αντιφατικών άκρων, όπως έκανε ο Χάινε.

## V

Είναι αυτό που κάνει το ρεαλισμό του Μπίχνερ, εκπαιδευμένο στην παράδοση του Σαιξπηρ και του Γκαίτε, τόσο σημαντικό. Πολιτικά, λαχταρά να αποκτήσουν οι «φτωχοί» συνείδηση, να αφυπνιστούν στην πολιτική δραστηριότητα. Ως σπουδαίος ρεαλιστής, ωστόσο, η λογοτεχνική φιγούρα που απεικονίζει είναι ο Βόιτσεκ: αβοήθητος, εκμεταλλεζόμενος, ασταμάτητα κυνηγημένος μπρος-πίσω, δεχόμενος κλωτσιές από όλους – η κορυφαία απεικόνιση του Γερμανού «φτωχού» της εποχής.

Ο Γκούντολφ και ο Πφάιφερ επιθυμούν να παραποιήσουν αυτό το υπέροχο κοινωνικό πορτρέτο καθιστώντας το μια μελέτη της διάθεσης, με τον Πφάιφερ να προσθέτει «βάθος» στην αισθητική πλαστογραφία του Γκούντολφ ισχυριζόμενος ότι η ατμοσφαιρική τέχνη του Μπίχνερ ήταν η έκφραση της δαιμονικής φύσης του. «Η διάθεση είναι γι' αυτόν η συνεχής παρουσία του δαιμονικού. Η διάθεση σημαίνει ότι το δαιμονικό αναπνέει συνεχώς στο λαιμό μας». Ο σκοπός αυτών των αναλύσεων είναι να μετατρέψουν τον Μπίχνερ σε λογοτεχνικό πρόδρομο του Στρίντμπεργκ και του εξπρεσιονισμού. Και εδώ, η ιστορική αλήθεια τοποθετείται πάνω στο κεφάλι της. Ο Μπίχνερ απεικονίζει τη φυσική και ιδεολογική αδυναμία του Βόιτσεκ μπροστά στους καταπιεστές και τους εκμεταλλευτές του· με άλλα λόγια, την πραγματική κοινωνική αδυναμία, που απεικονίζεται από την άποψη της ύπαρξης, την ουσία της οποίας τουλάχιστον αισθάνεται ο Βόιτσεκ, ακόμη και αν δεν το αντιλαμβάνεται σαφώς. Όταν ο λοχαγός του τον επιπλήττει για ανηθικότητα, ο Βόιτσεκ απαντά:

«Εμείς οι φτωχοί άνθρωποι – βλέπεις, λοχαγέ: χρήμα, χρήμα. Αν ένας άνδρας δεν έχει χρήματα – απλά αφήστε τον να προσπαθήσει να αναπαράγει το είδος του με ηθικό τρόπο! Είμαστε φτιαγμένοι από σάρκα και αίμα όπως οι άλλοι άνθρωποι. Το είδος μας θα είναι πάντα ανευλόγητο σε αυτό τον κόσμο και τον επόμενο. Νομίζω ότι αν πηγαίναμε στον παράδεισο, θα έπρεπε να βοηθήσουμε να δημιουργηθεί η βροντή»<sup>24</sup>.

Ο Στρίντμπεργκ, αντιθέτως, απεικονίζει τη βαθιά εμπειρία της δικής του αδυνα-

24 Georg Büchner, *Leonce and Lena*, Lenz, Woyzeck, μτφ. Michael Hamburger, Chicago and London, 1972, σελ. 66.

μίας απέναντι στις απελευθερωμένες δυνάμεις του καπιταλισμού· δεν βλέπει μέσα τους και επομένως πρέπει να τις μυστικοποιήσει. Δεν απεικονίζει τη συγκεκριμένη υπαρξιακή αδυναμία, αλλά μάλλον τις ιδεολογικές αντανάκλασεις της δικής του εμπειρίας της αδυναμίας. Έτσι, από λογοτεχνική άποψη, δεν είναι διάδοχος του Μπίχγερ, αλλά μάλλον ένα διαμετρικό αντίθετο.

Ο Μπίχγερ διακήρυσσε αδιάκοπα και ανοιχτά τις ρεαλιστικές του κλίσεις σε υψηλό θεωρητικό επίπεδο. Η θεωρία του για το ρεαλισμό είναι: ποιητική αντανάκλαση της ζωής σε όλο της το δυναμισμό, τη ζωτικότητα και τον ανεξάντλητο πλούτο. Απαιτούσε από το δράμα να σέβεται το ιστορικό γεγονός. Στο *Θάνατο του Νταντόν*, ο Ντεμουλέν ήδη αρνείται τον καλλιτεχνικό ιδεαλισμό. Και στον Λεντς, την ημιτελή νουβέλα, ο Μπίχγερ έχει τον ήρωά του, τον διάσημο φίλο της νιότης του Γκαίτε, να διατρανώνει την ακόλουθη πίστη στον αληθινό ρεαλισμό:

«Αυτός ο ιδεαλισμός είναι η πιο επαίσχυντη περιφρόνηση για την ανθρώπινη φύση. Αν μόνο οι καλλιτέχνες προσπαθούσαν να βυθιστούν στη ζωή του πιο ταπεινού ατόμου και να την αναπαράγουν με όλες τις αγχές διαταραχές, υπαινιγμούς εμπειρίας, το λεπτό, δύσκολο αντιληπτό παιχνίδι των χαρακτηριστικών του...» Ο ίδιος είχε δοκιμάσει κάτι τέτοιο στον *Ιδιωτικό Δάσκαλο* και τους *Στρατιώτες*. «Αυτοί είναι οι πιο πεζοί άνθρωποι στον κόσμο, αλλά η συναισθηματική φλέβα είναι ίδια σε σχεδόν κάθε άτομο· το μόνο που διαφέρει είναι το πάχος του κελύφους που πρέπει να διαπεράσει αυτή η φλέβα. Το μόνο που χρειάζεται κανείς γι' αυτά τα πράγματα είναι μάτια και αυτιά στο κεφάλι του»<sup>25</sup>.

Η ιδεολογική σύνδεση μεταξύ των προσπαθειών του Μπίχγερ να επιτύχει μια συνεπή, πληθειακή δημοκρατία και του λογοτεχνικού του ρεαλισμού είναι σαφής εδώ.

Έτσι, έχουμε τώρα μια σαφή εικόνα του Μπίχγερ μπροστά μας: ως επαναστάτη και μεγάλου ρεαλιστή στην άθλια καθυστερημένη Γερμανία της δεκαετίας του 1830. Πώς μπορούσε, ενόψει μιας τόσο άθλιας πραγματικότητας, να μην περνά από ξεσπάσματα οργής και δυσφορίας; Ωστόσο, στο πλαίσιο της ζωής του στο σύνολό της, αυτά δεν οδηγούν ούτε σε τέτοιες ταλαντεύσεις όπως στην περίπτωση του Χάινε, πόσο μάλλον να υποχωρήσουν στην «απογοήτευση» ή την «απελπισία». Στη σύντομη ζωή του, ο Μπίχγερ δρούσε με συνέπεια και χωρίς απογοήτευση: ως πληθειακός-δημοκρατικός επαναστάτης στην πολιτική του δραστηριότητα, ως φιλοσοφικός υλιστής στον τομέα της ιδεολογίας, και ως διάδοχος του Σαίξπηρ και του Γκαίτε ως μεγάλος ρεαλιστής.

## VI

Για ποιο σκοπό χρειάζεται ο φασισμός να παραποιήσει τον Μπίχγερ, γιατί μετατρέπει τον Μπίχγερ σε κάποιον που «απελπίζοταν»; Παρ' όλες τις προσπάθειές τους για πλαστογράφηση, ούτε ο Βίετορ ούτε ο Πφάιφερ κατάφεραν να τον μετατρέψουν σε κήρυκα του «Τρίτου Ράιχ». Τι κέρδισαν λοιπόν μετατρέποντας ψεύτικα τον επαναστάτη σε έναν εκπρόσωπο του «ηρωικού πεσιμισμού», τον ρεαλιστή στον «ατμοσφαιρικό καλλιτέχνη του δαιμονικού»;

<sup>25</sup> *Ibid.*, σελ. 46.

Δεν πρέπει να υποτιμά κανείς την πολιτική επίδραση που έχει αυτή η δημαγωγία στην ιστορία της λογοτεχνίας, όσο πρωτόγονες και προφανείς και αν είναι αυτές οι πλαστογραφίες.

Ασφαλώς, ολόκληρος ο φασιστικός γερμανικός Τύπος δεν σταματά ποτέ να επιβεβαιώνει την πίστη του στο μέλλον της φασιστικής Γερμανίας. Αλλά είναι μόνο μια πίστη, πράγματι τυφλή πίστη, παρά μια βεβαιότητα ή μια πραγματική προοπτική για το μέλλον. Δεν είναι σκεπτόμενα άτομα αλλά μάλλον άνθρωποι που έχουν υπνωτιστεί σε σημείο που δεν έχουν καμία ατομική βούληση, οι οποίοι προορίζονται να κραυγάζουν γύρω από τον «Φύρερ». Για το σκοπό αυτό, πρέπει να δημιουργηθεί μια ατμόσφαιρα τυφλής πίστης, στο οποίο πλαίσιο είναι απαραίτητη η εξόντωση κάθε ορθολογικής αντίληψης για τη φύση και την ιστορία. Κάθε φιλοσοφία του παρελθόντος που έχει οικειοποιηθεί ο γερμανικός φασισμός (Σοπενχάουερ, ρομαντισμός και Νίτσε) αρνείται τη γνωσιμότητα του κόσμου. Οι άνθρωποι προορίζονται να σωθούν από το χάος, από το τίποτα, από τα σκοτεινά βάθη της απελπισίας από ένα «θαύμα», από τον «Φύρερ».

Επιπλέον, ο εθνικοσοσιαλισμός ήρθε στην εξουσία ως αποτέλεσμα της απελπισίας των μαζών (συμπεριλαμβανομένης της μάζας της διανοήσης). Αυτή η απελπισία είχε πολύ πραγματικούς οικονομικούς και ιδεολογικούς λόγους: την επικείμενη κατάρρευση του καπιταλιστικού συστήματος και μετά την πραγματική κατάρρευση στη ζωή εκατομμυρίων εργαζομένων, την κατάρρευση της μέχρι τώρα κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας. Η απελπισία των μαζών που εμφανίστηκε σε ένα τέτοιο έδαφος μπορεί να αποτελέσει το σημείο εκκίνησης για μια επαναστατική εξέγερση, αλλά ταυτόχρονα προσφέρει ανοίγματα για την πιο καταστροφική και πιο πρωτόγονη δημαγωγία. Ο Λένιν έγραψε τα ακόλουθα για την απελπισία των μαζών την παραμονή της νικηφόρας Οκτωβριανής Επανάστασης:

«Είναι περίεργο το γεγονός ότι τα πλήθη, κουρασμένα και εξαθλιωμένα από την πείνα και την παράταση του πολέμου, αρπάζουν το δηλητήριο των Μαύρων Εκατονταρχιών; Μπορεί κανείς να φανταστεί μια καπιταλιστική κοινωνία την παραμονή της κατάρρευσης στην οποία οι καταπιεσμένες μάζες δεν είναι απελπισμένες; Υπάρχει αμφιβολία ότι η απελπισία των μαζών, μεγάλο μέρος των οποίων είναι ακόμη αμαθείς, θα εκφραστεί στην αυξημένη κατανάλωση κάθε είδους δηλητηρίου;»<sup>26</sup>

Η απελπισία των γερμανικών μαζών διεγείρεται συστηματικά από την κοινωνική και εθνική δημαγωγία των ναζί: όλες οι μορφές σκέψης ή επιδίωξης της αλήθειας καταπνίγηκαν για να προετοιμαστεί ο δρόμος για το «θαύμα», προκειμένου αργότερα να ρίξουν εκείνους που, ως συνέπεια της περαιτέρω επιδείνωσης της υλικής και ιδεολογικής τους κατάστασης, παρέμειναν απελπισμένοι και δεν μπορούσαν πλέον να είναι πλήρως αναισθητοποιημένοι από το όπιο της ναζιστικής προπαγάνδας, σε θαλάμους βασανιστηρίων και στρατόπεδα συγκέντρωσης.

Η κρίση σε κάθε κοινωνικό σύστημα συνοδεύεται πάντα από μια μεγάλη κρίση στην ιδεολογία: πρέπει κανείς να σκεφτεί μόνο την Αρχαία Ρώμη ή τη διάλυση της

<sup>26</sup> Lenin, *Collected Works*, London 1961, τόμ. 26, σελ. 212.

φεουδαρχικής κοινωνίας. Ακριβώς τη στιγμή της κατάρρευσής τους, οι οικονομικές κατηγορίες αποδεικνύονται ότι είναι η «βάση της ύπαρξης», οι «υπαρξιακοί καθοριστικοί παράγοντες»: όταν η υλική, κοινωνική ύπαρξη των ευρέων μαζών ξεριζώνεται, αυτό δημιουργεί αναγκαία μια κοσμοθεώρηση ξεριζωμού, απελπισίας, απαισιοδοξίας και μυστικισμού.

Η ασχήμια, το ψεύδος, η αβεβαιότητα και η αδικία, και μάλιστα η έλλειψη νοήματος της ζωής υπό τον καπιταλισμό, εμφανίζονται από νωρίς στα έργα μιας σειράς ποιητών και στοχαστών ως έλλειψη νοήματος της ζωής ως τέτοιας, στα έργα συγγραφέων και στοχαστών που δεν μπορούν καν να φανταστούν ότι υπάρχει μια προοπτική αναζωογόνησης. Την απελπισία που δημιουργείται έτσι, συχνά ειλικρινή, κριτική και ακόμη και επαναστατική, την εκμεταλλεύονται πάντα οι συκοφάντες του καπιταλισμού για να κάνουν τουλάχιστον εκείνους που δεν μπορούν να κερδίσουν άμεσα στο σκοπό του καπιταλισμού να παραλύσουν σε μια κατάσταση απελπισίας χωρίς κατεύθυνση και στόχο, που επομένως δεν ενέχει κίνδυνο για τον καπιταλισμό. Τέτοια απελπισμένα άτομα είναι αβλαβή για τον καπιταλισμό, και ένα μεγάλο μέρος τους, όπως δείχνει η εμπειρία, αργά ή γρήγορα θα παραδοθεί. Ο Ντοστογιέφσκι λέει ότι ο αληθινός άθεος απέχει μόνο ένα βήμα από τον Θεό.

Όσο πιο βαθιά είναι η κρίση στο καπιταλιστικό σύστημα, τόσο μεγαλύτερη είναι η κοινωνική σημασία αυτής της απελπισίας, γιατί επιβάλλεται σε ολοένα ευρύτερα τμήματα μαζών, επηρεάζοντας όλο και πιο βαθιά τη σκέψη και τη ζωή των ανθρώπων. Και καθώς η κοινωνική της σημασία αυξάνεται, το ιδεολογικό επίπεδο της απελπισίας μειώνεται, παίρνοντας όλο και πιο πυρετώδεις, πιο έντονες μορφές που τελικά υποχωρούν στο μυστικισμό. Αρκεί να σκεφτούμε μόνο τη σειρά που περιλαμβάνει τους Σοπενχάουερ, Κίρκεγκορ, Ντοστογιέφσκι και Νίτσε.

Όσο πιο βαθιά είναι η κρίση, τόσο λιγότερο ικανή είναι η απλή απολογητική να παράσχει μια ιδεολογική υπεράσπιση του καπιταλιστικού συστήματος. Η έλλειψη νοήματος, η ωμότητα και η κτηνωδία της ζωής, η έκθεση του ανθρώπου στο χάος της ζωής και η απαισιοδοξία ως η κατάλληλη ιδεολογική αντίδραση σε αυτό το χάος, όλα πρέπει να ληφθούν υπόψη και να επιβεβαιωθούν· και η απολογητική συνίσταται στην εκπαίδευση των μαζών, βάσει αυτής της άκριτης επιβεβαίωσης, στο να περιμένουν ένα θαύμα, να αποσπαστούν από μια αμερόληπτη διερεύνηση των συγκεκριμένων κοινωνικών αιτιών αυτής της κατάστασης. Αυτή η νέα περίοδος καπιταλιστικής απολογητικής ξεκινά με τον Νίτσε. Οι λεγόμενες φιλοσοφίες που προβάλλονται από τους Σπένγκλερ, Κλάγκες, Μπόιμλερ, κ.λπ., είναι μια επαναλαμβανόμενη έκκληση για απόγνωση – στην υπηρεσία ενός αντιδραστικού καπιταλισμού.

Η απελπισία των ίδιων των μαζών είναι, ωστόσο, ειλικρινής, ακόμη και εξεγερσιακή. Απλώς εκτρέπεται από τη φασιστική δημαγωγία προς μια αντιδραστική κατεύθυνση. Και στην πορεία, όπως έδειξε ο Δημητρώφ τόσο καλά, ο φασισμός απευθύνεται όχι μόνο στην καθυστέρηση της διανοητικής και συναισθηματικής ζωής των μαζών, αλλά και στα ερευνητικά, ακόμα ασαφή ένστικτα που τείνουν μάλιστα προς την κατεύθυνση της πραγματικής απελευθέρωσης. Είναι ζωτικό συμφέρον του φασισμού

να περιοριστεί η απελπισία των μαζών σε μια τέτοια μωρία, σκοτάδι και στείριότητα.

Με άλλα λόγια, ενθαρρύνοντας μια τέτοια απόγνωση και καταγγέλλοντας οποιαδήποτε εξέταση της οικονομικής βάσης της υπαρξιακής κατάρρευσης των μαζών ως ρηχή, πρωτόγονη, μη γερμανική κ.λπ., η φασιστική φιλοσοφία επιτελεί την ίδια δημιουργική προπαγανδιστική λειτουργία για το φασισμό σε ορισμένους κύκλους όπως και ο πρωτόγονος αντισημιτισμός του Στράιχερ. Επομένως, δεν αρκεί απλά να κοιτάμε αλαζονικά το κατώτερο περιεχόμενο αυτής της ιδεολογίας της απόγνωσης. Φυσικά, η θεωρία του Πφάιφερ για το δαιμονικό είναι καθαρή ανοησία. Αλλά τέτοιες ανοησίες προσδένονται επιδέξια στην άμεση ιδεολογική κατάσταση ευρέων τμημάτων της διάνοησης, τα αποσπούν με δημαγωγικά μέσα από μια αληθινή κατανόηση της κατάστασής τους, τα οδηγούν στα ψεύτικα βάθη ενός αναπόφευκτου σκοταδιού, σε έναν κόσμο χρόνιας απελπισίας, στην «εκμηδενιστική ανυπαρξία» του Χάιντεγκερ. Με αυτό τον τρόπο καλλιεργείται μια ψυχολογία που αντιλαμβάνεται ακόμη και στην απόγνωση ένα σημάδι της ανώτερης φυλής των ανθρώπων που –ακριβώς μέσω της απελπισίας– απομονώνει τους ανθρώπους, τους στρέφει ενάντια στον εαυτό τους και διδάσκει τη διάνοηση αλαζονικά να γυρίζει την πλάτη της στις μάζες.

Με άλλα λόγια, τέτοιες χονδροειδείς και πρωτόγονες παραποιήσεις έχουν μια πολύ συγκεκριμένη κοινωνική βάση και πολιτικό σκοπό, και στον αγώνα μας για να κερδίσουμε πίσω την παραπλανημένη διάνοηση, πρέπει να εργαστούμε ασταμάτητα για να αποκαλύψουμε αυτές τις παραποιήσεις. Ο Ντοστογιέφσκι είχε λάθος να θεωρεί τον αθεϊσμό ως το προτελευταίο στάδιο πριν από μια τέλεια πίστη στον Θεό, όμως οι άθεοί του υιοθετούν μια τέτοια θέση. Ωστόσο, η πορεία που ακολουθεί ο Νιλς Λίνε<sup>27</sup> του Γιάκομπσεν ή ο Μπαζάρφ<sup>28</sup> του Τουργκένιεφ δεν μπορεί ποτέ να οδηγήσει σε οποιαδήποτε πίστη στον Θεό. Αν κάποιος ξανάγραφε την ιστορία του αθεϊσμού με τέτοιο τρόπο που να κατέληγε στον Ιβάν Καραμαζόφ ως την κορυφή του, αυτό θα αποτελούσε απλά μια τέτοια παραποίηση της ιστορίας. Αυτή είναι η μέθοδος που χρησιμοποιείται για να μετατρέψει Γιακωβίνους όπως ο Χέλντερλιν, επαναστάτες δημοκράτες όπως ο Μπίχνερ, ακόμη και απογοητευμένους αντάρτες όπως ο Φλομπέρ και ο Μποντλέρ, οι οποίοι είχαν γίνει δύσπιστοι ή μερικές φορές καταλήφθηκαν από μυστικιστικές παρορμήσεις, σε θύματα της απελπισίας α λα Κλάγκες ή Χάιντεγκερ.

Η απελπισία τους –ομολογουμένως μια συγκεκριμένη πραγματικότητα σε κάθε περίπτωση– και επίσης η απαισιοδοξία τους, ο σκεπτικισμός τους δεν έχουν τίποτα κοινό με μια τέτοια ιμπεριαλιστική δημαγωγία. Η σκέψη τους είναι, όπως έχουμε δείξει στην περίπτωση του Μπίχνερ, συγκεκριμένη, ιστορική και κοινωνική και η ώθησή της είναι, ακριβώς λόγω αυτού, βαθιά και περιεκτικά ανθρώπινη. Αν ο Μπίχνερ «απογοητεύεται» από το γεγονός ότι η δημοκρατική επανά-

27 Νατουραλιστική ψυχολογική νουβέλα του Γιενς Πέτερ Γιάκομπσεν (1847-1885), αφηγείται την ιστορία του ομώνυμου ήρωα που οδηγείται στο θάνατο από την αποτυχία του να συμφιλιώσει τη φαντασία του με την πραγματικότητα.

28 Ριζοσπαστικών αντιλήψεων νεαρός ήρωας στο μυθιστόρημα *Πατέρες και Γιοι* του Τουργκένιεφ.

σταση δεν θα μπορούσε να πυροδοτηθεί στη Γερμανία του 1830, τότε η πικρία του φέρει τους σπόρους του μελλοντικού μεγαλείου μέσα της, γιατί –στην περίπτωση του με διαυγή συνειδητοποίηση και σε εκείνη των άλλων, λίγο πολύ ασυνειδήτα– κατευθύνεται προς το πραγματικό μέλλον της ανθρωπότητας, την πραγματική απελευθέρωση των ανθρώπων από το ζυγό της κοινωνίας. Μια τέτοια τάση, ωστόσο, είναι λανθάνουσα τουλάχιστον ως πιθανότητα σε κάθε διάθεση απογοήτευσης των μαζών όταν αντιμετωπίζουν την κατάρρευση της υλικής και ιδεολογικής τους ύπαρξης. Και αυτή η δυνατότητα μπορεί να τεθεί στη ζωή, να αποκαλυφθεί από έναν Μπίχνερ ή έναν Χέλντερλιν. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι μεγάλοι συγγραφείς και στοχαστές του παρελθόντος αποτελούν μια τέτοια απειλή για το φασισμό, αν κατανοηθούν σωστά. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο πρέπει να παραπονηθούν, έτσι ώστε η απελπισμένη σημερινή διάνοηση να μπορεί να δει έναν πρόδρομο για τη δική της σύγκρουση στον Μπίχνερ αντί να τον βλέπει ως αρωγό στην επίτευξη σαφήνειας, στην είσοδο στον αγώνα.

Η μάχη εναντίον τέτοιων παραπονήσεων μπορεί να είναι μόνο ιστορικά συγκεκριμένη. Γιατί μόνο αν επινοηθεί έξυπνα μια αιώνια ανθρώπινη, υπερ-ιστορική, μετα-κοινωνική μορφή απελπισίας, μπορεί να εμποδιστεί η πορεία προς την πραγματική γνώση. Είναι καθήκον μας να διασφαλίσουμε ότι αυτή η ανοιχτή και σαφής γλώσσα της ιστορικής πραγματικότητας μπορεί να ακουστεί. Αυτή η γλώσσα, ωστόσο, είναι στην περίπτωση των πραγματικά μεγάλων μορφών του παρελθόντος, εκείνη του συγκεκριμένου αγώνα για την απελευθέρωση της ανθρωπότητας. Ένας από τους μύθους που επινοήθηκαν από τη γερμανική λογοτεχνική ιστορία, είναι ότι ο Λενάου<sup>29</sup>, ένας παλαιότερος, πιο ήπιος και πιο μπερδεμένος σύγχρονος του Μπίχνερ, ήταν «απαισιόδοξος». Ωστόσο, ο Λενάου δήλωνε πολύ ξεκάθαρα ποιες ήταν οι πραγματικές αιτίες της «απαισιοδοξίας» του. Στους τελευταίους στίχους των *Αλβιγνών* του λέει για τη δική του κατάσταση:

*Μια μοίρα κοινή με μαχητές νεκρούς εδώ και πολύ καιρό  
θα επεκτείνει τα στήθη μας για τις μελλοντικές γενιές,  
ώστε στη δυστυχία μας να μπορούμε να χαρούμε εκ των προτέρων  
και να μη φοβόμαστε τον αγώνα και τον πόνο και το θάνατο χωρίς νίκη.  
Έτσι, σε πολύ πιο ευτυχισμένες μέρες που θα έλθουν  
οι απόγονοι θα ρωτήσουν για τις πηγές της θλίψης μας.  
Από πού αναδύεται η σκοτεινή δυσαρέσκεια της εποχής μας,  
ο θυμός, η βιασύνη και η διχαστικότητα;  
Το να πεθαίνεις στο λυκόφως φταίει  
γι' αυτή την ανυπομονησία άνευ χαράς.  
Είναι σκληρή μοίρα να μη δεις το πολυαναμενόμενο φως,  
να πας στον τάφο με το γκριζό φως της αυγής.*

29 Νικόλαους Λενάου (1802-1850): Αυστριακός ριζοσπάστης ποιητής.



Και παρότι ο Λενάου έχει δείξει με σαφήνεια σε όλο το ποίημά του τι κατανοεί πως σημαίνει η απελευθέρωση, ωστόσο το συμπληρώνει στην τελευταία στροφή καταγράφοντας τη μεγάλη σειρά αγώνων των Αλβιγηνών για απελευθέρωση μέχρι την εκπόρθηση της Βαστίλης. Προσθέτει τις λέξεις «και ούτω καθεξής» («und so weiter») για να πει ξεκάθαρα ότι η «απελπισία» του είναι συγκεκριμένης, ιστορικής φύσης, δηλαδή αγανάκτηση και ανυπομονησία για το γεγονός ότι η δημοκρατική επανάσταση στη Γερμανία εκκολάπτεται για τόσο πολύ, και ότι ο «πεσιμισμός» του κατευθύνεται ενάντια στην άθλια καθυστέρηση της Γερμανίας στην εποχή του και φέρει μέσα του μια ακτίδα ελπίδας για το μέλλον, για την τελική πραγματοποίηση της επανάστασης.

Μια ορισμένη αίσθηση ενοχής πρέπει να γίνει αισθητή μέσα μας όταν εξετάζουμε αυτή την κατάφωρη αντίθεση μεταξύ των ιστορικών γεγονότων και της παραποίησης τους από τους φασίστες. Πολύ περισσότερο, καθώς αυτά τα πρωτόγονα φασιστικά ψεύδη βασίζονται σε «πιο εκλεπτυσμένες» πλαστογραφίες της ιστορίας σε παλαιότερες περιόδους, σε περιόδους που η νόμιμη οδός ήταν ακόμη ανοιχτή σε μας για την καταπολέμηση κάθε πλαστογραφίας. Αναμφίβολα, η στενή και άκαμπτη μέθοδος της χυδαίας κοινωνιολογίας, αγνοώντας όπως κάνει τον πλούτο και την πολυπλοκότητα των μεγάλων ιστορικών μορφών, φέρει κάποια ευθύνη για την αποτυχία της σωστής μαρξιστικής αντίληψης της ιστορίας να φτάσει επαρκώς στις μάζες ή να έχει αρκετά βαθύ αντίκτυπο σε ένα αρκετά ευρύ τμήμα της διάνοησης. Όμως οι αντιφασίστες φίλοι μας μεταξύ των συγγραφέων και των λογοτεχνικών θεωρητικών πρέπει επίσης να αφιερώσουν κάποια σκέψη σε αυτό. Θα πρέπει να εξετάσουν αν στην πραγματικότητα δεν έκαναν πάρα πολλές παραχωρήσεις σε εκείνες τις επικίνδυνες ιδεολογίες που προετοιμάζουν το δρόμο για το φασισμό από κάποια παρεξηγημένη «νεωτερικότητα», από μια άκριτη συνεργασία με φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής. Είτε δεν προήγαγαν από τη μεριά τους –για να παραμείνουμε στο θέμα μας– την αφιστορικοποίηση, την αποκοινωνικοποίηση, την αφηρημένη αιωνιότητα της «απελπισίας» στον τομέα της ιστορίας της λογοτεχνίας. Η σύνδεση του Μπίχνερ με τον Κίρκεγκορ, τον Ντοστογιέφσκι και τον Χάιντεγκερ είναι πραγματικά μια καθαρά φασιστική επινόηση ή οι φασίστες μπόρεσαν να αναπηδήσουν σε «προπαρασκευαστικά έργα» τα οποία, αν και είχαν αντίθετες προθέσεις, παρόλα αυτά έδειχναν προς αυτή την κατεύθυνση;

Η αποκάλυψη της φασιστικής δημαγωγίας σημαίνει τον έλεγχο παντού των διανοητικών όπλων, όχι μόνο μεταξύ των κομμουνιστών, αλλά και μεταξύ όλων των έντιμων αντιφασιστών.

\* Δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Das Wort*, νο 2, το 1937.

## Σε τι χρειάζεται η μπουρζουαζία την απελπισία;

Η παραδοσιακή, συνήθως υπερασπιστική ιδεολογία της αστικής τάξης είναι η εξιδανίκευση (*Idealisieren*): σε μια ιδανική ή καλλιτεχνική μορφή, πρέπει να εξαφανίσουμε τις κατάφορες αντιθέσεις, τις έντονες φρίκες της καπιταλιστικής κοινωνίας. Για πάνω από έναν αιώνα, όλες οι επιστήμες και οι τέχνες που βασίζονται στην απολογητική (*Apologetik*) το κάνουν αυτό, ξεκινώντας από την ακαδημαϊκή φιλοσοφία. Αυτή η κατεύθυνση έχει φτάσει στην πιο κραυγαλέα μορφή της σε ταινίες του Χόλιγουντ, αλλά συχνά η ίδια η από έδρας φιλοσοφία δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια happy-end<sup>1</sup> ταινία, σε εννοιολογική μορφή.

Δίπλα στη φρικτή πραγματικότητα των τελευταίων δεκαετιών, η καθαρή εξιδανίκευση έχει αποδειχθεί, ωστόσο, ότι είναι πολύ αδύναμη, πολύ αναποτελεσματική. Τουλάχιστον στους σκεπτόμενους κύκλους της αστικής διανοήσης έγινε αδύνατο να κρυφτούν από το βλέμμα τους τα συγκλονιστικά γεγονότα της κοινωνικής ζωής, να τα σβήσουν με τόσο απλά μέσα.

Σε τι συνίσταται λοιπόν η δυσκολία για την αστική απολογητική ιδεολογία σε τέτοιες συνθήκες; Είναι η πίεση των γεγονότων στη σκέψη. Αυτός ο κόσμος που η συνηθισμένη αστική ιδεολογία τείνει να αναπαριστά ως ένα αρμονικό σύνολο, παρουσιάζεται στους ανθρώπους ως ένα τρομακτικό και παράλογο χάος. Αυτό που προσπαθεί κάποιος να τους κάνει να το χάσουν, ξυπνάει μέσα τους μια ανησυχία, ναι, συναισθήματα μερικές φορές εισβάλλουν όπως η αρχή της αντίφασης, όπως η αρχή της εξέγερσης ενάντια στον ιμπεριαλιστικό κόσμο. Υπάρχει λοιπόν ένας απειλητικός κίνδυνος, ένα τμήμα της διανοήσης να ενταχθεί στον σοσιαλισμό.

Μια νέα γραμμή άμυνας γίνεται εδώ απαραίτητη. Αυτήν, η φιλοσοφία του Nietzsche την παρείχε από τις αρχές της δεκαετίας του 1890, ή του Spengler και των συντρόφων του κατά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, καθώς και ο σύγχρονος υπαρξισμός, η σημασιολογία κ.λπ. μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.

Θα ήταν επιφανειακό να σκεφτούμε ότι η ίδια η αστική τάξη παρήγαγε αυτήν την φιλοσοφία για την υπεράσπισή της. Όχι. Αυτή είναι μια αυθόρμητη αντίληψη του κόσμου, μια εικόνα που καθρεφτίζει με άμεσο τρόπο την κατάσταση στην οποία ζει η διάνοηση στην εποχή του ιμπεριαλισμού. Ας εξετάσουμε αυτήν την κατάσταση! Το σημείο εκκίνησης είναι η δυσαρέσκεια με τον περιβάλλοντα κόσμο και η ανησυχία, αγανάκτηση, απόγνωση, ο μηδενισμός, έλλειψη προοπτικών που προκύπτουν από αυτήν τη δυσαρέσκεια. Σε αυτόν τον διαστρεβλωμένο κόσμο, το απελπισμένο άτομο αναζητά μια ατομική διέξοδο, αλλά δεν τη βρίσκει. Δεν μπορεί να την βρει

<sup>1</sup> Ο Λούκατς χρησιμοποιεί τον όρο στα αγγλικά.

γιατί τα κοινωνικά ζητήματα δεν μπορούν να επιλυθούν ατομικά. Στις ιδέες του αντικατοπτρίζεται αναλόγως ένας άδειος, χωρίς σκοπό, απάνθρωπος και χωρίς νόημα κόσμος (*sinnlose Welt*). Εδώ βγάζει τα συμπεράσματά του, με κυνισμό ή με ειλικρινή απόγνωση.

Αυτές οι κοσμοθεωρίες (*Weltanschauungen*) φαίνονται επομένως, με την πρώτη ματιά, να εκφράζουν μια εξέγερση, ή τουλάχιστον την αποφασιστική απόρριψη του υπάρχοντος κόσμου. Ποιες είναι λοιπόν αυτές οι κοσμοθεωρίες της ιμπεριαλιστικής αστικής τάξης; Πώς μπορεί να τις χρησιμοποιήσει για τους σκοπούς της; Πώς μπορεί να τις επηρεάσει;

Η χρησιμότητα εκδηλώνεται πρωτίστως στο γεγονός ότι όσο αυτή η αγανάκτηση περιπλανιέται και αναζητά, σε κύκλους, μια ατομική διέξοδο, δεν μπορεί να μετατραπεί σε αλλαγή της κοινωνίας. Ήδη ο πρώτος κλασικός του πεσιμισμού, ο Σοπενχάουερ, απέρριψε εκ των προτέρων όλες τις φιλοδοξίες –περιφρονητές στα μάτια του– που θα οδηγούσαν σε μια αλλαγή της κοινωνίας. Και στη σκιά της ανώτερης αρχής της χαϊντεγκεριανής και της σαρτρικής φιλοσοφίας –το μηδέν– παράλληλα με την «ανωτερότητα» του μηδενισμού που αλλάζει ολόκληρο τον κόσμο, κάθε κοινωνική μεταρρύθμιση, «μικρή», «μέτρια», μειώνεται στα μάτια των περισσότερων νέων σε μια συνολική έλλειψη νοήματος. Σίγουρα, αυτός που επαναστατεί με αυτόν τον τρόπο είναι στη ζωή ένας παθητικός και υπομονετικός Φιλισταίος.

Αυτό επίσης είναι για την ιμπεριαλιστική αστική τάξη ένα επίτευγμα. Ωστόσο, το θέμα προχωρά ακόμη περισσότερο. Ο πεσιμισμός γίνεται σύντομα αυταρέσκεια. Ο πεσιμισμός και η απελπισία συναντώνται ως «διακεκριμένη» συμπεριφορά έναντι της «τετριμμένης» αισιοδοξίας, καθώς και ως επιφυλακτική και «προσβεβλημένη» στάση απέναντι στην «επιφανειακή» δράση. Στο μέσον της κοινωνικής κρίσης, στο χείλος της αβύσσου που απειλεί να κατακλύσει την αστική κοινωνία, αυτή η αυτάρεσκη διάνοηση ακολουθεί τη φιλισταϊκή ζωή της στην ηθική βάση της απαισιοδοξίας και της απελπισίας. Και καθώς ο ιμπεριαλισμός ανέχεται αυτήν την «επαναστατική» συμπεριφορά, υποστηρίζει ακόμη και, προκαλεί μια σοβαρή αντιπάθεια ενάντια στη δημοκρατική ή ακόμη και την αναδυόμενη σοσιαλιστική κοινωνία, η οποία απαιτεί την ενεργή συμμετοχή των ανθρώπων. Αυτό δημιουργεί την κοσμοθεωρία σύμφωνα με την οποία, για την «κουλτούρα» (*Kultur*) –δηλαδή για την απαισιόδοξη στάση της αυταρέσκειας– αυτή η κοινωνία στην οποία βασίζεται θα ήταν πιο ευνοϊκή από την προοδευτική κοινωνία που απαιτεί μία ενεργή συμμετοχή στο έργο της ανθρωπότητας.

Ωστόσο, αυτό είναι μόνο ένα σημείο πρόσβασης. Ο μηδενισμός, η έλλειψη προοπτικής, δεν θέλει και δεν μπορεί να δώσει στην ανθρώπινη δράση ένα συγκεκριμένο μέτρο, μια αποφασιστική κατεύθυνση. Η κοσμοθεωρία που απομακρύνει την ατομική συμπεριφορά από τις σχέσεις της κοινωνίας, είτε θεωρεί τις ατομικές αποφάσεις ως απολύτως αδικαιολόγητες, είτε αναζητά σχέσεις σε λάθος ίχνη, σε λάθος δρόμους, εκεί όπου δεν μπορούν να βρεθούν. Η αναζήτηση για «κοσμικές» (*kosmischen*) σχέσεις είναι φυσικά το θερμοκήπιο στο οποίο ευδοκμούν η ευπιστία

και η δεισιδαιμονία. Έτσι γίνονται μοντέρνα τα νέα είδη της δεισιδαιμονίας: ο νέος μυστικισμός, η γιόγκα, η αστρολογία. Και εκεί, σε αυτές τις φιλοδοξίες όσον αφορά τις σύγχρονες κοσμοθεωρίες, η ιμπεριαλιστική πολιτική συμμετέχει ενεργά. Αυτό φαίνεται πιο ξεκάθαρα στην προπαγάνδα του φασισμού. Αυτή αντιμετώπισε την ευπιστία, *παγωμένη* με την προσδοκία ενός θαύματος, *απελπισία* έτοιμη για οτιδήποτε. Εάν η λεγόμενη εθνικοσοσιαλιστική κοσμοθεωρία μπόρεσε να κερδίσει ένα σημαντικό μέρος της διανόησης, αυτό συνέβη μόνο επειδή ο Nietzsche και ο Spengler, ο Heidegger, ο Jaspers και ο Klages είχαν προετοιμάσει στη διανόηση το έδαφος για αυτήν την ευπιστία, στην οποία αυτή η ιδεολογία, παρά την μετριότητά της, μπόρεσε να ασκήσει την αποτελεσματικότητά της ακαταμάχητα, όπου η *απελπιστική* παθητικότητα ήταν σε θέση να μετατραπεί σε μια δραστηριότητα βασισμένη στην ευπιστία, σε τυφλή υπακοή σε οποιαδήποτε εντολή του Φύρερ.

Ο Χίτλερ ανατράπηκε. Όμως οι προσπάθειες του επιθετικού ιμπεριαλισμού για αναβίωση του φασισμού είναι πιο ζωντανές σήμερα από ποτέ. Γι' αυτό δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι τίποτα δεν έχει γίνει από την αστική τάξη για να διαλύσει ιδεολογικά αυτές τις κοσμοθεωρίες που προηγήθηκαν του φασισμού, που τον προετοίμασαν. Αντιθέτως, βλέπουμε ότι αυτές οι κοσμοθεωρίες εξαπλώνονται αδιάκοπα σε παγκόσμια κλίμακα, ότι απολαμβάνουν την πλήρη υποστήριξη, θα μπορούσε κανείς να πει, από όλες τις αποχρώσεις της αστικής τάξης. Η παγκόσμια επιτυχία του υπαρξισμού αποδεικνύει ότι από αυτή την άποψη δεν έχει γίνει ουσιαστική αλλαγή στην αστική κοινωνία. Και η πρώιμη πολιτική του «τρίτου δρόμου» που ακολούθησαν οι υπαρξιστές σε σχέση με τον ντε Γκολ δείχνει σαφώς ότι ο κοινωνικός ρόλος που αποδίδεται στον νέο μηδενισμό δεν είναι ουσιαστικά διαφορετικός από τον παλιό.

Αυτή η κατάσταση απαιτεί από εμάς να διεξάγουμε τον πιο σκληρό αγώνα ενάντια σε αυτές τις κοσμοθεωρίες, ακόμα και αν προς το παρόν δεν εμφανίζουν ρητά αντιδραστικές τάσεις. Έτσι στις ημέρες μας, έχει γίνει μια αποφασιστική καμπή, συμπεριλαμβανομένης της κοσμοθεωρίας. Οι πολιτικές του ιμπεριαλισμού οδηγούν όλο και περισσότερο την ανθρωπότητα στη νέα άβυσσο του παγκόσμιου πολέμου. Δεν είναι τυχαίο ότι η αντίδραση σε αυτήν την πολιτική της παρηκμασμένης διανοήσης, άμεση αντίδραση, αλλά που παραμένει στο πρώτο βήμα, είναι ο μηδενισμός, η απουσία προοπτικής. Αντιθέτως, η πολιτική του εργαζόμενου λαού δείχνει στους λαούς καθώς και στα άτομα την προοπτική της ειρήνης, της εργασίας και της απελευθέρωσης. Η συνέπεια αυτής της πολιτικής της νέας αναδυόμενης κοινωνικής τάξης πρέπει προφανώς να είναι, επίσης, εντός της διανόησης, η υγιής σύνδεση της κοσμοθεωρίας με την πραγματικότητα. Το λαϊκό κίνημα δεν απαιτεί την παθητικότητα, την ευπιστία, την *απελπισία* των ανθρώπων, αλλά αντιθέτως θέλει να γίνουν σαφείς, νηφάλιοι και συνειδητοί, για την ίδια τους την κατάσταση, τους στόχους και τις προσπάθειές τους, και να τους μεταμορφώσουν στην πραγματικότητα μέσω της συνειδητής δράσης. Για τους ανθρώπους, επομένως, η πραγματικότητα δεν είναι ένα ξένο, εχθρικό χάος, αλλά αντίθετα ένα σπίτι που πρέπει να χτιστεί.

Και οι δύο κοσμοθεωρίες βρίσκονται η μία με την άλλη σε σχέση μίας ασυμφιλίωτης αντίθεσης. Εξίσου χρήσιμη για την ιμπεριαλιστική αστική τάξη είναι η έλλειψη προοπτικής, ο μηδενισμός, η ιδεολογία της απόγνωσης των σύγχρονων κοσμοθεωριών, που τόσο πολύ επηρεάζουν με βλαβερό τρόπο την κοσμοθεωρία των απελευθερωμένων λαών. Είναι επομένως επείγον ιδεολογικό καθήκον να διαλυθούν ριζικά οι κοσμοθεωρίες της αστικής τάξης στο επίπεδο των ιδεών. Όχι μόνο ούτως ώστε να εκμηδενιστεί ο ιδεολογικός εφεδρικός στρατός, η πέμπτη φάλαγγα του φασισμού που θα μπορούσε ενδεχομένως να εμφανιστεί, αλλά και για να φέρουμε τη διάνοηση που χάθηκε στον ιμπεριαλισμό εκεί που ανήκει: με την πλευρά της εργατικής τάξης και της αγροτιάς που χτίζουν τον νέο κόσμο.

- \* Το κείμενο αυτό γράφτηκε το 1948. Περιλαμβάνεται στο βιβλίο του Γκέοργκ Λούκατς, *Schicksalswende, Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, σ. 151-154, Aufbau-Verlag, Berlin, 1956. Μετάφραση: Νίκος Φούφας.

## Το μεγάλο ξενοδοχείο Άβυσσος

*Τέλος, σε περιόδους που ο ταξικός αγώνας πλησιάζει στη λύση του, η πορεία διάλυσης μέσα στην κυρίαρχη τάξη, μέσα σ' όλη την παλιά κοινωνία, παίρνει ένα χαρακτήρα τόσο σφοδρό, τόσο χτυπητό, που ένα μικρό τμήμα της κυρίαρχης τάξης αποσπάται απ' αυτήν και προσχωρεί στην επαναστατική τάξη, την τάξη που κρατά στα χέρια της το μέλλον. Όπως παλιά, επομένως, ένα μέρος των ευγενών πέρασε στην αστική τάξη, έτσι και τώρα ένα τμήμα της αστικής τάξης περνάει στο προλεταριάτο, και ειδικά ένα τμήμα από τους αστούς ιδεολόγους που κατάφεραν να ανυψωθούν ως τη θεωρητική κατανόηση όλης της ιστορικής κίνησης.*

*Κ. Μαρξ - Φ. Ένγκελς, Κομμουνιστικό Μανιφέστο.*

*Στη φωτεινή σάλα λικνίζονται οι μεταξένιες κούκλες  
Μια από αυτές έκρυψε τον πυρετό της κάτω από τη βαφή της  
Ενώ γύρω στροβιλίζονταν μεμψίμοιρα ζευγάρια  
Βρίσκει ότι η Τετάρτη των Τεφρών ζυγώνει  
Γλιστρά από τον εγκαταλειμμένο κήπο στη στενή πλατφόρμα  
Ρίχνει στη μάσκα μια αποχαιρετιστήρια ματιά  
Και αναρριγώντας σύγκορμη πάνω στον πάγο... μια συντριβή  
Μετά, βουβό κρύο – κι αυτοί ακόμη χορεύουν!  
Κανένας από τους ευγενικούς ιππότες ή τις ντάμες  
Δεν την είδε – καλυμμένη με φύκια και χαλίκια.  
Αλλά όταν σεριάνισαν στον κήπο την άνοιξη  
Συχνά ακουγόταν μια αχνή μουρμούρα από κάτω,  
Η ελαφριά καρδιά του αστεεινόμενου αιώνα  
Άκουσε πολλούς περίεργους μουρμουριστούς θορύβους.  
Αλλά δεν είχε θέσει στον εαυτό της βαθιά ερωτήματα  
Νόμιζε ότι ήταν απλά καπρίτσιο των κυμάτων.  
Στ. Γκεόργκε, Η Μάσκα*

Η αντιπαράθεση αυτών των δύο παραθεμάτων σίγουρα θα εκπλήξει τους περισσότερους αναγνώστες. Και στην πραγματικότητα, πάνε μαζί μόνο στο βαθμό που εκφράζονται σε αυτά, με προφανή και εκφραστικό τρόπο, οι δύο πόλοι του κινήματος της εσωτερικής αποσύνθεσης της άρχουσας τάξης σε μια περίοδο επαναστατικής κρίσης. Η διανόηση, εκείνο το στρώμα της κοινωνίας που, ως αποτέλεσμα του κοι-

νωνικού καταμερισμού της εργασίας, διασφαλίζει την παραγωγή και την προπαγάνδα της ιδεολογίας ως απασχόληση της ζωής της, ως πνευματική και υλική βάση της ίδιας της ύπαρξής της, αντιδρά με ταχύτητα και ακραία ευαισθησία σε όλα τα σημεία καμπής που συμβαίνουν στην υλική πραγματικότητα της κοινωνίας. Αλλά –ακριβώς επειδή ασκεί την παραγωγή της ιδεολογίας ως το κύριο επάγγελμά της– αντιδρά πάντα στην ταξική κοινωνία με μια ψευδή συνείδηση και, μάλιστα, με μια συνείδηση τόσο πιο ψευδή όσο ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας είναι πιο ανεπτυγμένος, όσο η υλική αποσύνθεση της άρχουσας τάξης είναι πιο προχωρημένη. Ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας υπονοεί αναγκαία ότι οι ιδεολόγοι συνδέονται πάντα με ιδεολογίες του άμεσου ή του σύγχρονου παρελθόντος, ότι πάντα διεξάγουν την κριτική τους για το παρόν με τη μορφή κριτικής για τις σημερινές ή προηγούμενες ιδεολογίες. Αλλά στις περισσότερες περιπτώσεις, αυτή η μορφή δεν είναι ένα καθαρά τυπικό ζήτημα.

Ο αστός που παράγει ιδεολογίες ζει, ως αποτέλεσμα των υλικών αναγκών της κοινωνικής του κατάστασης, με την ψευδαίσθηση ότι οι αλλαγές στην κοινωνία είναι στη φύση τους ιδεολογικές αλλαγές και τελικά προκαλούνται από ιδεολογικές αλλαγές. Από αυτή την ψευδαίσθηση προκύπτει επίσης η πίστη του στον αποτελεσματικό ηγετικό κοινωνικό ρόλο της κάστας του. Από την αντίφαση αυτής της ψευδαίσθησης με την υλική βάση της γένεσης και της ύπαρξής της προκύπτει μια από τις πιο σημαντικές αιτίες του παραπαιόντος χαρακτήρα αυτής της «κυρίαρχης» διανοήσης. Αντιδρώντας γρήγορα και βίαια στα ορμητικά πήγαινε-έλα της οικονομικής ανάπτυξης, της ταξικής πάλης μεταξύ των αποφασιστικών τάξεων της κοινωνίας, μεταξύ της αστικής τάξης και του προλεταριάτου, αλλά με λίγο πολύ ψευδή συνείδηση, αντανakλά τις ταλαντώσεις των μικροαστών μεταξύ επανάστασης και αντεπανάστασης, δίνει σε αυτές μια ιδεολογική μορφή, αλλά από την άλλη πλευρά, ωστόσο, εκφράζει στην ιδεολογική της παραγωγή –τουλάχιστον εν μέρει– τη δική της συγκεκριμένη κατάσταση στους ταξικούς αγώνες. Η ταχεία αντίδρασή της σε νέα σημεία καμπής, σε νέες τάσεις, με την οποία προηγείται πάντα του μέσου όρου της δικής της κοινωνικής τάξης, ξυπνά μέσα της την ψευδαίσθηση ότι έχει δημιουργήσει η ίδια αυτές τις τάσεις. Είναι σαν το θερμόμετρο να εκλαμβάνει τον εαυτό του για την αιτία του κρύου και της θερμότητας, σαν το βαρόμετρο να εκλαμβάνει τον εαυτό του για την αιτία του καλού ή του κακού καιρού.

Αυτή η γενική κατάσταση των ιδεολογικών παραγωγών επιδεινώνεται αρκετά σε περιόδους που η κοινωνική τάξη τους φθίνει. Η περίοδος παρακμής βασίζεται ασφαλώς, από οικονομική άποψη, στο γεγονός ότι οι σχέσεις παραγωγής, και μαζί τους ολόκληρη η υπερδομή, έχουν γίνει εμπόδια για τις παραγωγικές δυνάμεις που έχουν αναδυθεί από αυτές, όταν η οικονομία της μέχρι τώρα άρχουσας τάξης έχει ηττηθεί από την οικονομία της τάξης που αντιπροσωπεύει το μέλλον. Στον τομέα της ιδεολογίας και ιδιαίτερα μεταξύ των παραγωγών ιδεολογίας, αυτή η κατάσταση αντικατοπτρίζεται στο γεγονός ότι αναγκάζονται να αντιμετωπίσουν έντονα την ιδεολογία της επαναστατικής τάξης, ακόμη και να ενσωματώσουν στοιχεία της στη

δική τους, για να αναδιατάξουν τη δική τους ιδεολογία με τέτοιο τρόπο που φαίνεται να ικανοποιεί τις προσδοκίες για πρόοδο στην κοινωνία. Όσο πιο προχωρημένη είναι η διαδικασία παρακμής μιας κοινωνικής τάξης, τόσο λιγότερο ικανή είναι να διατηρήσει τη δική της, πρωτότυπη, κάποτε επαναστατική ιδεολογία και να την υπερασπιστεί ανοιχτά. Η κοινωνική τάξη έχει χάσει την πίστη στον προοδευτισμό των δικών της οικονομικών θεμελίων και με την απώλεια αυτής της πίστης οι προηγούμενα θεμελιώδεις ιδεολογικές κατηγορίες καταρρέουν επίσης. Προφανώς, η ίδια η κοινωνική τάξη υπερασπίζεται την παλιά οικονομία της, την παλιά της μέθοδο εκμετάλλευσης, μέχρι την τελευταία ρανίδα του αίματός της. Αλλά η πιο βάνανυση και κυνική υπεράσπιση της εκμετάλλευσης μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο με τη δημαγωγική μορφή μιας συγκάλυψης, μιας ποιητικής μεταμόρφωσης αυτών των μορφών εκμετάλλευσης σε κάτι εντελώς αντίθετο. Οι ιδεολογικοί παραγωγοί που, ιδεολογικά, αντικατοπτρίζουν αυθόρμητα αυτή τη διαδικασία, συχνά με απόλυτη εντιμότητα, επομένως – συχνά ακούσια – παρέχουν τη μεγαλύτερη υπηρεσία στη διατήρηση των σκληρωτικών μορφών εκμετάλλευσης και κυριαρχίας. Και δανειζόμενοι στοιχεία κοινωνικής κριτικής από την ιδεολογία της επαναστατικής τάξης, από τη μία πλευρά γίνονται εργαλεία της δημαγωγίας της άρχουσας τάξης, και από την άλλη, οι ίδιοι υποκύπτουν στο δικό τους τομέα στη γενική ψευδαίσθηση της μικροαστικής τάξης, ότι στέκει όχι μεταξύ των αποφασιστικών τάξεων, αλλά πάνω απ' όλες τις τάξεις της κοινωνίας.

Αυτή η διαδικασία παρακμής πρέπει αναγκαία να παράγει μια πεσιμιστική ιδεολογία, μια ιδεολογία απελπισίας. Αυτή η απόγνωση είναι ιδιαίτερα έντονη μεταξύ των παραγωγών ιδεολογίας και μερικές φορές αναπτύσσεται ακόμη και πριν οι υλικές αιτίες αυτής της απόγνωσης καταστούν οικονομικά σαφείς σε όλη τους την καθαρότητα και την έκταση. Ωθεί τους έντιμους εκπροσώπους αυτού του κοινωνικού στρώματος να προσπαθούν να διαχωριστούν διανοητικά από την ιδεολογία της δικής τους κοινωνικής τάξης. Ωστόσο, το κοινωνικό είναι της διανοήσης καθιστά αυτή τη διαδικασία διαχωρισμού πολύ περίπλοκη, άνιση και αντιφατική. Η εξόρμηση από την ιδεολογία, το μπλοκάρισμα στα ιδεολογικά προβλήματα, καθιστά ακριβώς στους ιδεολόγους εξαιρετικά δύσκολο να καταλάβουν με σαφήνεια πού είναι το κρίσιμο σημείο –καθαυτό πολύ απλό– της ταξικής πάλης, του διαχωρισμού των τάξεων, της επανάστασης και της αντεπανάστασης: το ζήτημα της εκμετάλλευσης. Και αν δεν βρεθεί αυτό το αρχιμήδειο σημείο, θα υπάρχει συνεχής ταλάντευση μεταξύ των ιδεολόγων. Αν ακόμη και για ιδεολόγους όπως ο Μπέρναρντ Σω και ο Άπτον Σίνκλερ που αναγνώρισαν τον εαυτό τους στο σοσιαλισμό όλη τους τη ζωή και επίσης εξελίχθηκαν κοντά στα σοσιαλιστικά ρεύματα σκέψης, ήταν δυνατό για τον πρώτο να εντυπωσιαστεί από τον Μουσολίνι και τον Χίτλερ και για τον δεύτερο από το «σοσιαλισμό» του Ρούσβελτ, είναι σαφές ότι ο δισταγμός, τα ζιγκ-ζαγκ μεταξύ της επανάστασης και της αντεπανάστασης μεταξύ των λιγότερο συνειδητών ιδεολόγων, μεταξύ των ιδεολόγων που συμμετέχουν ακόμη λιγότερο στα οικονομικά προβλήματα του παρόντος, που έχουν παραμείνει πολύ πιο βαθιά προσ-



κολλημένοι στην καθαρή ιδεολογία, πρέπει να είναι πολύ πιο άφθονα και ορμητικά.

Και όσο περισσότερο βαθιάει η κρίση του καπιταλιστικού συστήματος, τόσο πιο άγρια εμφανίζεται η βαρβαρότητα των φασιστικών μορφών διατήρησης της εκμετάλλευσης από τα καπιταλιστικά μονοπώλια, και τόσο μεγαλύτερη γίνεται αναγκαστικά η απελπισία αυτών των ιδεολόγων που δεν θέλουν να προσφερθούν να γίνουν συκοφάντες ενός φασιστικού συστήματος, και οι οποίοι, ωστόσο, δεν μπορούν να φέρουν τον εαυτό τους να κάνει το *salto vitale*<sup>1</sup> προς την επαναστατική τάξη. Προφανώς, το ζωτικό άλμα και η απόλυτη απόγνωση είναι ακραίοι πόλοι, οι οποίοι ακριβώς λόγω αυτού συμβαίνουν σχετικά σπάνια στην πραγματικότητα. Μεταξύ των δύο, το ταξίδι της διανόησης πραγματοποιείται με τις πιο διαφορετικές μορφές αποσύνθεσης, αυτοκριτικής, προσκολλάται στις ιδεολογίες του παρελθόντος, τώρα κούφιας, της κοινωνικής της τάξης (αστική δημοκρατία), ναρκώνει και εξαπατά τον εαυτό της με μυστικιστικές φαντασιώσεις κ.λπ.

Η εμβάθυνση της γενικής κρίσης του καπιταλισμού, η αυξανόμενη διάδοση της επαναστατικής ιδεολογίας, ειδικά χάρη στο λαμπρό παράδειγμα της αταξικής κοινωνίας που γεννήθηκε στη Σοβιετική Ένωση, ενεργεί σε αυτή την άνιση ανάπτυξη με αυξανόμενη δύναμη υπό την έννοια, για τα καλύτερα στοιχεία της διανόησης, μιας προσέγγισης του επαναστατικού ταξικού αγώνα του προλεταριάτου, μιας συμμαχίας με αυτό. Ωστόσο, θα σήμαινε να αγνοήσουμε την αντικειμενική κοινωνική κατάσταση των ιδεολόγων αν πιστεύαμε ότι αυτή η διαδικασία αποσύνθεσης της αστικής ιδεολογίας θα ωθήσει αυθόρμητα, «από μόνη της», αυτόματα τη διανόηση κοντά στο μαχόμενο προλεταριάτο. Όχι, αυτή η εξέλιξη είναι πολύ άνιση: στο μονοπάτι που προχωρά από την αποσύνδεση με την αστική τάξη στη συμπόρευση με το προλεταριάτο, υπάρχουν πολλά σημεία καμπής στο δρόμο, πολλοί ενδιάμεσοι σταθμοί. Και αυτοί οι ενδιάμεσοι σταθμοί είναι έτσι διατεταγμένοι ώστε να διατηρούν μέρος της διανόησης –σε μια κατάσταση χρόνιας απελπισίας, στο χείλος της αβύσσου– να το σταματούν· εκείνο το μέρος της διανόησης εγκαθίσταται εκεί –σε κατάσταση χρόνιας απελπισίας, στο χείλος της αβύσσου– και δεν θέλει να προχωρήσει περισσότερο. Καλύτερα ειπωμένο: κάνει τη χειρονομία πως προχωρά ριζικά παραπέρα, έχει ακόμη την ιδέα –συνά ειλικρινή– ότι όντως προχωρά ριζικά παραπέρα. Αλλά αντικειμενικά –σε κατάσταση χρόνιας απελπισίας, στο χείλος της αβύσσου– συνεχίζει να φέρνει κύκλους.

### *Θέση και διευθέτηση του ξενοδοχείου*

Πρόκειται για φιλολογία ιδεολόγων για ιδεολόγους. Έτσι, για φιλολογία της οποίας ο μαζικός αντίκτυπος είναι απίθανος εκ των προτέρων, η οποία απευθύνεται απευθείας στην ελίτ της διανόησης. Αυτός ο συγκεκριμένος χαρακτήρας μιας τέτοιας φιλολογίας δεν πρέπει να μας οδηγήσει να ελαχιστοποιήσουμε την επίδρασή της εξαρχής. Πρώτον, είναι πράγματι πολύ πιθανό ότι υπό ορισμένες συνθήκες

<sup>1</sup> ζωτικό άλμα, λατινικά στο κείμενο.

τέτοια βιβλία θα έχουν ακόμη μαζικό αντίκτυπο. (Απλά σκεφτείτε το *Μαγικό Βουνό*, του Τόμας Μαν, του οποίου η έκδοση στη Γερμανία έχει ξεπεράσει τα 100.000 αντίτυπα). Δεύτερον, ο έμμεσος αντίκτυπος τέτοιων βιβλίων μπορεί να είναι σχετικά μεγάλος αν οι ιδέες που εκφράζονται σε αυτά μπορούν να διαδοθούν από τους μελετητές, εφημερίδες, περιοδικά κ.λπ., έχοντας καταστεί κατανοητές και προετοιμαστές για τη μεγάλη μάζα της μικροαστικής τάξης. Αυτή η φιλολογία για την αστική διανοητική ελίτ αποτελεί επομένως μέρος αυτών των αυτόματα λειτουργικών μηχανισμών ιδεολογικής προστασίας –θα μπορούσε κανείς να πει– την οποία ασκεί συνεχώς η αστική κοινωνία.

Προφανώς, η μερίδα του λέοντος στην ιδεολογική αυτοάμυνα της αστικής τάξης θα παραχθεί συνειδητά από αυτήν. Η συκοφάντηση του επαναστατικού προλεταριάτου και της θεωρίας του, του διαλεκτικού υλισμού, οι διάφορες μορφές απολογίας για την καπιταλιστική οικονομία και ιδεολογία, η παραποίηση από τη θρησκεία των συνεπειών των φυσικών επιστημών στη σφαίρα των κοσμοαντιλήψεων και η παραποίηση όλης της ιστορίας από τους αντιδραστικούς ιστορικούς μύθους κ.λπ. λειτουργούνται από ιδεολογικούς υπηρέτες που πληρώνονται άμεσα, καλά ή άσχημα, της αστικής τάξης. Αλλά είναι σαφές ότι αυτοί οι προστατευτικοί μηχανισμοί δεν επαρκούν, ειδικά σε περιόδους κρίσης, για να αποτρέψουν τους μικροαστούς και τη διάνοηση από το να ξεφύγουν από τον καπιταλισμό. Γι' αυτό, απαιτούνται πιο περίτεχνες, πιο λεπτές, πιο περίπλοκες μέθοδοι, μέθοδοι που η καπιταλιστική κοινωνία παράγει αυθόρμητα λόγω του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας της, και τις οποίες η αστική τάξη εκμεταλλεύεται λίγο πολύ επιδέξια για τους σκοπούς της. Γι' αυτή την εκμετάλλευση, η άμεση και ορατή υποστήριξη από την αστική τάξη δεν είναι απολύτως απαραίτητη, μπορεί ακόμη και μερικές φορές να είναι επιζήμια. Στην πραγματικότητα, δεν είναι ζήτημα εδώ να κάνουν τους διανοούμενους ενθουσιώδεις υποστηρικτές της αστικής κοινωνικής τάξης, φανατικούς ιεροκήρυκες της τρέχουσας κουλτούρας της. Το αντίθετο. Για την αστική τάξη, αυτή η φιλολογία εκπληρώνει τους στόχους της τέλεια αν, χάρη σε αυτή, ένα στρώμα της διάνοησης που, ως αποτέλεσμα των επιπτώσεων της οικονομικής και πολιτιστικής κρίσης, έχει έρθει στην εχθρότητα και την περιφρόνηση της σύγχρονης κοινωνίας, εμποδίζεται να αντλήσει τις πραγματικές πρακτικές συνέπειες από αυτή την εχθρότητα και περιφρόνηση. Αυτό το στρώμα της διάνοησης μπορεί στη συνέχεια να καταλάβει ήσυχα μια θέση ριζοσπαστικής αντιπολίτευσης στην κοινωνία και την κουλτούρα. Αν αυτή η αντιπολίτευση δεν είναι προσανατολισμένη προς την κατάργηση της εκμετάλλευσης, αν στην πραγματικότητα ολόκληρη η ιδεολογική της γραμμή στοχεύει να «εμβάθυνει» την κριτική και την ανάλυση της πολιτιστικής κρίσης με τέτοιο τρόπο ώστε σε αυτή την «εμβάθυνση», ένα φαινόμενο τόσο «επιφανειακό» όπως η οικονομική εκμετάλλευση να εξαφανίζεται εντελώς, τότε μια τέτοια αντιπολίτευση μπορεί να είναι πολύ ευπρόσδεκτη για την αστική τάξη. Και σε ορισμένες περιπτώσεις, θα είναι ακόμη πιο ευπρόσδεκτη, επειδή είναι αποτελεσματική στο ότι θα ακολουθήσει αυτή τη γραμμή πιο ριζικά ως το τελικό τέρμα της.

Αυτή η κατάσταση δεν μεταβάλλεται καθόλου από το γεγονός ότι τέτοιες αντιπολιτεύσεις μερικές φορές αντιμετωπίζουν ακόμη και κάποιο βαθμό δίωξης. Από την ιστορία των μεγάλων ταξικών αγώνων γνωρίζουμε πολύ καλά τι σημαντικό ρόλο διαδραματίζουν οι αναβλητικοί ελιγμοί των φαινομενικών αντιθέσεων στη διατήρηση του καπιταλιστικού συστήματος. Σκεφτείτε απλώς τη σοσιαλδημοκρατία. Ο Χίτλερ ή ο Ντόλφους ενδέχεται να διαλύσουν τις σοσιαλδημοκρατικές οργανώσεις, να φυλακίσουν το μόνιμο προσωπικό τους σε στρατόπεδα συγκέντρωσης, παρ' όλα αυτά, η σοσιαλδημοκρατία παραμένει η κύρια κοινωνική υποστήριξη της αστικής τάξης στη Γερμανία και την Αυστρία, ακριβώς επειδή με τη φαινομενικά αντιπολιτευτική στάση της, αποδιώχνει τις εργατικές μάζες από τον πραγματικά επαναστατικό ταξικό αγώνα ενάντια στο φασιστικό σύστημα· από αυτό προκύπτει ο ιδιαίτερος κίνδυνος της «αριστερής» σοσιαλδημοκρατίας και της «επαναστατικής» φρασεολογίας της. Η φιλολογία που χαρακτηρίζουμε εδώ δεν πρέπει επομένως να τοποθετηθεί μηχανικά παράλληλα με τη σοσιαλδημοκρατία. Οι καλύτεροι εκπρόσωποί της –και αξίζει μόνο να αναμετρηθούμε ιδεολογικά με τους καλύτερους– είναι ειλικρινά πεπεισμένοι κριτικοί και περιφρονητές της σημερινής κουλτούρας, όχι διεφθαρμένοι απατεώνες όπως οι σοσιαλφασίστες.

Αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στην ιμπεριαλιστική εποχή, τα σύνορα μεταξύ της έντιμης αντιπολίτευσης σε αστική βάση στον ιδεολογικό τομέα και της άμεσης ή έμμεσης διαφθοράς από τον καπιταλισμό είναι μερικές φορές πολύ κυμαινόμενα και εμφανίζονται σε ενδιάμεσες μορφές που είναι δύσκολο να οριστούν. Η εμφάνιση ενός μεγάλου παρασιτικού στρώματος της διανόησης, η εισβολή του καπιταλισμού σε όλους τους τομείς της βιομηχανίας καταναλωτικών αγαθών και ταυτόχρονα σε όλους τους τομείς της υλικής παραγωγής του πολιτισμού έχει αλλάξει ριζικά την υλική κατάσταση των αστικών αντιπολιτευτικών κινημάτων. Ενώ σε παλαιότερες περιόδους, οι αντιπολιτευόμενοι ιδεολόγοι έπρεπε να ξεπεράσουν μια μακρά περίοδο καταθλιπτικών δυσκολιών προτού καταφέρουν να επιβεβαιωθούν ή να συμβιβαστούν με τους κυρίαρχους προσανατολισμούς, στην ιμπεριαλιστική περίοδο πολλά αντίθετα ρεύματα θα χρηματοδοτούνται εξ αρχής από τον καπιταλισμό· λαβαίνουν μια υλική προκαταβολή για τη μελλοντική τους επιτυχία, γιατί μερικές φορές μπορεί ακόμη να είναι κερδοφόρο για έναν καπιταλιστή επιχειρηματία να χρηματοδοτήσει αντιπολιτευτικούς προσανατολισμούς στη λογοτεχνία και την τέχνη, ακόμα και αν κατά πάσα πιθανότητα η επιρροή τους δεν θα επεκταθεί ποτέ πέρα από ένα στενό κύκλο της διανόησης. Είναι αναμφισβήτητο ότι αυτό δημιουργεί ένα μεγαλύτερο και προφανώς πιο ελεύθερο χώρο ελιγμών για τα αντιπολιτευόμενα ρεύματα από ό,τι σε προηγούμενες περιόδους. Αλλά δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ακριβώς εδώ αυτή η ελευθερία γίνεται ακόμη πιο φαινομενική από ό,τι στο παρελθόν. Και πάλι, αυτό δεν πρέπει να γίνει κατανοητό με την έννοια της άμεσης διαφθοράς, τουλάχιστον όχι σε πάρα πολλές περιπτώσεις. Η πιο εκλεπτυσμένη, ακούσια διαφθορά, ο μετασχηματισμός των ιδεολογικών αντιπολιτεύσεων σε αναπόσπαστο μέρος του συνολικού παρασιτικού συστήματος, προκύπτει ακριβώς από αυτή την ψευδαίσθηση ενός

μεγάλου περιθωρίου ελιγμών για ελεύθερη δραστηριότητα, από την ψευδαίσθηση, υλική και ηθική, να μπορείς χωρίς κίνδυνο να ασκείς μια παθιασμένη και ριζοσπαστική κριτική σε αυτό που ήδη υπάρχει.

Η εκλεπτυσμένη ακούσια διαφθορά έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι η φυσική τάση της διανόησης, των παραγωγών ιδεολογίας, να περιορίσουν την κριτική τους για το παρόν «κομψά» στο βασίλειο της καθαρής ιδεολογίας, λαμβάνει έτσι αόρατη υποστήριξη, αλλά πολύ βάνουση και εμφανή αν χρειαστεί. Αυτό το αόρατο όριο σε αυτό τον τομέα, αυτό που διαχωρίζει το επιτρεπόμενο από το μη εξουσιοδοτημένο, αυτό που ανέχεται η αστική τάξη από αυτό που είναι αφόρητο σε αυτή, η –αντικειμενικά– φαινομενική αντίθεση έναντι αυτού που είναι πραγματικά επαναστατικό, γίνεται έτσι το όριο της αποτελεσματικής ανοχής από μέρους της αστικής τάξης, ένα ζήτημα της υλικής υπαρξης αυτού του κοινωνικού στρώματος διανοουμένων. Και η εμπειρία των καταστολών στα αντιπολιτευτικά κινήματα δείχνει ότι οι επινοήσεις που βασίζονται στην αυτολογοκρισία μερικές φορές λειτουργούν με πιο λεπτό και πιο σοβαρό τρόπο από την άμεση και βάνουση καταστολή των απόψεων που εκφράζονται. Ειδικά όταν μέσα σε αυτά τα αόρατα όρια, ο πιο ηχηρός ριζοσπαστισμός, η πιο αδίστακτη κριτική του υπάρχοντος, η πιο παθιασμένη επαναστατική πεποίθηση, επιτρέπεται χωρίς καμία καταστολή. Αυτό το πεδίο των αόρατων ορίων επεκτείνεται ή συρρικνώνεται ανάλογα με την κατάσταση των πραγματικών ταξικών αγώνων. Φυσικά, αυτή η κίνηση δεν ακολουθεί ένα μηχανικά ευθύγραμμο προσανατολισμό. Υπάρχουν στην εξέλιξη της αστικής τάξης περίοδοι κινδύνου όταν στέκεται στη θέση: «όποιος δεν είναι εναντίον μου είναι μαζί μου» και υπάρχουν περίοδοι όπως και ο τρέχων φασισμός στη Γερμανία, όπου αντηχεί το αντίστροφο σύνθημα: «όποιος δεν είναι μαζί μου είναι εναντίον μου». Και φυσικά, υπάρχουν πάρα πολλές και ποικίλες ενδιάμεσες καταστάσεις μεταξύ των δύο άκρων. Και φυσικά, είναι επίσης δυνατό, σε καταστολές, να δημιουργηθούν ιδεολογικοί σταθμοί διέλευσης, οργανισμοί υποδοχής, ακόμη και μεταξύ των καταστολών σήμερα μπορεί να υπάρχουν δυνατότητες οργάνωσης αυτών των σταθμών διέλευσης με άνετο τρόπο, τόσο υλικά όσο και διανοητικά. Αυτό που είναι αποφασιστικό και κοινό σε αυτά τα ενδιάμεσα στάδια είναι ακριβώς το αόρατο όριο που έχουμε υπογραμμίσει, το οποίο σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να ξεπεραστεί, αλλά εντός του οποίου, ωστόσο, ο πιο ηχηρός και θαρραλέος ριζοσπαστισμός παραμένει επιτρεπτός.

Τέτοια είναι η κοινωνική κατάσταση του Μεγάλου Ξενοδοχείου Άβυσσος. Καταφανώς, τα προβλήματα του σάπιου καπιταλισμού γίνονται ολοένα και πιο δύσκολα. Ολοένα και ευρύτερα στρώματα του καλύτερου μέρους της διανόησης, ακριβώς δεν μπορούν πια να συνηθίσουν σε αυτό τον εφιάλητη του ανεπίλυτου αυτών των προβλημάτων των οποίων η λύση είναι η ειδική ζωτική τους βάση, η απάντηση των οποίων αποτελεί την υλική και διανοητική βάση της υπαρξης τους. Είναι ακριβώς το πιο σοβαρό και το καλύτερο μέρος από αυτούς που φτάνει στην άβυσσο της κατανόησης του ανεπίλυτου αυτών των προβλημάτων. Κοντά στην άβυσσο από την οποία βλέπουμε την ακόλουθη διπλή προοπτική: αφενός, το αθεράπευτο διανοητικό

αδιέξοδο, η αυτοκαταστροφή της δικής τους διανοητικής ύπαρξης, η πτώση στην άβυσσο της απελπισίας και, αφετέρου, το ζωτικό άλμα σε ένα λαμπρό μέλλον. Αυτή η επιλογή, ακριβώς για έναν παραγωγό φιλολογίας, ανεξάρτητα από τις περιστάσεις, είναι εξαιρετικά δύσκολη.

Γιατί είναι ακριβώς αυτοί που πρέπει να μετασηματιστούν, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από οποιοδήποτε άλλο στρώμα της κοινωνίας, για να είναι ικανοί γι' αυτό το άλμα. Πρέπει να απορρίψουν ακριβώς αυτή την ψευδαίσθηση που ήταν το απαραίτητο προϊόν της ταξικής τους κατάστασης και της βάσης ολόκληρης της κοσμοθεωρίας και της διανοητικής τους ύπαρξης: την ψευδαίσθηση της προτεραιότητας της ιδεολογίας έναντι του υλικού, έναντι της οικονομίας· πρέπει να εγκαταλείψουν το «διακεκριμένο» ύψος των προβλημάτων και των λύσεων που ήταν δικά τους μέχρι τώρα, και να μάθουν να βλέπουν ότι τα «βάνουσα», «συνηθισμένα», «μαζικά» οικονομικά προβλήματα της καθημερινής ζωής αποτελούν το μόνο σταθερό σημείο εκκίνησης, από το οποίο μπορούν να βρουν μια λύση για προβλήματα που γι' αυτούς ήταν μέχρι τώρα ανεπίλυτα.

Το Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος δημιουργήθηκε –ακούσια– για να κάνει αυτό το άλμα ακόμη πιο δύσκολο. Έχουμε ήδη μιλήσει για την υλική άνεση –αν και σχετική– που η παρασιτική αστική τάξη της ιμπεριαλιστικής εποχής μπορεί να δώσει στις ιδεολογικές της αντιπολιτεύσεις. Όμως, η σχετικότητα αυτής της υλικής άνεσης, η μετριότητα και η επισφάλειά της σε σύγκριση με αυτή που προσφέρει η αστική τάξη στα άμεσα ιδεολογικά πρωτοπαλικάρά της, περιλαμβάνεται στα στοιχεία της διανοητικής άνεσης. Ενισχύει την ψευδαίσθηση της ανεξαρτησίας σε σχέση με την αστική τάξη, και ιδίως της θέσης πάνω από τις κοινωνικές τάξεις, την ψευδαίσθηση του δικού τους ηρωισμού, της δικής τους αυταπάρνησης, την ψευδαίσθηση ότι έσπασαν με την αστική τάξη, με την αστική κουλτούρα, και αυτό σε μια κατάσταση όπου εξακολουθούν να βρίσκονται και με τα δύο πόδια σε αστικό έδαφος.

Η διανοητική άνεση του ξενοδοχείου εστιάζεται συνεπώς στη σταθεροποίηση αυτών των ψευδαισθήσεων. Ζουν σε αυτό το ξενοδοχείο με την πιο συναρπαστική διανοητική ελευθερία: τα πάντα επιτρέπονται, τίποτα δεν ξεφεύγει από την κριτική. Για κάθε τύπο ριζοσπαστικής κριτικής, υπάρχουν –στο πλαίσιο των αόρατων ορίων– ειδικά διαμορφωμένοι χώροι. Αν κάποιος θέλει να ιδρύσει μια σέκτα για πατενταρισμένη ιδεολογική λύση σε όλα τα πολιτιστικά προβλήματα, τότε υπάρχουν οι απαραίτητοι χώροι συναντήσεων. Αν κάποιος είναι ένας «μοναχικός» που, παρεξηγημένος από όλους, αναζητά το δρόμο του μόνος του, τότε έχει το ειδικά εξοπλισμένο δωμάτιό του, στο οποίο, περιτριγυρισμένος από όλη την κουλτούρα του παρόντος, μπορεί να ζήσει «στην έρημο» ή μέσα το «κελί μιας μονής». Το Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος είναι προσεκτικά σχεδιασμένο για να ταιριάζει σε όλα τα γούστα και σε όλους τους προσανατολισμούς. Κάθε μορφή πνευματικής μέθης, αλλά ταυτόχρονα και κάθε μορφή ασκητισμού, αυτο-θανάτωσης, επιτρέπεται με τον ίδιο τρόπο· και όχι μόνο επιτρέπονται, αλλά υπάρχουν υπέροχα εφοδιασμένα μπαρ για την πρώτη και ο καλύτερος εξοπλισμός γυμναστικής και θάλαμοι βασιανιστηρίων για τις ανά-

γκες της τελευταίας. Και μας απασχολεί όχι μόνο η μοναξιά, αλλά και η ευθυμία όλων των ειδών. Ο καθένας, χωρίς να μπορεί να τον δουν, μπορεί να βλέπει τη δραστηριότητα όλων των άλλων· ο καθένας μπορεί να έχει την ικανοποίηση να είναι ο μόνος λογικός σε έναν πύργο της Βαβέλ καθολικής τρέλας. Ο μακάβριος χορός των κοσμικών οραμάτων που λαβαίνει χώρα σε αυτό το ξενοδοχείο κάθε μέρα και κάθε βραδάκι, συνοδεύεται για τους ενοίκους του με μια ευχάριστη και ζωντανή μπάντα τζαζ, όπου βρίσκουν χαλάρωση μετά από τη σκληρή μέρα του καμάτου τους.

Είναι ένα θαύμα αν πολλοί διανοούμενοι, στο τέλος ενός οδυνηρού και απελπισμένου ταξιδιού για να ξεπεράσουν τα προβλήματα της αστικής κοινωνίας που είναι ανεπίλυτα από μια αστική άποψη, που έχουν φτάσει στην άκρη αυτής της αβύσσου, προτιμούν να εγκατασταθούν σε αυτό το ξενοδοχείο, αντί να βγάλουν τα φανταχτερά ρούχα τους και να προσπαθήσουν να κάνουν το ζωτικό άλμα πέρα από την άβυσσο; Είναι θαύμα το ότι αυτό το υπέροχο επιπλωμένο ξενοδοχείο για τα υψηλότερα φώτα της διανόησης βρίσκει τις λιγότερο περίοπτες, πιο επαρχιακές απομιμήσεις του παντού στη διανόηση και τους μικροαστούς; Στη σύγχρονη αστική κοινωνία υπάρχει μια ολόκληρη σειρά ενδιάμεσων σταδίων μεταξύ της τζαζ μπάντας του χορού του θανάτου των οραμάτων του κόσμου με εκλεπτυσμένη ενορχήστρωση, ως τις συνηθισμένες ορχήστρες ή τα γραμμόφωνα των πραγματικών μπαρ όπου –τις περισσότερες φορές σε πλήρη άγνοια των παριστάμενων μικροαστών– παίζουν επίσης και πίνουν στο μακάβριο χορό των κοσμικών οραμάτων.

Το Μεγάλο Ξενοδοχείο Αβυσσος δεν ζητά από τους φιλοξενούμενους του καμία νομιμοποίηση πέραν αυτής του διανοητικού επιπέδου. Ωστόσο, σε αυτή την πλήρη ελευθερία εκδηλώνονται ακριβώς τα αόρατα όρια. Επειδή για την αστική διανόηση, το διανοητικό επίπεδο συνίσταται ακριβώς στην αντιμετώπιση των ιδεολογικών προβλημάτων με καθαρά ιδεολογικό τρόπο, παραμένοντας περιορισμένοι στο μαγεμένο κύκλο της ιδεολογίας. Από αυτούς τους ενδιάμεσους σταθμούς στο δρόμο από το παρελθόν στο μέλλον, από τους καταπιεστές στην επαναστατική τάξη, υπήρχαν πάντα ορισμένοι για τη διανόηση από τότε που το ζήτημα της κατάρτησης της εκμετάλλευσης έγινε το σύνθημα της μάχης στον αγώνα των «δύο εθνών». Ο Μαρξ διέκρινε αμέσως αυτή την ιδεολογία, ήδη από την εμφάνισή της, στο ριζοσπαστικό νέο χεγκελιανισμό και προέβηκε σε μια συντριπτική κριτική της. Αυτή η κριτική του νέου χεγκελιανισμού αποτελεί επομένως τη βάση οποιασδήποτε κριτικής αυτών των ενδιάμεσων σταθμών και της κοινωνικής τους σημασίας. Ο Μαρξ γράφει:

«Δεδομένου ότι οι Νέοι Χεγκελιανοί θεωρούν τις αντιλήψεις, τις σκέψεις, τις ιδέες, στην πραγματικότητα όλα τα προϊόντα της συνείδησης, στα οποία αποδίδουν μια ανεξάρτητη ύπαρξη, ως τις πραγματικές αλυσίδες των ανθρώπων..., είναι προφανές ότι οι Νέοι Χεγκελιανοί πρέπει να πολεμήσουν μόνο ενάντια σε αυτές τις ψευδαισθήσεις της συνείδησης. Δεδομένου ότι, σύμφωνα με τη φαντασία τους, οι σχέσεις των ανθρώπων, όλες οι πράξεις τους, τα δεσμά τους και οι περιορισμοί τους είναι προϊόντα της συνείδησής τους, οι Νέοι Χεγκελιανοί λογικά θέτουν στους ανθρώπους το ηθικό αξίωμα της ανταλλαγής της σημερινής τους συνείδησης με

την ανθρώπινη, κριτική ή εγωιστική συνείδηση, και κατά συνέπεια της άρσης των περιορισμών τους. *Αυτή η απαίτηση για αλλαγή συνείδησης ισοδυναμεί με απαίτηση για ερμηνεία του υπάρχοντος κόσμου με διαφορετικό τρόπο, δηλαδή για αναγνώριση του μέσω μιας διαφορετικής ερμηνείας.* Οι Νέοι Χεγκελιανοί ιδεολόγοι, παρά τις υποτιθέμενα σαρωτικές για τον κόσμο φράσεις τους, είναι οι πιο επίμονοι συντηρητικοί. Οι πιο πρόσφατοι από αυτούς έχουν βρει τη σωστή έκφραση για τη δραστηριότητά τους όταν δηλώνουν ότι παλεύουν μόνο ενάντια σε “φράσεις”. Ξεχνούν, ωστόσο, ότι οι ίδιοι αντιπαραθέτουν μόνο φράσεις σε αυτές τις φράσεις, και ότι σε καμία περίπτωση δεν πολεμούν τον πραγματικό υπάρχοντα κόσμο όταν πολεμούν μόνο τις φράσεις αυτού του κόσμου... Κανείς από αυτούς τους φιλοσόφους δεν διανοήθηκε να διερευνήσει τη σύνδεση της γερμανικής φιλοσοφίας με τη γερμανική πραγματικότητα, τη σύνδεση της κριτικής τους με το δικό τους υλικό περιβάλλον»<sup>2</sup> (υπογράμμιση δική μου, Γκ. Λ.).

Αυτή η αποδοχή του υπάρχοντος ενός συγκεκριμένου είδους μέσω του ενδιάμεσου μιας αποδοχής της συνείδησης, μέσω μιας ριζοσπαστικής προόδου προς μια ανατάραξη της συνείδησης έχει ήδη εδραιωθεί, στο ριζοσπαστικό νέο χεγκελιανισμό, στον Μπρούνο Μπάουερ και τον Στίρνερ, με τη μορφή μιας επιθυμίας να προχωρήσει κανείς πέρα από τη θεωρία του επαναστατικού προλεταριάτου σε σχέση με το ριζοσπαστικό στοχασμό όλων των προβλημάτων. Αυτή η τάση εμφανίζεται όλο και πιο έντονα, σε ολοένα και νέες μορφές, με την ένταση της ταξικής πάλης. Η διχοτομία της κοινωνικής κατάστασης της μικροαστικής τάξης συνεπάγεται αναγκαστικά ότι αυτές οι ιδεολογίες που την κρατούν μακριά από το επαναστατικό προλεταριάτο εξελίσσονται αναγκαστικά προς αντίθετα άκρα. Ενώ ο μικρός καταστηματούχος που τρέμει με τη σκέψη μήπως χάσει το κατάστημά του φοβάται το σοσιαλισμό στον οποίο ακόμη και οι γυναίκες κοινωνικοποιούνται, ο μανιασμένος μικροαστός πρέπει να οδηγείται διανοητικά «πέρα από το σοσιαλισμό». Πρέπει να του δείξουμε πόσο ασυνεπής, δογματικός, μικροπρεπής είναι ο σοσιαλισμός του εργατικού κινήματος, πώς πρέπει να αναζητήσουμε και να βρούμε για τα «ελεύθερα πνεύματα» κάτι πολύ πιο ριζοσπαστικό, αν θέλουμε να «λύσουμε πραγματικά» τα προβλήματα και όχι μέσω συμβιβασμών όπως στο σοσιαλισμό. Γι’ αυτό ακριβώς ο ριζοσπαστισμός στην ιδεολογική κριτική είναι εξαιρετικά κατάλληλος. Γιατί, αφενός, δεν υπάρχει ελεγχόμενο όριο στην ανάπτυξη ουτοπικών εγχειρημάτων και, αφετέρου, η ανατάραξη που προβάλλεται με αυτό τον τρόπο είναι ασύγκριτα «βαθύτερη» από εκείνη της προλεταριακής επανάστασης, επειδή δεν είναι μόνο (ή καθόλου) τα «επιφανειακά» οικονομικά φαινόμενα της ζωής που θα επαναστατικοποιηθούν, αλλά ο ίδιος ο άνθρωπος, η ψυχή, το πνεύμα, το όραμα του κόσμου. Και καθώς η «επιφανειακή» οικονομική αναταραχή αντιμετωπίζεται ως αδιάφορη, οποιοσδήποτε παρασιτικός εισοδηματίας μπορεί να συμμετάσχει σε αυτό το ριζοσπαστικό «επαναστατισμό», χωρίς να φοβάται ότι η επανάσταση, η «δίκαιη επανάσταση» θα θέσει σε κίνδυνο την απόλαυση των εισοδημάτων του.

<sup>2</sup> *The German Ideology, MECW*, τόμ. 5, σελ. 30.

Αυτός ο «ριζοσπαστικός τρόπος για να φτάνουν στο βάθος των πραγμάτων» εκφράζεται ιδεολογικά στη μετατροπή της αντικειμενικής διαλεκτικής σε υποκειμενική σοφιστική, σε ριζικό σχετικισμό. «Η διαφορά του υποκειμενισμού (του σκεπτικισμού και της σοφιστικής, κ.λπ.)», λέει ο Λένιν, «από τη διαλεκτική, ανάμεσα στα άλλα, είναι ότι στην (αντικειμενική) διαλεκτική σχετική (ρελατιβιστική) είναι και η διαφορά ανάμεσα στο σχετικό και το απόλυτο. Για την αντικειμενική διαλεκτική, μέσα στο σχετικό υπάρχει και το απόλυτο. Για τον υποκειμενισμό και τη σοφιστική, το σχετικό είναι μόνο σχετικό και αποκλείει το απόλυτο»<sup>3</sup>.

Η ριζοσπαστική εξάλειψη όλων των απόλυτων από τη σκέψη δεν είναι μόνο μια μεγαλοπρεπής επαναστατική χειρονομία που, στα μάτια των κατοίκων του ξενοδοχείου και των θαυμαστών τους, αφήνει σε μεγάλο βαθμό πίσω της, ως κάτι μικροαστικό, τη δογματική θεωρία του προλεταριάτου. Δημιουργεί, ταυτόχρονα, εκείνη την ατμόσφαιρα όπου αιωρείται κανείς αιώνια, φτιαγμένη από φόβο μπροστά σε κάθε απόφαση με «διανοητική ειλικρίνεια», με ευσυνείδητο επιστημονικό πνεύμα, με ηθικό βάθος, που κάνει τη ζωή τόσο ευχάριστη στο Ξενοδοχείο της Αβύσσου, αφού έχουμε μεταφράσει ευτυχώς τη δική μας ανικανότητα να επιλέξουμε μεταξύ των αγωνιστικών τάξεων σε μια συγκατάθεση προς τα μικροζητήματα της ημέρας. Και το γεγονός ότι με αυτό τον τρόπο, ωστόσο, επιλέγουν –και όσο πιο ασυνείδητο είναι, τόσο το καλύτερο– επιλέγουν πραγματικά το κόμμα των καταπιεστών και των εκμεταλλευτών, δικαιολογεί την αξία αυτού του ξενοδοχείου και των κατοίκων του για την αστική τάξη σε συγκεκριμένες στιγμές.

Αλλά με όλα αυτά, δεν εξαντλούμε ακόμη την αξία αυτού του σχετικισμού για τη διατήρηση της αστικής τάξης και της ιδεολογίας της. Η κατάσταση του ριζικού σκεπτικισμού μπορεί να διατηρηθεί μόνο σε πολύ συγκεκριμένες περιόδους και συνενώς μόνο σε εξαιρετικές περιστάσεις. Το απόλυτο που πετιέται από την πόρτα επιστρέφει πάντα μέσα από το παράθυρο. Αλλά αυτό είναι ένα άλλο απόλυτο. Το απόλυτο της αντικειμενικής πραγματικότητας έχει εξαλειφθεί από τη σκέψη, και αυτό που εισέρχεται είναι η απόλυτη πλαστότητα του θρησκευτικού μύθου. Αν είναι επιστημονικά αναπόδεικτο ότι η γη περιστρέφεται γύρω από τον ήλιο ή ο ήλιος περιστρέφεται γύρω από τη γη, τότε η ιστορία δημιουργίας του Μωυσή και η θεωρία των Καντ-Λαπλάς τοποθετούνται προς το παρόν στο ίδιο επίπεδο των «υποθέσεων εργασίας». Αλλά μπορεί γρήγορα να αποδειχθεί ότι από τις δύο υποθέσεις, εκείνη του Μωυσή έχει ανθρώπινη, ηθική και μεταφυσική ανωτερότητα. Και είναι ιδιαίτερα σαφές ότι οι θρησκευτικές «εμπειρίες» των προφητών και των αγίων είναι εξίσου «γεγονότα» με τις διδασκαλίες των φυσικών ή των χημικών από τις εμπειρίες τους.

Όπως και στις δύο περιπτώσεις, με το σχετικιστικό σκεπτικισμό, «βάζει σε εισαγωγικά» κανείς το περιεχόμενο της αλήθειας, τη σχέση με την αντικειμενική πραγματικότητα, μπορεί κανείς να ξετάσει αμερόληπτα αυτές τις θρησκευτικές εμπειρίες και το «καθολικό ανθρώπινο» ή ηθικά υποδειγματικό περιεχόμενό τους, και να το ενσωματώσει χωρίς καμία άλλη μορφή διαδικασίας στη σχετικιστική κοσμοθεω-

<sup>3</sup> Λένιν, *Άπαντα*, εκδ. ΣΕ, τόμ. 29, σελ. 317.



ρία (Ουίλιαμ Τζέιμς, Σέλερ, κ.λπ.) Έτσι γεννιέται σιγά-σιγά, «με επιστημονικά επιμελή τρόπο», μια νέα θρησκεία για τους λογίους, για εκείνους που έχουν ήδη γίνει απρόσβατοι στην ακατέργαστη και συνήθη θρησκευτική αποβλάκωση των εκκλησιών. Είτε έχει δημιουργηθεί μια νέα σεκταριστική θρησκεία εκεί, είτε κηρύσσεται μια μορφή θρησκευτικού αθεϊσμού, καταλήγει στο ίδιο πράγμα, καθώς και στις δύο περιπτώσεις αυτή η νέα θρησκευτικότητα έχει την ίδια κοινωνική λειτουργία με την παλιά, αφορά μόνο τα κοινωνικά στρώματα που εκείνη δεν μπορεί πλέον να φτάσει. «Ο καθολικός παπάς που ξεπαρθενεύει νεαρά κορίτσια... είναι πολύ λιγότερο επικίνδυνος ακριβώς για τη “δημοκρατία” από έναν παπά δίχως ράσα, έναν παπά χωρίς χοντροκομμένη θρησκεία, έναν παπά ιδεολόγο και δημοκρατικό, που κηρύσσει την πλάση και τη δημιουργία του θεούλη. Γιατί τον πρώτο παπά μπορεί εύκολα να τον ξεσκεπάσεις, να τον καταδικάσεις και να τον διώξεις, ενώ τον δεύτερο δεν μπορείς να τον διώξεις τόσο εύκολα, είναι χίλιες φορές δυσκολότερο να τον ξεσκεπάσεις, κι ούτε ένας “ντελικάτος και αξιολύπητα ασταθής” μικροαστός δεν θα συμφωνήσει να τον “καταδικάσεις”»<sup>4</sup>.

Αυτή η μετάβαση από το σκεπτικιστικό σχετικισμό στον αντιδραστικό μυστικισμό αποκτά ολοένα και μεγαλύτερη σημασία καθώς εξελίσσεται η διαδικασία παρακμής της αστικής τάξης. Αυτή η διαδικασία παρακμής αντικατοπτρίζεται ιδεολογικά στην αυξανόμενη αποσύνθεση της αστικής ιδέας της προόδου. Κατά την περίοδο της ανόδου της αστικής τάξης, η ιδέα της προόδου επικρινόταν –μερικές φορές πολύ έξυπνα– μόνο από τους ιδεολόγους των παρακαμαζουσών τάξεων, τις παραμεριζόμενες φεουδαρχικές και ημι-φεουδαρχικές τάξεις. Η διάνοηση που βρισκόταν σε διαφωνία με την αστική τάξη, τοποθετημένη μεταξύ της αστικής τάξης και του προλεταριάτου, πολέμησε αφενός τη στενή γραμμική όψη και τη στενή αισιοδοξία αυτής της ιδέας της προόδου, και αφετέρου, προσπάθησε να προχωρήσει πέρα από αυτή την ιδέα της προόδου σε ριζοσπαστισμό. (Το γεγονός ότι αυτός ο ριζοσπαστισμός δεν οδηγεί απαραίτητα στην υλιστική ιδέα της προόδου, ότι μπορεί, αντίθετα, να μετατραπεί σε κάτι αντιδραστικό, φαίνεται από το παράδειγμα του Μπρούνο Μπάουερ που επέκρινε ο Μαρξ).

Κατά τη γενική κρίση του καπιταλισμού, αυτό το πρόβλημα παίρνει επίσης νέα χαρακτηριστικά. Ήδη, με τον ιμπεριαλιστικό παρασιτισμό, η ιδεολογία της προόδου χάνει την ελκτική δύναμή της, ακόμη και εντός της αστικής τάξης. Η γενική δυσπιστία απέναντι στην πρόοδο αυξάνεται με ταχείς ρυθμούς στη διάνοηση και ταυτόχρονα αυξάνεται η τάση για ένα φλερτ με την αντιδραστική ιδεολογία. Η γενική κρίση του καπιταλισμού αποσπά αυτό το σύνολο προβλημάτων από τους στενούς κύκλους της διάνοησης και το τοποθετεί στη μέση της αρένας των ταξικών αγώνων. Η μικροαστική τάξη που απειλείται και κλονίζεται στις υλικές βάσεις της από τη γενική κρίση εξελίσσεται με ορμητικό ρυθμό προς έναν αυθόρμητα μπερδεμένο αντικαπιταλισμό. Αυτό αυθόρμητα γεννά σε αυτό το έδαφος μια αντιδραστική ιδεολογία στις μορφές και τα περιεχόμενά της, αλλά που παρουσιάζει καθαυτή την ιδιαιτερό-

4 Λένιν στον Μαξίμ Γκόρκι, *Απαντα*, τόμ. 48, σελ. 227.

τητα να μπορεί ανά πάσα στιγμή να απορρίπτει το αντιδραστικό της περιεχόμενο, τους αντιδραστικούς φακέλους της και να μεταμορφώνεται σε κάτι επαναστατικό. Η τάση προς αυτό το μετασχηματισμό θα επιταχυνθεί, αντικειμενικά με την εμβάθυνση της γενικής κρίσης του καπιταλιστικού συστήματος, υποκειμενικά από την αυξανόμενη επιρροή του Κομμουνιστικού Κόμματος. Η αστική τάξη πρέπει να χρησιμοποιήσει όλα τα μέσα για να διοχετεύσει αυτή την κίνηση σε μια αντιδραστική πορεία, για να αποτρέψει την αποσαφήνιση της αυθόρμητης σύγχυσης. Δεν μπορούμε εδώ να αναλύσουμε λεπτομερώς ολόκληρο το σύστημα αυτών των παραγώγων και εξαπατήσεων, από το σοσιαλφασισμό ως τον ανοικτό φασισμό.

Αλλά είναι σαφές ότι σε αυτή την κατάσταση, αναγκαία, ο συνδυασμός του σχετικισμού και του μυστικισμού στο Ξενοδοχείο της Αβύσσου αυξάνεται και ότι ο σκεπτικισμός της διανοητικής ελίτ μετατρέπεται όλο και πιο γρήγορα σε μια συγκαλυμμένη θρησκευτική μυθολογία, σε επαναστατικό ριζοσπαστισμό. Και είναι ακριβώς εν μέσω μιας τέτοιας κρίσης όπου υπονομεύονται όλο και περισσότερο οι παλιές αρχές, στην οποία οι μάζες, συμπεριλαμβανομένης της μικροαστικής τάξης, διψούν για μια νέα κατεύθυνση και μια κατεύθυνση για να βρουν μια διέξοδο στην κατάστασή τους, η οποία έχει γίνει αφόρητη, που βρίσκεται η αξία και η σημασία του Ξενοδοχείου της Αβύσσου για την αστική τάξη. Επειδή όσο ο αγώνας φαίνεται πολύ σαφώς αβέβαιος, όσο η κρίση του συστήματος αναδύεται σαφώς στα μάτια των μαζών, είναι ζωτικής σημασίας ζήτημα για την αστική τάξη να κρατήσει μακριά από τον ανοικτό αγώνα ενάντια στο σύστημα οποιοδήποτε κοινωνικό στρώμα δεν μπορεί να κερδίσει στην ανοιχτή υπεράσπιση του συστήματος. Μόνο ο φασισμός που έχει φτάσει στην εξουσία φαντάζεται ότι δεν χρειάζεται πλέον τέτοια υποστήριξη. Επιδιώκει με κάθε τρόπο, μέσω μιας δημαγωγικής δηλητηρίασης των μαζών, να προτείνει το ξημέρωμα μιας νέας εποχής που δεν έχει καμία σχέση με την παλιά «φιλελεύθερη αστική τάξη». Όσο οι φασίστες πιστεύουν ότι αυτή η πρόταση λειτουργεί, η αποσυνθετική διάνοηση θα διώκεται ή θα καταπιέζεται και το Ξενοδοχείο Άβυσσος θα κατεδαφίζεται. Αλλά δεν μπορεί κανείς να εξαλείψει την κοινωνική αναγκαιότητα της ύπαρξής του. Ήδη στη μετανάστευση, γεννήθηκαν θυγατρικές και υποκαταστήματα του παλιού ξενοδοχείου, ομολογουμένως με λιγότερη υλική πολυτέλεια. Και καθώς η συρρίκνωση και η αποσύνθεση της κοινωνικής του βάσης γίνεται αναπόφευκτα εμφανής, ο ίδιος ο κυβερνών φασισμός υποχρεούται να κατασκευάσει ένα νέο Ξενοδοχείο Άβυσσος – με άλλη πρόσοψη και άλλα εσωτερικά εξαρτήματα – ή τουλάχιστον να μην αποτρέψει την κατασκευή του.

Για την πρόοδο της οικονομικής και πολιτιστικής κρίσης, η επιδείνωση της ταξικής πάλης, η αυξανόμενη επιρροή του Κομμουνιστικού Κόμματος, η αυξανόμενη έλξη της σοσιαλιστικής οικοδόμησης και της πολιτιστικής επανάστασης στη Σοβιετική Ένωση, συνεχίζουν αναγκαία να έχουν διαλυτική επίδραση στην αστική ιδεολογία. Το εκλεκτικό μείγμα των αντιδραστικών ιδεολογιών της ιμπεριαλιστικής εποχής, που ο φασισμός στην εξουσία «συνθέτει» σε μια θεωρία και μια πρακτική βαρβαρότητας, δεν μπορεί μακροπρόθεσμα να ικανοποιήσει τη διάνοηση που έχει αφυ-

πνιστεί μόνο κατά το ήμισυ και είναι σε εγρήγορση και ειλικρινής. Πρέπει να επιδιώξει ένα νέο προσανατολισμό, πρέπει να εξελιχθεί μεταξύ της αστικής τάξης και του προλεταριάτου· και όσο ισχυρότερη είναι αυτή η εξέλιξη, τόσο μεγαλύτερη είναι [για την αστική τάξη] η ανάγκη να σταματηθεί αυτή η εξέλιξη, για να αποφευχθεί η προσέγγισή της με το επαναστατικό προλεταριάτο. Και είναι ακριβώς σε αυτή την περίοδο της φασιστικής αντεπανάστασης, που ο περιορισμός του διανοητικού πεδίου όρασης στην καθαρή ιδεολογία, η επακόλουθη ιδεαλιστική κοσμοθεωρία παίρνει αυξημένη ταξική σημασία. Η κοινωνική δημαγωγία του φασισμού, του «γερμανικού σοσιαλισμού», είναι στην πραγματικότητα δυνατή μόνο στην ιδεολογική βάση μιας επιβεβαιωμένης υπεροχής της ιδεολογίας έναντι της υλικής βάσης.

Το πραγματικό ξεμασκάρεμα και η καταστροφή της φασιστικής ιδεολογίας μπορεί να γίνει μόνο στη βάση μιας διεξοδικής υλιστικής αντιπαράθεσης μεταξύ λόγων και πράξεων. Όμως, κάθε ιδεολογία που εμποδίζει την αφύπνιση των μαζών στη μόνη άποψη που αντιστοιχεί στα αληθινά τους συμφέροντα, έρχεται –είτε της αρέσει είτε όχι– σε βοήθεια της κοινωνικής δημαγωγίας, αποσπά την προσοχή των μαζών από μια αληθινή αντίληψη για την κοινωνική δημαγωγία. Όπως ο σοφιστικός σχετικισμός της ιμπεριαλιστικής περιόδου γεννήθηκε στη βάση όλων αυτών των ιδεολογικών τάσεων (αγνωστικισμός, ανορθολογισμός, «φιλοσοφία της ζωής», μύθος, σύγχρονο υποκατάστατο της θρησκείας κ.λπ.) που ο φασισμός έχει ενώσει εκλεκτικά στη φιλοσοφία του της βαρβαρότητας, ακριβώς έτσι αυτός ο σοφιστικός σχετικισμός, απέναντι σε όλες αυτές τις τάσεις, παραμένει εντελώς δεσμώτης της ιδεολογίας του, παρά τις υπερκριτικές και υπερ-ριζοσπαστικές του χειρονομίες, δεν είναι ικανός για ιδεολογικό αγώνα ενάντια στο φασισμό. Είναι σε αυτό το ιδεολογικό έδαφος που το Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος ξαναγεννιέται, αυθόρμητα, είτε στη μετανάστευση, είτε παράνομα στη χιτλερική Γερμανία, ή πιθανώς ανεκτό από το φασισμό σε νέες μορφές. Η ανάγκη για ριζική ρήξη με αυτή την ιδεολογική διευθέτηση της εσωτερικής ζωής, η ανάγκη να κατεδαφιστεί αυτή η διάταξη σε στάχτη και να επιτελεστεί το ζωτικό άλμα αυξάνεται μόνο. Αγκαλιάζει όλο και πιο έντονα τα καλύτερα στοιχεία της γερμανικής διανοήσης. Ωστόσο, το ριζοβόλημα ενός σημαντικού μέρους της διανοητικής ελίτ στον καπιταλισμό είναι τόσο ισχυρό που το Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος δεν μπορεί πραγματικά να καταστραφεί, ακόμη και από το φασισμό.

\* Γράφτηκε στα 1933.

## Η κρίση της αστικής φιλοσοφίας

Το γεγονός της κρίσης δεν έχει δηλωθεί μόνο από εμάς τους μαρξιστές. Η έννοια της «κρίσης» έχει εδώ και καιρό ριζώσει στην αστική φιλοσοφία. Όταν, για παράδειγμα, ο Ζίγκφριντ Μαρκ, ένας διάσημος νεογεγκελιανός, ήθελε να ορίσει τη θέση του Ρίκερτ στην ανάπτυξη της φιλοσοφίας, τον ονόμασε στοχαστή της «πριν από την κρίση εποχής». Πράγματι, αν παρακολουθήσουμε προσεκτικά την ανάπτυξη της αστικής φιλοσοφίας τις τελευταίες δεκαετίες, θα δούμε ότι κυριολεκτικά κάθε δύο χρόνια τα θεμέλια της φιλοσοφίας αμφισβητούνται ξανά και ξανά. Δεν είναι τυχαίο ότι αυτή η εξέλιξη ξεκίνησε από το πρόγραμμα του Νίτσε: μια επανεκτίμηση όλων των αξιών. Αυτό συνεχίζεται αδιάκοπα στη σύγχρονη φιλοσοφία: ένας χρόνος κατά τον οποίο δεν ξέσπασε μια κρίση σε κάποιον τομέα της φιλοσοφίας είναι ένας χρόνος χωρίς γεγονότα.

Αλλά το πιο σοβαρό σύμπτωμα της κρίσης είναι το γεγονός ότι στο τέλος αυτής της εξέλιξης βρίσκεται η λεγόμενη «κοσμοθεωρία» του φασισμού. Και μπορεί να επιχειρηματολογηθεί ότι η αντίσταση που ξεκίνησε εναντίον της από την αστική φιλοσοφία είναι ίση με το μηδέν. Ακόμη και η δημοτικότητα ενός σημαντικού μέρους αυτών των φιλοσοφικών τάσεων που ο φασισμός περιέλαβε στον εαυτό του εντελώς και αδιαίρετα (σκεφτείτε τουλάχιστον το νιτσεισμό), παρέμεινε, όπως και πριν, σε μεγάλους κύκλους αντιπάλων του ναζισμού, εντελώς απαραβίαστη.

Έτσι, το γεγονός της κρίσης δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί. Είναι πιο δύσκολο να τη χαρακτηρίσουμε και να ασκήσουμε κριτική από μια ιστορική και, υπό στενή έννοια, από φιλοσοφική άποψη. Εδώ τίθεται αμέσως το ερώτημα: τι στη φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού αποδεικνύεται να είναι ειδικά νέο, είναι άραγε όντως ριζικά νέο, και αν ναι, κατά πόσο;

Σε τέτοια θέματα, πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Κατά τη διάρκεια των συζητήσεων σχετικά με το πρόγραμμα του Ρωσικού Κομμουνιστικού Κόμματος, ο Λένιν διαμαρτυρήθηκε κατά της γνώμης ορισμένων ότι, αναλύοντας την οικονομική δομή και τους νόμους του ιμπεριαλισμού, θα μπορούσε κανείς να αφαιρεθεί από τη γενική ανάπτυξη του καπιταλισμού. Πιστεύω ότι αυτή η μεθοδολογική δήλωση του Λένιν παραμένει έγκυρη στον ιδεολογικό και φιλοσοφικό τομέα. Η φιλοσοφία του ιμπεριαλισμού μπορεί να γίνει κατανοητή και να κριτικαριστεί μόνο στο πλαίσιο των γενικών διασυνδέσεων της καπιταλιστικής κοινωνίας. Σε τελική ανάλυση, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, παρόλες τις τροποποιήσεις, ο αντίκτυπος των καθολικών οικονομικών θεμελίων εκφράζεται επίσης στη φιλοσοφία.

Μπορούμε να παρατηρήσουμε αυτή τη σχέση ακόμη και στο πιο επιφανειακό

επίπεδο· για παράδειγμα, στο γεγονός ότι η σύγχρονη φιλοσοφία χρησιμοποιεί συνεχώς τα συστήματα του παρελθόντος. Έτσι, ειδικότερα, η επιρροή του Καντ είναι προφανής στον Τσάμπερλεν και μέσω αυτού στον Ρόζενμπεργκ. Ο Σαρτρ χρησιμοποιεί τον Ντεκάρτ, ενώ ο γερμανικός ανορθολογισμός υποστηρίζει ότι η σύγχρονη φιλοσοφία, ξεκινώντας από τον Ντεκάρτ, έχει ξεστρατίσει κ.λπ. Σε αυτή την αιώνια, ανήσυχη αναζήτηση για ολοένα και περισσότερες πρωτογενείς πηγές, εμφανίζονται επίσης σημάδια κρίσης – σε μια ιστορική κλίμακα. Σε τελική ανάλυση, αυτές οι αναποφάσιστες αναζητήσεις, αυτή η αβεβαιότητα προδίδει ένα ακαταμάχητο αίσθημα ότι η φιλοσοφία έχει ξεστρατίσει.

Πού και πότε χάθηκε; Πού πρέπει να επιστρέψει για να βρει το σωστό δρόμο;

### **I. Φετιχοποιημένη σκέψη και πραγματικότητα**

Τι είναι νέο στη φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού; Συνολικά, είναι μια διανοητική αντανάκλαση του ίδιου του ιμπεριαλισμού ως του υψηλότερου και επομένως του πιο αντιφατικού σταδίου του καπιταλισμού. Οι αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας, οι οποίες μέχρι τώρα καθόρισαν την πορεία της ανάπτυξης, τη μορφή και το περιεχόμενο της αστικής φιλοσοφίας, αποκαλύπτονται τώρα στο αποκορύφωμα της αντικειμενικής τους όξυνσης. Αυτό δεν σημαίνει μόνο μια αντίστοιχη επιδείνωση, καθώς για την αστική τάξη το να μην αναγνωρίσει αυτή τη θεμελιώδη αντίφαση είναι ένα ζήτημα ζωής και θανάτου.

Όσο βαθύτερες και ανυπέρβλητες είναι αντικειμενικά οι αντιφάσεις, τόσο πιο γρήγορη γίνεται η διαδικασία που οδηγεί στην εμφάνιση μιας κρίσης: ο διαχωρισμός των αναπτυξιακών δρόμων ανάμεσα στη φιλοσοφική σκέψη και την κοινωνική πραγματικότητα. Αλλά εδώ μιλάμε επίσης για κάτι άλλο. Το πρόβλημα έγκειται όχι μόνο στην αντίθεση μεταξύ του κόσμου της αστικής σκέψης και της κοινωνικής πραγματικότητας του ιμπεριαλισμού, αλλά και στην πραγματική, ουσιώδη πορεία ανάπτυξης αυτής της κοινωνικής πραγματικότητας και στην άμεσα ορατή επιφάνεια που κρύβει αυτή την πραγματικότητα. Επομένως, ίσως, στοχαστές που, σε τελική ανάλυση, είναι ειλικρινείς, στα γραπτά τους να αναποδογυρίζουν εντελώς την κοινωνική πραγματικότητα, δεδομένου ότι προσκολλώνται δουλικά σε αυτή την απατηλή, άμεσα δεδομένη επιφάνεια.

Αυτή η αντίθεση είναι ένα αναπόφευκτο πρόβλημα στην αστική σκέψη. Η θεμελιώδης ιδεολογική μορφή των φαινομένων της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι ο φετιχισμός. Αυτό σημαίνει, με λίγα λόγια, ότι για τα άτομα που ζουν στο φαύλο κύκλο των επιφανειακών φαινομένων της καπιταλιστικής κοινωνίας, οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων, αν και συχνά μεσολαβούνται από πράγματα, εμφανίζονται ως πράγματα· οι ανθρώπινες σχέσεις πραγματοποιούνται, φετιχοποιούνται. Η πιο προφανής, στοιχειώδης μορφή αυτού του φετιχισμού είναι ένα από τα θεμελιώδη φαινόμενα της καπιταλιστικής παραγωγής, το εμπόρευμα. Ένα εμπόρευμα, τόσο στην προέλευσή του όσο και στην περαιτέρω λειτουργία του ως εμπόρευμα, είναι ένας διαμεσολαβητικός κρίκος σε συγκεκριμένες ανθρώπινες σχέσεις (καπιταλιστής και εργαζόμε-

νος, αγοραστής και πωλητής). Πρέπει να υπάρχουν απολύτως συγκεκριμένες κοινωνικές, οικονομικές συνθήκες, δηλαδή, εντελώς ειδικές ανθρώπινες σχέσεις, ώστε το αποτέλεσμα της ανθρώπινης εργασίας, το προϊόν της εργασίας των ανθρώπινων χεριών, να γίνει εμπόρευμα. Όσο η καπιταλιστική κοινωνική τάξη κρύβει αυτές τις διασυνδέσεις, τις καθιστά αδιαπέραστες και συσκοτίζονται αυξανόμενα από το γεγονός ότι η εμπορευματική μορφή ενός προϊόντος είναι μόνο μια αντανάκλαση μιας συγκεκριμένης σχέσης μεταξύ των ανθρώπων, αυτές οι σχέσεις κρυσταλλώνονται και γίνονται ανεξάρτητα χαρακτηριστικά του εμπορεύματος (για παράδειγμα, η τιμή), αποδεικνύονται χαρακτηριστικά των πραγμάτων, φαίνεται να είναι εγγενή στο εμπόρευμα, όπως μερικά φυσικά χαρακτηριστικά, όπως η γλυκύτητα της ζάχαρης ή το χρώμα ενός τριαντάφυλλου. Και όσο πιο μακριά βρίσκεται ένα φαινόμενο από την πραγματική παραγωγή, τόσο πιο άδειο, άψυχο γίνεται ένα φετίχ, και όσο υλοποιείται, τόσο περισσότερο υποτάσσει ταυτόχρονα τη σκέψη. Η ιμπεριαλιστική ανάπτυξη του καπιταλιστικού κόσμου, ιδίως η μετατροπή του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου σε κυρίαρχη δύναμη, εντείνει όλο και περισσότερο το γενικό φετιχισμό, και τόσο πιο δύσκολο και μη υποσχόμενο καθίσταται το καθήκον της έκθεσης της πραγματοποίησης, καθώς οι αλληλεξαρτήσεις που υπόκεινται ουσιαστικά αυτού του φετιχισμού συσκοτίζονται αυξανόμενα από την ομίχλη.

Το σημαντικό για τη φιλοσοφία είναι εδώ ότι το να κολλήσει κανείς στο φετιχισμό σημαίνει να κινηθεί σε μια αντιδιαλεκτική κατεύθυνση. Όσο πιο συχνά η κοινωνία αποδεικνύεται στην αστική σκέψη να είναι μια χαοτική συσσώρευση νεκρών πραγμάτων και υλικών σχέσεων και όχι –σε συμφωνία με την πραγματικότητα– μια συνεχής και συνεχώς μεταβαλλόμενη αναπαραγωγή σχέσεων μεταξύ ανθρώπων (τάξεων), τόσο πιο δυσμενής για τη διαλεκτική σκέψη πρέπει να γίνεται μια τέτοια θέση. Αυτή η διαδικασία, που ξεκινά με αυτό τον τρόπο, εντείνεται περαιτέρω από τον παρασιτισμό της ιμπεριαλιστικής εποχής. Η πλειονότητα των διανοουμένων έχει απομακρυνθεί τόσο πολύ από την εργασιακή διαδικασία που καθορίζει την πραγματική δομή και τους νόμους της κίνησης της κοινωνίας, είναι τόσο βαθιά ενσωματωμένη στον κόσμο των δευτερογενών ή τριτογενών φαινομένων της συνολικής κοινωνικής παραγωγής, τον οποίο θεωρεί πρωταρχικό, που η διανοητική έκθεση του φετιχισμού καθίσταται εντελώς αδύνατη.

Δηλαδή, η απόσταση των σκέψεων που αντανακλούν τα επιφανειακά φαινόμενα από την πραγματικότητα είναι τόσο μεγάλη που κάθε αλλαγή στην κοινωνική ανάπτυξη αποκαλύπτεται στη σκέψη ως μια απροσδόκητη, χαίνουσα άβυσσος, εκδηλώνεται ως κρίση, ως μια ατελείωτη σειρά κρίσεων.

Αλλά αν ισχυριζόμαστε ότι υπάρχει μια συνεχής φιλοσοφική κρίση μέσα στον ιμπεριαλισμό, τότε, από την άλλη πλευρά, πρέπει ακόμη να διακρίνουμε μεταξύ ξεχωριστών σταδίων: πριν από το 1914, η φιλοσοφική κρίση είναι σχετικά λανθάνουσα και μόνο μετά το 1918 γίνεται προφανής σε όλους.

## II. Οι κύριες εποχές της αστικής σκέψης

Όλα αυτά είναι απλά ένα γενικό ιδεολογικό χαρακτηριστικό της εποχής του ιμπεριαλισμού. Ωστόσο, η φιλοσοφία είναι μια ειδική ιδεολογική μορφή, η ανάπτυξη της οποίας δεν είναι πάντα παράλληλη με την ανάπτυξη άλλων ιδεολογικών μορφών, για παράδειγμα, των ακριβών επιστημών ή της λογοτεχνίας. Η ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας συνίσταται, κοντολογίς, κυρίως στο ίδιο της το αντικείμενο, το οποίο καλύπτει την ύπαρξη και τα τελικά ζητήματα της γνώσης, δηλαδή, μια κοσμοθεωρία που ανυψώνεται σε αφηρημένο και γενικευμένο επίπεδο. Ενόσω το άμεσο αντικείμενο είναι η άμεσα διδόμενη κοινωνική (ή φυσική) πραγματικότητα (και όχι μόνο η αφηρημένη ενσάρκωσή της, οι γενικευμένες αρχές της), μια τολμηρή και αμερόληπτη εξέταση της πραγματικότητας μπορεί συχνά να διορθώσει τις παραμορφώσεις της κοσμοθεώρησης. Για παράδειγμα, βλέπουμε συχνά στη λογοτεχνία πώς μεμονωμένοι συγγραφείς, που περικλείονται μαζί με τις απόψεις τους μέσα σε μια φετιχοποιημένη κοσμοθεωρία, στα έργα τους, στην απεικόνιση της ζωής και της πραγματικότητας, αποφετιχοποιούν ό,τι τους φαινόταν ως ένα πράγμα κάνοντάς το αισθητό ως μια ανθρώπινη σχέση. Αντιθέτως, η φιλοσοφία ασχολείται με τις έσχατες αρχές: εδώ το υλικό δεν δημιουργεί τέτοια αντίθεση. Το αντικείμενό της δεν δίνει τη δυνατότητα μιας τέτοιας διόρθωσης που διαπερνά την προσωπική περιορισμένη γνώμη του στοχαστή.

Με βάση αυτές τις σκέψεις, μπορούμε τώρα να προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε τις κύριες εποχές στην ανάπτυξη της αστικής φιλοσοφίας, ώστε με τη βοήθεια αυτής της ιστορικής έρευνας να είμαστε ικανοί να κατανοήσουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια τα ειδικά διακριτικά γνωρίσματα της εποχής του ιμπεριαλισμού.

Η πρώτη εποχή είναι η κλασική αστική φιλοσοφία, διαρκεί κάπου μέχρι τα τέλη του πρώτου τρίτου του 19ου αιώνα, το πολύ ως το 1848. Εκείνη την εποχή αναδύεται η πιο τέλεια διανοητική έκφραση της αστικής κοσμοθεωρίας, η διανοητική άρνηση της φεουδαρχικής κοινωνικής τάξης και του πολιτισμού της. Η φιλοσοφία διατυπώνει τις θεμελιώδεις αρχές και την καθολική κοσμοθεωρία αυτού του μεγάλου, προοδευτικού απελευθερωτικού κινήματος που μεταμορφώνει την κοινωνία. Μια επαναστατική εξόρμηση λαμβάνει χώρα στη λογική, στις φυσικές και κοινωνικές επιστήμες, η οποία εκφράζει την καθολική φύση της φιλοσοφίας – το γεγονός ότι αναλαμβάνει ένα καρποφόρο ρόλο στην επίλυση καίριων συγκεκριμένων προβλημάτων των φυσικών και κοινωνικών επιστημών και, στη βάση τους, ανυψώνεται στις υψηλότερες γενικεύσεις. Αυτό της δίνει το χαρακτήρα της καθολικότητας, που είναι καρποφόρος για τις επιστήμες και ανοίγει μεγάλες προοπτικές.

Τι είναι αυτή η φιλοσοφία από ταξική άποψη; Η απάντηση, θα φαινόταν, είναι απλή, αλλά σε συγκεκριμένες περιπτώσεις είναι ασυνήθιστα μερδεμένη: τελικά, είναι τα μεγάλα κοσμοϊστορικά συμφέροντα της τάξης που καλείται αντικειμενικά να μετατρέψει ολόκληρο τον κοινωνικό κόσμο σε μια προοδευτική κατεύθυνση ως τα θεμέλιά του. Αυτά τα συμφέροντα εκφράζονται στα έργα της κλασικής φιλοσοφίας. Επομένως, αυτή η φιλοσοφία συνδέεται στενά με τους μεγάλους, ιστορικά σημαντι-

κούς στόχους και με τις μάχες που διεξάγονται για την εκπλήρωσή τους. Αυτή είναι η προέλευση μιας ισχυρής και αυξημένης αίσθησης της πραγματικότητας μεταξύ των μεγάλων στοχαστών αυτής της εποχής. Ακόμα και τα λάθη αυτών των στοχαστών είναι λάθη κοσμοϊστορικού χαρακτήρα, καθώς προέρχονται από ηρωικές ψευδαισθήσεις απαραίτητες από την άποψη της παγκόσμιας ιστορίας.

Από μια τόσο ισχυρή και βαθιά συνένωση των φιλοσόφων με τα κοσμοϊστορικά συμφέροντα της αναδυόμενης αστικής τάξης προκύπτει η σχετική ανεξαρτησία τους από στιγμιαίες ταξικές τακτικές και ειδικά από μεμονωμένες ομάδες αυτής της τάξης. Αυτό παρέχει σοβαρές ευκαιρίες για κριτική. Η κριτική προέρχεται από τα μέσα, αφού βασίζεται στη μεγάλη ιστορική αποστολή της δικής τους τάξης, η οποία δίνει στους φιλόσοφους το θάρρος να παίρνουν σαφώς και αποφασιστικά μια συγκεκριμένη θέση. Ωστόσο, δεδομένου ότι αυτό το θάρρος δεν είναι μόνο ατομικό, γιατί, αντίθετα, βασίζεται με τον πιο σοβαρό τρόπο στη σύνδεση των στοχαστών με την τάξη που εκπροσωπούν, στο βαθμό που ενεργούν για λογαριασμό αυτής της κοσμοϊστορικής αποστολής, είναι γεμάτοι πάθος στη συνειδητοποίηση της ανάγκης να ασκούν έντονη κριτική στις αποκλίσεις από την αναγκαία κοσμοϊστορική πορεία.

Η επανάσταση του 1830, και ακόμη περισσότερο η επανάσταση του 1848, μαρτυρά το γεγονός ότι η αστική τάξη έπαψε να είναι η ηγετική προοδευτική τάξη. Έτσι, ξεκινά η διαδικασία αποσύνθεσης της κλασικής αστικής φιλοσοφίας, η οποία ολοκληρώθηκε με την επανάσταση του 1848. Έτσι, η φιλοσοφία εισέρχεται σε μια νέα φάση ανάπτυξης, η οποία συνεχίστηκε ως κάπου πριν από την έναρξη της εποχής του ιμπεριαλισμού. Η επίθεση της αστικής τάξης ενάντια στα φεουδαρχικά υπολείμματα έχει τελειώσει σε σχέση με το ταχέως ανερχόμενο προλεταριάτο λαμβάνονται αμυντικές θέσεις. Μια άλλη πολύ σημαντική διαδικασία της εποχής των αστικών επαναστάσεων, ο σχηματισμός των εθνικών κρατών, τελείωσε με τον ίδιο τρόπο και ο σχηματισμός της γερμανικής και ιταλικής εθνικής ενότητας έλαβε χώρα σε μια αντιδραστική μορφή. Αυτή η εποχή ήταν η εποχή των καταπιεστικών ταξικών συμβιβασμών, η εποχή του Ναπολέοντα Γ' και του Μπίσμαρκ. Η παλιά αστική δημοκρατία παρακαμάζει σταθερά από το 1848 και ακόμη διαλύεται: ο φιλελευθερισμός και η δημοκρατία αποκλίνουν έντονα, αντιτίθενται ο ένας στον άλλο με εχθρικό τρόπο, ο φιλελευθερισμός μετατρέπεται σε συντηρητικό «εθνικό φιλελευθερισμό». Το οικονομικό υπόβαθρο αυτής της διαδικασίας αποσύνθεσης της δημοκρατίας είναι η ταχεία επίθεση της καπιταλιστικής παραγωγής στη Δυτική και Κεντρική Ευρώπη. Φαίνεται ότι από τώρα και στο εξής ο καπιταλισμός θα προχωρά χωρίς προβλήματα και όρια. (Αυτές οι σκέψεις δεν ισχύουν για τη Ρωσία. Στην οικονομική και πολιτική ανάπτυξη, και ως αποτέλεσμα αυτού και στον ιδεολογικό αγώνα στη Ρωσία, το 1905, σε γενικές γραμμές, αντιστοιχεί στο 1848 στη Δυτική και Κεντρική Ευρώπη. Επομένως, στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, τέτοιοι στοχαστές όπως ο Τσερνισέφσκι και ο Ντομπρολιούμποφ μπορούσαν ακόμη να ζουν στη Ρωσία).

Η φιλοσοφία αυτής της εποχής είναι μια διανοητική αντανάκλαση του ταξικού συμβιβασμού. Η φιλοσοφία αρνείται να απαντήσει σε βασικά ερωτήματα κοσμο-



θεώρησης. Ο αγνωστικισμός έχει γίνει μια πνευματική, θεωρητική και γνωστική έκφραση αυτής της τάσης: δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τίποτα για την αληθινή ουσία του κόσμου, την πραγματικότητα, και δεν έχει σημασία καθόλου αν γνωρίζουμε τίποτα γι' αυτήν. Αυτό που είναι σημαντικό είναι η ατομική γνώση που αναπτύσσεται και συσσωρεύεται από τις απομονωμένες μεταξύ τους ειδικές επιστήμες και που χρησιμεύει για την εξεύρεση απολύτως απαραίτητων ικανοποιητικών λύσεων σε προβλήματα που προκύπτουν στην καθημερινή πρακτική ζωή. Ο ρόλος της φιλοσοφίας περιορίζεται στο να διασφαλιστεί ότι κανείς δεν διασχίζει τα καθορισμένα όρια της γνώσης της ουσίας, ώστε κανείς να μην εξάγει τέτοια συμπεράσματα από τις οικονομικές και κοινωνικές επιστήμες που θα αμφισβητούσαν τον καπιταλισμό ως τη μόνη ευεργετική κοινωνική τάξη ή θα μπορούσαν να συγκρούονται με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις. Αυτή η φιλοσοφία απορρίπτει θεμελιωδώς το ζήτημα της κοσμοθεωρίας ως ζήτημα που δεν μπορεί να προσεγγίσει η επιστήμη, που είναι ανεπίλυτο με την επιστημονική έννοια.

Φυσικά, αυτή η φιλοσοφία, η οποία εκφράζεται κυρίως με τη μορφή του νεοκαντιανισμού ή του θετικισμού, δεν είναι η μόνη φιλοσοφία αυτής της εποχής, αλλά κατέχει μια κυρίαρχη θέση εκεί. Μαζί με αυτό, έχουν πραγματοποιηθεί πειράματα για κάποιο διάστημα για την τελευταία, φιλοσοφικά ελαττωματική ανανέωση του παλιού μηχανιστικού υλισμού (Μόλεσοτ, Μπίχνερ, κ.λπ.). Μαζί με αυτό, ειδικά σε διανοητικούς κύκλους, ο Σοπενχάουερ είναι εξαιρετικά σημαντικός ως φιλοσοφικός εκθέτης των ιδεών του ανέλπιδου πεσιμισμού, ο οποίος διακήρυξε την παραίτηση από μια εντελώς χωρίς νόημα ζωή.

Η κυρίαρχη φιλοσοφία είναι η *φιλοσοφία των καθηγητών* (από καθέδρας φιλοσοφία). Μαζί με την ψυχολογία που αναπτυσσόταν τότε, το περιεχόμενό της ήταν σχεδόν εξ ολοκλήρου η θεωρία της γνώσης. Η ίδια η φιλοσοφία γίνεται μια ειδική επιστήμη, και αυτή είναι ακριβώς η άλλη πλευρά της αποφασιστικής, από θέσεις αρχών απόρριψης οποιωνδήποτε ιδεολογικών ζητημάτων. Έτσι, παραιτείται από τον προηγούμενο κοινωνικό της ρόλο ως μια μορφή διανοητικής έκφρασης των μεγάλων κοσμοϊστορικών συμφερόντων της αναπτυσσόμενης τάξης. Λόγω του γεγονότος ότι είναι έτοιμη να καταλάβει ένα οριακό ιδεολογικό πόστο, απαραίτητο για την τότε αστική τάξη και αναπόφευκτο από την άποψη ενός διαρκούς ταξικού συμβιβασμού με την αντίδραση, η αστική τάξη γίνεται όλο και πιο αδιάφορη για τα μεμονωμένα βήματα και αποτελέσματα, τις μεθόδους και το περιεχόμενο της «ειδικής φιλοσοφικής επιστήμης». Η αστική τάξη εμπιστεύεται πλήρως την επεξεργασία αυτών των λεπτομερειών στη διάνοηση, και καταρχάς στη διάνοηση που εμπλέκεται στη γραφειοκρατία, στον κρατικό μηχανισμό. Έτσι, αυτό το στρώμα, το οποίο έχει γίνει σχετικά ανεξάρτητο σύμφωνα με τον αναπτυσσόμενο καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας, μετατρέπεται σε κοινωνικό φορέα μιας τέτοιας νέας φιλοσοφίας.

Ωστόσο, αυτή η ανεξαρτησία είναι πολύ σχετική· η απόλυτη προϋπόθεσή της είναι η πιστή εκπλήρωση της προαναφερθείσας υπηρεσίας «οριακού πόστου». Έτσι,

σε μια νέα περίοδο στην ανάπτυξη της αστικής φιλοσοφίας, η διάνοηση, η οποία έχει γίνει σχετικά ανεξάρτητη, μετατρέπεται σε ένα κοινωνικό παράγοντα της φιλοσοφίας, και η μορφή και το περιεχόμενο της φιλοσοφίας, στην πραγματικότητα, καθορίζονται από τα ειδικά προβλήματα αυτού του στρώματος. Ωστόσο, σε εκείνη την εποχή, όχι μόνο το πνεύμα της φιλοσοφίας άλλαξε ριζικά, αλλά (κάτι που καθορίζει ακριβώς την αλλαγή στο πνεύμα της) η κοινωνική λειτουργία της διάνοησης, που δημιουργεί άμεσα τη φιλοσοφία, δεν παρέμεινε η ίδια. Προηγουμένως, μιλούσε στο όνομα των μεγάλων κοσμοϊστορικών προοπτικών της προοδευτικής, ανερχόμενης αστικής τάξης. Αυτές οι προοπτικές καταστράφηκαν κατά τη διάρκεια των αμυντικών μαχών που διεξήχθησαν ενάντια στο προλεταριάτο, μέσα στον ταξικό συμβιβασμό μετά το 1848. Οι φιλοσοφικές αξιώσεις της αστικής τάξης έχουν μειωθεί σε αρχές που έχουν σαφή όρια, έχουν γίνει αρνητικές. Μέσα σε αυτά τα όρια, η διάνοηση και τα άτομα που ανήκαν σε αυτή μπορούσαν, όπως φαινόταν, να κινούνται σχετικά ελεύθερα, χωρίς να δεσμεύονται σε τίποτα. Η φιλοσοφία έγινε αυξανόμενα μια εσωτερική υπόθεση της διάνοησης. Η αστική τάξη είναι τελειώς αδιάφορη για τα δόγματα που διακηρύσσουν οι μεμονωμένοι καθηγητές, με την προϋπόθεση ότι τηρούν τα όρια που έχουν καθοριστεί για τη φιλοσοφία. Τα φιλοσοφικά τμήματα βυθίζονται όλο και πιο βαθιά στο κενό της κοινωνικής αδιαφορίας.

Πώς σχετίζεται η φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού με τους προκατόχους της; Θα φαινόταν ότι ξεκινά η άνοδος. Η φιλοσοφία γίνεται και πάλι «ενδιαφέρουσα», φυσικά, μόνο για ευρύτερους κύκλους της διάνοησης. Η αστική τάξη θα παραμείνει εξαιρετικά αδιάφορη προς αυτή στο μέλλον. Από εξωτερική άποψη, η νέα φιλοσοφία ενεργεί ως αντίπαλος της από καθέδρας φιλοσοφίας, η οποία συνεχίζει να ζει ακόμη, και σε μεγάλο βαθμό στο παλιό στιλ. Πολλοί ηγετικοί φιλόσοφοι αυτής της εποχής μίλησαν έξω από τα πανεπιστήμια (Νίτσε, Σπένγκλερ, Κείζερλινγκ, Κλάγκες). Οι Ζίμελ και Σέλερ ήταν επίσης εξωτερικοί για πολύ καιρό. Σταδιακά, η νέα τάση εξαπλώνεται σε ορισμένα πανεπιστήμια, και εκεί το «ενδιαφέρον» γίνεται επίσης αρχή επιλογής (Κρότσε, Μπερξόν, Huizinga, κ.λπ.). Υπήρξε μια ριζική αλλαγή εδώ; Δεν το πιστεύουμε. Στην πραγματικότητα, υπήρξε μια ακόμη μεγαλύτερη μετατόπιση προς την κατεύθυνση που προέκυψε μετά το 1848: η διάνοηση κάνει φιλοσοφία για τη διάνοηση. Ωστόσο, ακόμη και εδώ, όπως θα δούμε αργότερα σε μια λεπτομερή ανάλυση, υπάρχει ένας αυστηρά αστικός ταξικός ντετερμινισμός, αλλά τώρα δεν ενεργεί ως παράγοντας που καθορίζει άμεσα τις μορφές και το περιεχόμενο, αλλά ως μια αντανάκλαση του χώρου των δυνατοτήτων κίνησης που αντιστοιχεί σε αυτή την τάξη και περιορίζεται μέσω των συμφερόντων της, στον οποίο η διάνοηση, θα φαινόταν, μπορεί να δημιουργεί ελεύθερα. Αυτή η ταξική προσδιοριστικότητα παίρνει μια συγκεκριμένη μορφή στο φασισμό. Ο φασισμός μεταφράζει όλα τα «επιτεύγματα» της ιμπεριαλιστικής φιλοσοφίας στην πιο αντιδραστική γλώσσα της εθνικής και κοινωνικής δημαγωγίας του μονοπωλιακού καπιταλισμού, την πιο αντιδραστική όλων· από τους άμβωνες, από τα σαλόνια, από τις καφετέριες, ο φασισμός τη βγάζει στους δρόμους.

### III. Παλιό και νέο στη φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού

Τι σημαίνει το «ενδιαφέρον» που προκύπτει έτσι, η σχετική ανεξαρτησία της φιλοσοφίας; Σημαίνει ότι η αστική διανόηση προχωρά από την ειδική της θέση, θίγει τα δικά της ειδικά προβλήματα και, πιο αποφασιστικά, πιο συνειδητά από ό,τι στους καιρούς που προηγούνται του ιμπεριαλισμού. (Εδώ εκφράζεται επίσης το γεγονός ότι τώρα ο ρόλος της ελεύθερης διανόησης είναι πιο σημαντικός σε σύγκριση με το ρόλο της γραφειοκρατικής διανόησης της προηγούμενης εποχής). Προχωρώντας από αυτό, η φιλοσοφία θέτει τα δικά της ατομικά συγκεκριμένα ερωτήματα, τα οποία από καιρό σε καιρό είναι σε φαινομενική αντίθεση με την αστική τάξη, αν και η αποκλειστική ζώνη των αστικών ταξικών συμφερόντων εξακολουθεί να περιφρουρείται πλήρως.

Τι προκύπτει από όσα έχουν ειπωθεί σχετικά με το περιεχόμενο και τη μορφή της νέας φιλοσοφίας; Καταρχάς, βλέπουμε ότι η βάση της αστικής ύπαρξης δεν υπόκειται ποτέ σε πραγματική κριτική. Κατόπιν όλων, η γνώση των οικονομικών θεμελίων της αστικής κοινωνίας μεταξύ των εκπροσώπων της νέας φιλοσοφίας μειώνεται όλο και περισσότερο, ακόμη και μια απλή πρόθεση να εξοικειωθούν σοβαρά με αυτά και να τα εξετάσουν κριτικά ως φιλοσοφικά προβλήματα γίνονται όλο και πιο σπάνια. Ταυτόχρονα, η φωνή της κριτικής φαίνεται να δυναμώνει, αλλά αυτή η κριτική αφορά σχεδόν αποκλειστικά την ιδιωτική ηθική και την κουλτούρα με μια στενότερη έννοια, δηλαδή εκείνα τα θέματα που αφορούν άμεσα τη διανόηση. Αυτή η συνεπής υπεκφυγή, αποφεύγοντας οποιαδήποτε προβλήματα της οικονομίας, της κοινωνίας, της κοινωνικής ζωής, είναι ακριβώς η αυστηρή τήρηση των ορίων, που καθιερώθηκαν από την ιμπεριαλιστική αστική τάξη για τον τομέα στον οποίο επεκτείνεται η φιλοσοφία, και έτσι της παρέχουν μια πλατφόρμα, ελεύθερο χώρο για τα ειδικά της προβλήματα, στον οποίο θα μπορούσε και πάλι να είναι «ενδιαφέρουσα», ακόμη και να κάνει επαναστατικές χειρονομίες. (Αυτή η υπεκφυγή των οικονομικών, κοινωνικών προβλημάτων, των προβλημάτων της κοινωνικής ζωής, αν και συμπίπτει αντικειμενικά με τις ταξικές απαιτήσεις της ιμπεριαλιστικής αστικής τάξης, την ίδια στιγμή απορρέει αυθόρμητα από την ίδια την ύπαρξη της διανόησης στην κοινωνία της ιμπεριαλιστικής εποχής. Επομένως, είναι πιθανό ότι ορισμένοι φιλόσοφοι υποτάχτηκαν ασυνείδητα στις επιθυμίες της ιμπεριαλιστικής αστικής τάξης παρά από την πιστή τήρηση των ορίων που θέτει η τάξη· ωστόσο, αντικειμενικά αυτή είναι η περίπτωση, ακόμα και αν υποκειμενικά συνέβη για μερικούς ασυνείδητα και με τις καλύτερες προθέσεις).

Αλλά αυτός ακριβώς είναι ο λόγος για τον οποίο η θεμελιώδης ανεξαρτησία, η θεμελιώδης κριτική στάση, θα γίνει όλο και πιο αδύναμη (σκεφτείτε, για παράδειγμα, τους Χομπς, Ρουσό ή Φίχτε στην κλασική εποχή). Υπάρχουν πολλές ουτοπίες για το μετασχηματισμό της κουλτούρας, ίσως σε μια «πιο επαναστατική» μορφή από του Νίτσε, αλλά τα οικονομικά και πολιτικά θεμέλια του καπιταλισμού παραμένουν ανέπαφα. Ο Νίτσε επικρίνει πιο έντονα τα πολιτιστικά συμπτώματα του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας, αλλά, ωστόσο, δεν σκοπεύει να καταπατήσει το ίδιο το καπιταλιστικό σύστημα εργασίας.

Το επίκεντρο της φιλοσοφικής κριτικής, συχνά με ένα «επαναστατικό» σάρωμα που φτάνει σχεδόν στα άκρα, είναι η κριτική της ιδέας της προόδου. Ωστόσο, κανείς δεν λέει (σε πολλές περιπτώσεις, ούτε ο στοχαστής ούτε το ευφρές κοινό του γνωρίζει τίποτα γι' αυτό) ότι μια τέτοια «ριψοκίνδυνη» δήλωση του ζητήματος είναι μόνο μια ιδεολογική αντανάκλαση της εχθρικής προς την πρόοδο ανάπτυξης της αστικής τάξης, ο συμβιβασμός της με τα αντιδραστικά υπολείμματα της κοινωνίας: ότι αυτό το ζήτημα στην εποχή του ιμπεριαλισμού παίρνει τέτοιες οξείες μορφές επειδή μέσα στον ιμπεριαλιστικό μονοπωλιακό καπιταλισμό η συμμαχία της ηγετικής τάξης της καπιταλιστικής παραγωγής με όλες τις αντιδραστικές κοινωνικές δυνάμεις ενισχύεται σημαντικά. Το αντιδραστικό περιεχόμενο και οι επαναστατικές χειρονομίες σχηματίζουν έναν πρωτότυπο και περίεργο γάμο. Ας σκεφτούμε τους Λαγκάρντ, Νίτσε, Σορέλ, Ορτέγα Ι Γκασέτ. Την παραμονή της αρπαγής της εξουσίας από το φασισμό, ο Χανς Φράγιερ συνόψισε τα αποτελέσματα σε ένα σύντομο σύνθημα: επανάσταση στα δεξιά.

Σε σύνδεση με αυτή την εξέλιξη, παράλληλα με το γεγονός ότι τα ζητήματα της κοσμοθεωρίας έρχονται στο προσκήνιο, η στάση της φιλοσοφίας προς τη θρησκεία αλλάζει επίσης. Στην προηγούμενη εποχή, τα αγνωστικά όρια χρησίμευαν μόνο για να κάνουν τον υλιστικό αθεϊσμό φιλοσοφικά αδύνατο και να τον δυσφημούν. Η στροφή σε μια θετικιστική κοσμοθεωρία οδηγεί εν μέρει σε μια νέα αιτιολόγηση της θρησκείας, εν μέρει στη δημιουργία ενός νέου θρησκευτικού αθεϊσμού, του οποίου η κοσμοθεωρία και το ηθικό περιεχόμενο, ωστόσο, αποτελούν το εντελώς αντίθετο του υλιστικού αθεϊσμού. Μπορούμε να εντοπίσουμε αυτές τις αλλαγές από τον Νίτσε στον υπαρξισμό του Χάιντεγκερ και του Σαρτρ.

Ταυτόχρονα, στην εποχή του ιμπεριαλισμού, οι φυσικές επιστήμες, στην κύρια κατεύθυνση της εκλαϊκευσής τους, μετατρέπονται σε όπλο της αντιδραστικής κοσμοθεώρησης. Στην προηγούμενη εποχή, η αντιδραστική φιλοσοφία πήρε αρχικά μια αμυντική θέση εδώ. Ο αγνωστικισμός, το «*ignorabimus*» του Emile du Bois-Reymond<sup>1</sup>, ήταν ένα ακόμη αντίβαρο στα συμπεράσματα της κοσμοθεωρίας του υλισμού του Χέκελ. Ωστόσο, στη σχολή των Μαχ-Αβενάριους-Πουανκαρέ, εξάπλωθηκε μια ανοιχτή υπεράσπιση των αντιδραστικών απόψεων. Στην εποχή του ιμπεριαλισμού, αυτή η τάση αυξανόταν συνεχώς, η φιλοσοφία ερμήνευσε κάθε νέο επίτευγμα στον τομέα των φυσικών επιστημών ως επιβεβαίωση μιας αντιδραστικής κοσμοθεωρίας, υποτιθέμενα βασιζόμενη στα γεγονότα.

Μιλώντας για τη θεωρητική και γνωστική βάση όλων αυτών των φαινομένων, πρέπει να σημειωθεί: ο υποκειμενικός ιδεαλισμός της προηγούμενης εποχής εξακολουθεί να είναι η κύρια θεωρία της γνώσης. Αυτό δεν είναι σύμπτωση, δεδομένου ότι ο ιδεαλισμός είναι μια «φυσική», αυθόρμητα αναπτυσσόμενη κοσμοθεωρία για τη διάνοηση, ειδικά την ελεύθερη διάνοηση. Η εργασία, η οποία τελικά καθορίζει τη στάση των ανθρώπων απέναντι στον κόσμο, στην ουσία της έχει διπλό πυθμένα:

1 «*Ignoramus et ignorabimus*»: Δεν γνωρίζουμε και δεν θα γνωρίζουμε: λατινικό ρητό, εκλαϊκεύτηκε από τον Γερμανό φυσιολόγο Emile du Bois-Reymond.

η ίδια η εργασία δείχνει μια κατάσταση πραγμάτων στην οποία η ύπαρξη του υλικού κόσμου δεν εξαρτάται από τη συνείδηση· αλλά ταυτόχρονα, κάθε εργασιακή διαδικασία έχει τελεολογικό χαρακτήρα, δηλαδή, ένα άτομο γνωρίζει ένα διανοητικά τεθειμένο στόχο πριν ξεκινήσει η υλική εργασιακή διαδικασία. Καθώς η διάνοηση απομακρύνεται αυξανόμενα από την υλική διαδικασία της εργασίας, στη συνείδησή της, σε έναν ολοένα αυξανόμενο βαθμό, ενεργεί σχεδόν αποκλειστικά η δεύτερη στιγμή. Όσο περισσότερο απομακρύνεται η τάξη της διάνοησης από την πραγματική εργασία, από την πρακτική επαφή με τις υλικές κατηγορίες της πραγματικότητας, τόσο περισσότερο την επηρεάζει αυτό το κίνητρο. Επομένως, ενδέχεται οι φυσικοί επιστήμονες στο ειδικό τους έργο –συνχά αντίθετα με τις φιλοσοφικές πεποιθήσεις τους– να αποδειχθούν αυθόρμητοι υλιστές. Ο Ρίκερτ, για παράδειγμα, λυπάται που εξέχοντες επιστήμονες στον τομέα τους έχουν αναγνωρίσει τους εαυτούς τους ως υποστηρικτές του «αφελούς ρεαλισμού». Όσο ευρύτερος γίνεται ο ανεξάρτητος, ειδικός ρόλος της διάνοησης στη φιλοσοφία, τόσο πιο έντονα υπερισχύει ο υποκειμενικός ιδεαλισμός στη θεωρία της γνώσης.

#### **IV. Ψευδο-αντικειμενικότητα**

Αλλά ακόμη κι αν βεβαιώνουμε ότι αυτή η θεωρητική και γνωστική βάση παρέμεινε ανέπαφη, ταυτόχρονα, πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι –σε σύγκριση με την προηγούμενη εποχή– υπήρξε μια σημαντική αλλαγή στη φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού. Οι πιο σημαντικές στιγμές αυτής της αλλαγής είναι: μια υποτιθέμενη προσπάθεια για αντικειμενικότητα, μετά, ο αγώνας ενάντια στο φορμαλισμό της θεωρίας της γνώσης, η φαινομενική υπέρβασή του και ο συναφής θρίαμβος της μυστικής διαίσθησης, η οποία φέρεται στο προσκήνιο ως ένα νέο όργανο φιλοσοφικής γνώσης, και, τέλος, μια νέα διατύπωση του ιδεολογικού ζητήματος αντί του συνεπούς αγνωστικισμού της προηγούμενης εποχής.

Όλες αυτές οι στιγμές προκύπτουν από τις ανάγκες της εποχής του ιμπεριαλισμού. Είναι όλες συμπτώματα μιας κρίσης στη φιλοσοφία. Η ικανοποίηση με το αιώνιο, φαινομενικά ακλόνητο κοινωνικό περιβάλλον, η εμφάνιση μιας ήρεμης κοινωνικής και πολιτικής ανόδου (η λεγόμενη *Sekurität*, δηλαδή η ασφάλεια) διαμόρφωσαν μια τέτοια πνευματική στάση και μια τέτοια πορεία δράσης στη φιλοσοφία που κατέστησε δυνατή τη μετάθεση όλων των ουσιαστικών προβλημάτων (όλης της πραγματικότητας) στις ειδικές επιστήμες, τη βιομηχανική ανάπτυξη και, τελευταία αλλά όχι λιγότερο σημαντικό, στους «σοφούς διευθυντές» του κρατικού μηχανισμού, φυσικά, με την αυστηρή τήρηση των θεωρητικών και γνωστικών ορίων.

Το γεγονός ότι η ανάγκη για μια κοσμοθεωρία έρχεται στο προσκήνιο είναι ήδη ένα σημάδι μιας κρίσης, ή τουλάχιστον ένας προάγγελός της. Γίνεται αισθητό ότι, παρά τη φαινομενική σταθεροποίηση, ακόμη και την ενίσχυση της επιφάνειας, τα θεμέλια κλονίστηκαν. Πιο σημαντικά, η διανοητική τάξη, που τείνει στις φιλοσοφικές γενικεύσεις, αντιδρά ευαίσθητα στην επικείμενη κρίση· πολύ πριν από το 1914, αυτό το πρόβλημα γινόταν απτό σε ένα σημαντικό μέρος της ιμπεριαλιστικής φι-

λοσοφίας. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ήδη τότε τα σημάδια της κρίσης έχουν επιτέλους γίνει καθολικά· ενσαρκώνονται κυρίως στο άγχος για τη διατήρηση της ακεραιότητας των ατόμων ενόψει της διαίρεσης λόγω του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας, στην ανακάλυψη ανεπίλυτων αντιφάσεων, που προκύπτουν μέσα στην καπιταλιστική και ιμπεριαλιστική κουλτούρα (ωστόσο, εδώ δεν συζητούνται οι αντιφάσεις της καπιταλιστικής κουλτούρας, όπως και αλλού, αλλά οι αντιφάσεις της κουλτούρας γενικά). Ο σημαντικότερος εκφραστής της φιλοσοφίας αυτής της λανθάνουσας κρίσης είναι ο Ζίμελ.

Μπορεί να ακούγεται παράδοξο αν λέμε ότι η ανάγκη για μια κοσμοθεωρία αποτελεί ένδειξη κρίσης. Αλλά η αλήθεια, όπως πάντα, είναι συγκεκριμένη. Επομένως, ας δούμε την κοινωνική λειτουργία του ζητήματος της κοσμοθεωρίας στις τρεις εποχές της αστικής σκέψης που περιγράφηκαν παραπάνω. Μια ισχυρή, ολοκληρωμένη κοσμοθεωρία αναπτύχθηκε στην κλασική αστική φιλοσοφία· η φιλοσοφία εκείνη την εποχή ήταν η μεγαλύτερης επιρροής, βασική και γενικευτική επιστήμη, και σύμφωνα με αυτό, η κοσμοθεωρία ήταν το τελευταίο περιεχόμενο της επιστημονικής φιλοσοφίας, η οποία αναδυόταν οργανικά από την άνοδο της αστικής κοινωνίας και η οποία οδηγούσε την επιστημονική δραστηριότητα μέσα από ορισμένα στάδια ανάπτυξης στο υψηλότερο σημείο της και την ολοκλήρωσε. Η οικονομικά ευνοϊκή εποχή των ταξικών συμβιβασμών, δειλά και αργά απομακρύνθηκε από οποιοδήποτε ιδεολογικό ζήτημα, θεωρούσε την επίδοση σε αυτά τα ζητήματα μια υπερβολή, χαρακτήριζε απαξιωτικά την επιθυμία για κοσμοθεωρία της προηγούμενης μεγάλης εποχής ως μη επιστημονική. Σε αντίθεση με αυτό, η διανόηση, πλησιάζοντας ακαταμάχητα σε μια κρίση και τελικά τραβηγμένη σε μια δίνη κρίσεων, που η μια αντικαθιστούσε γρήγορα την άλλη, ήλπιζε να βρει στην ιδεολογία, την οποία διεύρυνε σε μια κοσμοθεωρία, παρηγοριά, γαλήνη και συμφιλίωση με τη μοίρα.

Αλλά φτάνουμε έτσι και πάλι σε ένα παράδοξο: πώς μπορεί η ζοφερή απαισιοδοξία του Νίτσε ή του Σπένγκλερ, του Κλάγκες ή του Χάιντεγκερ να παρηγορεί; Αυτό το παράδοξο είναι αρχικά εγγενές στην επίδραση του φιλοσοφικού ιδεαλισμού λόγω του γεγονότος ότι ο ιδεαλισμός –σε ένα αντι-ιστορικό, αφηρημένο πνεύμα– απεικονίζει την ειδική μοίρα ενός ατόμου στην εποχή του ιμπεριαλισμού ως αιώνια μοίρα και δημιουργεί μια φιλοσοφική μέθοδο που δρα με παρόμοιο τρόπο. Κατόπιν όλων –όσο παράδοξο κι αν ακούγεται– είναι σε μια τέτοια παραίτηση στη μοίρα που βρίσκεται η παρηγοριά· σκεφτείτε το *amor fati* (αγάπη του πεπρωμένου) στον Νίτσε, τη ζωή που κατευθύνεται προς το θάνατο στον Χάιντεγκερ, την «ηρωικά» στολισμένη απαισιοδοξία και το φαταλισμό στον πρωτο-φασισμό (Σπένγκλερ) και μεταξύ των φασιστών κ.λπ. (ο Σοπενχάουερ και ο Κίρκεγκορ είναι οι προάγγελοι αυτών των κατευθύνσεων). Οι άνθρωποι δεν αναμένεται να είναι ικανοποιημένοι όταν δεν υπάρχει λόγος γι' αυτό, όταν για τους σκεπτόμενους ανθρώπους το αίσθημα ικανοποίησης είναι εντελώς αδύνατο. Αν και δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι σύγχρονοι στοχαστές, όπως ο Κέιζερλινγκ ή ο Γιάσπερς, έχουν δείξει προς μια παρόμοια κλειστή ιδιωτική ζωή που αποκλείει οποιαδήποτε κοινωνικότητα, αυτοϊκανοποιημένη, η ιδεολογική

βάση της οποίας βασίζεται ακριβώς στη βαθιά απαισιοδοξία σε σχέση με τη γενική παγκόσμια διαδικασία.

Ταυτόχρονα, η δυσaréσκεια που προκαλείται από την κρίση δεν στρέφεται ποτέ εναντίον των καπιταλιστικών θεμελίων. Η αστική διάνοηση, υπό την εντύπωση της κρίσης, δεν αντιτίθεται στην οικονομική και κοινωνική τάξη του καπιταλισμού. Αυτό μαρτυρά για άλλη μια φορά το γεγονός ότι ο πυρήνας της σύγχρονης φιλοσοφίας βρίσκεται μέσα στην ίδια τη διάνοηση. Εδώ, ο άμεσος και πρωτόγονος έπαινος της καπιταλιστικής τάξης δεν έρχεται πλέον στο προσκήνιο, όπως συνέβαινε με τους μισθωμένους και θεληματικούς πράκτορες. Αντιθέτως, ένα από τα κεντρικά φιλοσοφικά θέματα, η σημασία του οποίου, επιπλέον, αυξάνεται είναι η φαινομενική κριτική της καπιταλιστικής κουλτούρας, που προσανατολίζεται πάντα μόνο σε δευτερεύοντα συμπτώματα. Κατά τη διάρκεια της κρίσης, η ιδεολογία του «τρίτου δρόμου» αναδεικνύει όλο και περισσότερο στη δημόσια αίσθηση την κοσμοθεωρία στην οποία δηλώνεται ότι ούτε ο καπιταλισμός ούτε ο σοσιαλισμός είναι η σωστή κατεύθυνση για την ανθρώπινη ανάπτυξη. (Η ανομολόγητη προϋπόθεση αυτής της έννοιας είναι η αναγνώριση ότι είναι αδύνατο να υπερασπιστεί κανείς θεωρητικά την καπιταλιστική τάξη όπως είναι). Δεδομένου ότι ο καπιταλισμός γίνεται φιλοσοφικά μη υπερασπίσιμος άμεσα, ο σκοπός του «τρίτου δρόμου» στη φιλοσοφία της ιστορίας είναι να αποτραπεί η διάνοηση κατά την κρίση από τη συναγωγή σοσιαλιστικών συμπερασμάτων. Έτσι, αυτός ο «τρίτος δρόμος» γίνεται επίσης ένας πυλώνας του καπιταλισμού, της υπεράσπισής του, μόνο τώρα δεν είναι μέσω της άμεσης, αλλά μέσω της έμμεσης απολογητικής.

Έτσι, στην κοσμοθεωρία της εποχής του ιμπεριαλισμού, ο αγώνας ενάντια στο σοσιαλισμό γίνεται αυξανόμενα το κύριο πρόβλημα. Είναι ένας φιλοσοφικός αγώνας ενάντια στο διαλεκτικό υλισμό, δηλαδή, τόσο ενάντια στον υλισμό όσο και ενάντια στη διαλεκτική. Όσον αφορά την κοσμοθεωρία, αυτό σημαίνει, πρώτ' απ' όλα, τον αποκλεισμό των οικονομικών και κοινωνικών θέσεων από τη φιλοσοφία. Δεδομένου ότι η φιλοσοφία δεν είναι σε θέση να προβάλλει σοβαρά επιχειρήματα ενάντια στις κοινωνικές απόψεις του σοσιαλισμού, θέτει το ερώτημα σαν η μαρξιστική πολιτική οικονομία να «διαφεύστηκε εδώ και πολύ καιρό» από τις αστικές οικονομικές επιστήμες και, επομένως, το καθήκον της φιλοσοφίας περιορίζεται στην υποτίμηση της κοσμοθεωρητικής σημασίας των οικονομικών και κοινωνικών θέσεων, στο να τις συκοφαντούν. Και επειδή η αστική κοινωνιολογία είναι επίσης «επιστημονικά» απομονωμένη από τα οικονομικά, καθώς γίνεται μια εντελώς ξεχωριστή επιστήμη, η σχέση της φιλοσοφίας με την κοινωνιολογία αλλάζει ριζικά σε σύγκριση με το παρελθόν. Η φιλοσοφία εκείνης της εποχής αντέκρουε την επιστημονική εγκυρότητα της κοινωνιολογίας, η τρέχουσα φιλοσοφία την αποδέχεται. Πράγματι, κατά τη διάρκεια μιας οξείας κρίσης, η κοινωνιολογία γίνεται αυξανόμενα (κυρίως ως η «κοινωνιολογία της γνώσης» από τους Σέλερ και Μανχάιμ) ακόμη και ένα όργανο κοσμοθεωρητικού σχετικισμού. Η συχνά αντιδραστική κοινωνιολογία που προέκυψε αργότερα (Φράιερ, Καρλ Σμιτ) εκβάλλει κατευθείαν στη φασιστική κοσμοθεωρία.

Ένα άλλο θέατρο των κοσμοθεωρητικών πολέμων, στο οποίο διεξάγεται η μάχη ενάντια στο σοσιαλισμό, είναι η ανάπτυξη φιλοσοφικών θεωριών εχθρικών προς την πρόοδο. Εδώ μιλάμε επίσης για το γεγονός ότι η αστική φιλοσοφία, καθώς δεν μπορεί να φέρει σοβαρά και πειστικά αντεπιχειρήματα ενάντια στις προοδευτικές προοπτικές του σοσιαλισμού, επιδιώκει εν μέρει να καταστρέψει τις ίδιες τις ιδέες της προόδου, τόσο στις φυσικές όσο και στις κοινωνικές επιστήμες, και εν μέρει να μυστικοποιήσει την ανάπτυξη· ταυτόχρονα, υπεισέρχεται σε εκείνες τις προοπτικές που γίνονται κατανοητές για τη διανοήση που πλήττεται από την κρίση και αντιστοιχούν, αν όχι στην πραγματική ιστορία, τουλάχιστον στα όνειρά της [της διανοήσης – Γκ.Λ.]. Από την ενοποίηση των δύο τάσεων στην ιδεολογία του φασισμού και των προκατόχων του, η φυλετική θεωρία εμφανίζεται ως μια μυθική λύση στα «μυστικά» της κοινωνίας και της ιστορίας.

Είναι σαφές, πρώτον, ότι όλα αυτά σημαίνουν μια αμφισβήτηση για τον ιστορικό υλισμό, ακόμη και στην περίπτωση που δεν βρίσκουμε σε κάποιο συγκεκριμένο φιλόσοφο μια ρητή πολεμική εναντίον του. Δεύτερο, το γεγονός είναι ότι η σοσιαλιστική κοσμοθεωρία στη Δυτική και Κεντρική Ευρώπη δεν είχε τόσο βαθιά και ισχυρή επιρροή στη διανοήση όσο θα έπρεπε σε συμφωνία με τη γενική επιρροή του εργατικού κινήματος. Αυτή η επιτυχής επιρροή της αστικής φιλοσοφίας διευκολύνθηκε σε μεγάλο βαθμό από το ρεφορμισμό. Πρώτ' απ' όλα, ο ρεφορμισμός αμφισβητεί τον ιδεολογικό χαρακτήρα του μαρξισμού· θεωρεί ότι ο Μαρξ είναι ένας «στενός ειδικός» στα οικονομικά και την κοινωνιολογία, και ένας τόσο στενός ειδικός, του οποίου οι μέθοδοι και τα αποτελέσματα της έρευνας, χάρη στην επιστημονική ανάπτυξη –εν μέρει ή πλήρως– έχουν ήδη ξεπεραστεί. Επομένως, ο ρεφορμισμός είναι μόνο συνεπής όταν οι ιδεολόγοι του προσπαθούν να «συμπληρώσουν» το μαρξισμό με τον Καντ (Μαξ Άντλερ) ή τον Μαχ (Φρίντριχ Άντλερ)· ο πιο συνεπής εκπρόσωπος του ρεφορμισμού (Μπερνστάιν) παίρνει μια αποφασιστική αντι-διαλεκτική θέση, θεωρώντας τη διαλεκτική μια ξεπερασμένη και παραπλανητική μέθοδο. Υπάρχει έντονη αντίθεση στο ρεφορμισμό ως πολιτική θεώρηση στην Κεντρική και Δυτική Ευρώπη, αλλά στο πεδίο της κοσμοθεώρησης, οι υπερασπιστές του διαλεκτικού υλισμού δεν μπόρεσαν να επιβάλουν να εισακουστούν σοβαρά. Αυτή η ιδεολογική αδυναμία του εργατικού κινήματος στην Κεντρική και Δυτική Ευρώπη επηρέασε την κοσμοθεώρηση της ακόμη κακώς εκπροσωπούμενης αστικοδημοκρατικής, αντιμπεριαλιστικής αντιπολίτευσης. Και εδώ δεν υπάρχει σοβαρή αντίσταση στη γενική αντιδραστική φιλοσοφία του ιμπεριαλισμού.

## V. Ο «τρίτος δρόμος» και ο μύθος

Από αυτή την άποψη, μπορούμε να προχωρήσουμε στα κύρια ζητήματα της εποχής του ιμπεριαλισμού. Καταρχάς, ας εξετάσουμε το πρόβλημα της αντικειμενικότητας που προκύπτει βάσει της υποκειμενικής-ιδεαλιστικής θεωρίας της γνώσης. Έχουμε ήδη αναφέρει τον «τρίτο δρόμο» στη θεωρία της γνώσης. Από τη μία πλευρά, εμφανίζεται στον Νίτσε, από την άλλη, στον Μαχ και τον Αβενάριους, από εκεί οδηγεί



μέσω του Χούσερλ στην οντολογία του υπαρξισμού, ο οποίος, παρόλο που αναγνωρίζει μια ύπαρξη ανεξάρτητη από τη συνείδηση, προσκολλάται ωστόσο στις παλιές ιδεαλιστικές μεθόδους στον ορισμό, τη γνώση και την ερμηνεία της. Η θεωρία της γνώσης της προηγούμενης εποχής απέρριπτε αποφασιστικά τη γνωσιμότητα της αντικειμενικής πραγματικότητας. Ο «τρίτος δρόμος», διατηρώντας παράλληλα όλες τις αρχές της υποκειμενικής-ιδεαλιστικής θεωρίας της γνώσης, θολώνει τα όρια και θέτει τα ερωτήματα σαν οι ιδέες και οι έννοιες που υπάρχουν μόνο στη συνείδηση να είναι οι ίδιες ήδη η αντικειμενική πραγματικότητα.

Τι σημαίνει αυτή η πραγματικότητα, αυτή η πραγματικότητα για την οποία μιλά αυτή η φιλοσοφία; (Η αστική φιλοσοφία διακρίνει πάντα ανάμεσα σε ιδεαλισμό και «ρεαλισμό». Η λέξη «υλισμός» είναι καταδικασμένη και ποτέ δεν προφέρεται). Ο Μαχ και οι νεοκαντιανοί, σηματοδοτώντας τη μετάβαση στην εποχή του ιμπεριαλισμού, δημιουργούν μια θεωρία γνώσης που κάνει ορολογικές παραχωρήσεις στην πρακτική των φυσικών επιστημόνων και μαζί συγχρόνως λειαιώνει τη φιλοσοφική αιχμή του «αφελούς ρεαλισμού» τους. Αν, ακολουθώντας τον Μπέρκλει, ταυτίσουμε την πραγματικότητα με την παράσταση, τότε σε αυτή την περίπτωση, τουλάχιστον στις δηλώσεις των φιλοσόφων, υπάρχει μόνο μια ομοιόμορφη πραγματικότητα: αλλά είναι ουσιαστικά πανομοιότυπη με την υποκειμενική ιδεαλιστική πραγματικότητα. Ο προκύπτων αγνωστικισμός είναι, ωστόσο, ριζικά διαφορετικός από τον αγνωστικισμό της προηγούμενης εποχής. Ο Ένγκελς μπορούσε δικαίως να τον αποκαλεί «ντροπαλό υλισμό», καθώς το δόγμα του μη γνώσιμου της πραγματικότητας θα σήμαινε εδώ μόνο ότι η φιλοσοφία δεν ήθελε καν να κατανοήσει τα επιτεύγματα των φυσικών επιστημών σε μια κοσμοθεώρηση. Η σχολή του Μαχ ξεπερνά αυτή την αρνητική στάση: ο αγνωστικισμός της σημαίνει ότι τα επιτεύγματα της φυσικής επιστήμης είναι εντελώς και απόλυτα συνεπή με οποιαδήποτε αντιδραστική κοσμοθεωρία.

Ωστόσο, η ανάπτυξη δεν σταμάτησε ούτε εκεί. Στη σύγχρονη μορφή του, ο αγνωστικισμός μετατρέπεται σε μυστικισμό και μυθοπλασία. Από αυτή την άποψη, η μορφή του Νίτσε είναι καθοριστικής σημασίας για ολόκληρη την ανάπτυξη του ιμπεριαλισμού. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι δημιούργησε ένα μοντέλο για την κατασκευή μύθων για ολόκληρη την ιμπεριαλιστική εποχή. Εδώ μπορούμε να επιστήσουμε την προσοχή του αναγνώστη μόνο σε μερικά από τα κύρια κίνητρα. Πρώτ' απ' όλα, πρέπει να σημειωθεί ο ρόλος του «σώματος» και της «σωματικότητας». Ο Νίτσε σπάει με την αφηρημένη «πνευματικότητα» της πανεπιστημιακής φιλοσοφίας και της φιλοσοφικής ηθικής της. Εφευρίσκει μια τέτοια θεωρία της γνώσης και της ηθικής, η οποία προστατεύει τα δικαιώματα της αισθητηριακής ζωής και παρ' όλα αυτά δεν συμβιβάζεται με το φιλοσοφικό υλισμό. Είναι αυτονόητο ότι η μορφή της φιλοσοφίας ενός τέτοιου άυλου σώματος μπορεί να είναι μόνο μυθολογική.

Αλλά αυτό είναι μόνο ένα μέρος του βιολογισμού του Νίτσε και της ψυχολογίας που υποτιθέμενα αναπτύσσεται από αυτόν, η οποία στον Νίτσε αντικαθιστά την κοινωνική επιστήμη. Αυτό το θεμέλιο συμπληρώνεται και οδηγείται στο λογικό του

συμπέρασμα με τη μυθική προοπτική της ανθρώπινης ανάπτυξης, της παγκόσμιας διαδικασίας, την αποδοχή του ιμπεριαλισμού, τη δημιουργία μιας νέας αριστοκρατίας και την αντίθεση στο σοσιαλισμό με τη βοήθεια ενός βιολογικού μύθου. (Αυτό έθεσε τα φιλοσοφικά θεμέλια για τη φυλετική θεωρία).

Αυτό δεν είναι το μέρος για να αναλύσουμε άλλους μύθους (Μπερζόν, Σπένγκλερ, Κλάγκες κ.λπ.). Θέλουμε απλά να προσθέσουμε μερικές θεμελιώδεις παρατηρήσεις. Οι μύθοι που προκύπτουν με αυτό τον τρόπο δεν πρέπει να συγχέονται με εκείνα τα στοιχεία ορισμένων αρχαίων φιλοσοφικών διδασκαλιών που, σε μια επιφανειακή εξέταση, λειτουργούν ως ένας μύθος. Κάθε ιδεαλισμός, που δεν είναι ισχυρά αγνωστικιστικός, μετατρέπεται αμέσως σε μύθο μόλις προσπαθεί να εξηγήσει τα πραγματικά φαινόμενα, γιατί αναγκάζεται να αποδώσει έναν πραγματικό ρόλο στις διανοητικές κατασκευές μέσα στην πραγματικότητα.

Όσο περισσότερο η φιλοσοφία προσεγγίζει τον αντικειμενικό ιδεαλισμό, τόσο πιο ισχυρή γίνεται η κατασκευή σε αυτή, μετατρέπόμενη σε μύθο. Στο «απόλυτο εγώ» του Φίχτε αυτό εκφράζεται πιο ξεκάθαρα από ό,τι στην «καθαρή συνείδηση» του Καντ και στο «παγκόσμιο πνεύμα» του Χέγκελ είναι ακόμα πιο ισχυρό από ό,τι στον Φίχτε. Αλλά ακόμη και αυτές οι διανοητικές κατασκευές, αποδεκτές ως πραγματικότητα, εξακολουθούν να περιέχουν στοιχεία σοβαρής μελέτης της πραγματικότητας. Παντού εδώ μπορεί κανείς να αναγνωρίσει εκείνα τα πραγματικά στοιχεία των οποίων αυτές οι κατασκευές είναι η πρώτη τους ανακάλυψη και ταυτόχρονα μια διανοητική παραμόρφωση. Αυτές οι δομές σκέψης, που λειτουργούν ως μύθοι, δημιουργούν μια φιλοσοφική ομίχλη πριν από την ανατολή της αληθινής γνώσης.

Μια εντελώς αντίθετη κατάσταση ξεδιπλώνεται στη φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού. Η διανοητική κατασκευή, ο μύθος, στρέφεται εδώ ενάντια στην ήδη νικηφόρα επιστημονική γνώση· το πρώτο καθήκον του μύθου είναι να αποκρύψει τις κοινωνικές συνέπειες της επιστημονικής γνώσης. Ήδη στην αρχή αυτής της εξέλιξης, αυτό συμβαίνει με τα συμπεράσματα του δαρβινισμού στη μυθολογικοποίηση του Νίτσε. Ο μύθος εμφανίζεται –με μια ορισμένη αφέλεια– όχι ως ένα από τα μέρη της επιστημονικής γνώσης, όπως στην κλασική εποχή, αλλά ως ένα υποτιθέμενα ποιοτικά υψηλότερο μέρος και, αν είναι απαραίτητο, απορρίπτοντας την επιστημονική στάση προς τον κόσμο.

Η κοινωνική λειτουργία αυτής της «κοσμοθεωρίας», δηλαδή του μύθου, είναι να ενσταλάξει μια κοινωνικά αποδεκτή εικόνα του κόσμου όπου η επιστήμη δεν μπορεί να παράσχει μια προοπτική ή, όπου η οπτική της επιστήμης αντιτίθεται σε αυτό που υπερασπίζεται η ιμπεριαλιστική φιλοσοφία, να ενσταλάξει μια κοινωνικά αποδεκτή εικόνα του κόσμου, αντί να την αντικρούσει επιστημονικά.

Έτσι προκύπτει η παράδοξη ουσία της ιμπεριαλιστικής φιλοσοφίας: αφενός, η αγνωστικιστική υποκειμενική θεωρία της γνώσης παραμένει απαραβίαστη, αφετέρου, η γνωσιοθεωρία λαμβάνει μια εντελώς νέα λειτουργία: μετατρέπόμενη σε μύθο, περνώντας σε μύθο, δημιουργεί μια νέα, φανταστική αντικειμενικότητα.

## VI. Διαίσθηση και ανορθολογισμός

Η νέα έννοια της αντικειμενικότητας προϋποθέτει ένα νέο εργαλείο γνώσης. Το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας της εποχής του ιμπεριαλισμού –σε αυτό που είναι ένας νέος τρόπος γνώσης και το όργανό της– είναι η διαίσθηση, η οποία αντιτίθεται στην εννοιολογική, ορθολογική σκέψη. Στην πραγματικότητα, αληθεύει ότι η διαίσθηση αποτελεί το ψυχολογικό στοιχείο κάθε μεθόδου εργασίας της επιστήμης. Και όσον αφορά τη διαίσθηση, ψυχολογικά, προκύπτει μια άμεση ομοιότητα που υποτιθέμενα είναι πιο συγκεκριμένη, πιο συνθετική από την αφηρημένη, αναλυτική σκέψη που λειτουργεί με έννοιες. Ωστόσο, αυτό είναι μόνο μια ψευδαίσθηση, καθώς από ψυχολογική άποψη, η διαίσθηση δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια ξαφνική επίγνωση μιας ασυνειδήτα λαμβάνουσας χώρα διαδικασίας σκέψης.

Και για τη συνειδητή επιστημονική σκέψη, ένα σοβαρό καθήκον θα είναι, πρώτον, η επαλήθευση αυτών των διαισθητικά επιτευχθέντων αποτελεσμάτων, προκειμένου να αποσαφηνιστεί η επιστημονική τους εγκυρότητα και, δεύτερον, η οργανική εισαγωγή τους στο σύστημα ορθολογικών εννοιών, ώστε αργότερα να είναι αδύνατο να γίνει διάκριση ποια από αυτά ανακαλύφθηκαν με τη βοήθεια της αναλυτικής ικανότητας ενός προσώπου (δηλαδή, συνειδητά), και ποια μέσω της διαίσθησης (που προκύπτει πρώτα στο κατώφλι της συνείδησης και μόνο μετά γίνεται συνειδητή). Η διαίσθηση εδώ είναι, αφενός, μια προσθήκη στην εννοιολογική σκέψη, και σε καμία περίπτωση το αντίθετο· από την άλλη πλευρά, η διαισθητική αντίχρηση μιας σύνδεσης δεν θα μετατραπεί ποτέ σε ένα κριτήριο της αλήθειας. Με μια επιφανειακή παρατήρηση της διαδικασίας της επιστημονικής εργασίας, προκύπτει η ψευδαίσθηση ότι η διαίσθηση είναι ένα όργανο της γνώσης ανεξάρτητο από την αφηρημένη σκέψη, σχεδιασμένο να κατανοεί τις υψηλότερες ή βαθύτερες σχέσεις.

Αυτή η ψευδαίσθηση, που υποστηρίζεται από το γενικό υποκειμενισμό της φιλοσοφίας της εποχής του ιμπεριαλισμού, εμφανίζεται ως αποτέλεσμα της αποδοχής της υποκειμενικής μεθόδου εργασίας αντί για μια αντικειμενική μέθοδο και γίνεται η βάση της σύγχρονης θεωρίας του εννορισμού. Αυτή η ψευδαίσθηση, λόγω της υποκατάστασης που λαμβάνει χώρα εδώ, ανυψώνεται στη διαλεκτική γνώση. Από μια υποκειμενιστική προοπτική, είναι λογικό να υποθέσουμε ότι η διαλεκτική αντίφαση πραγματοποιείται στο μονοπάτι των εννοιών, ενώ οφείλουμε στη διαίσθηση τη συνθετική της επίλυση και απελευθέρωση σε μια υψηλότερη ενότητα. Φυσικά, αυτό είναι μια ψευδαίσθηση, γιατί η πραγματική διαλεκτική εκφράζει κάθε σύνθεσή της μόνο με τη βοήθεια εννοιών και καμία από τις συνθέσεις της δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένα τελικό δεδομένο. Η γνήσια επιστημονική διαλεκτική σκέψη, δεδομένου ότι αποτελεί σωστή αντανάκλαση αντικειμένων του πραγματικού κόσμου, περιέχει πάντα εννοιολογική σύνδεση και εννοιολογική ανάλυση ιδεών. Επομένως, η διαίσθηση δεν είναι ένα όργανο της γνώσης και ένα στοιχείο της επιστημονικής μεθόδου. Όλα αυτά τα επιχειρήματα δηλώθηκαν ξεκάθαρα από τον Χέγκελ στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας του Νου*, εναντίον του Σέλιγκ.

Στη φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού, η διαίσθηση, αντιθέτως, έχει κε-

ντρική θέση στην αντικειμενική μεθοδολογία. Η ανάγκη γι' αυτό προκύπτει, πρώτ' απ' όλα, επειδή οι στοχαστές απορρίπτουν το φορμαλισμό της θεωρίας της γνώσης της προηγούμενης εποχής. Θα πρέπει να τον εγκαταλείψουν, αφού η ίδια η αναζήτηση για μια συγκεκριμένη «κοσμοθεωρία» προϋποθέτει ήδη μια περιεκτική τοποθέτηση ερωτημάτων. Ωστόσο, το υποκειμενικό-ιδεαλιστικό δόγμα της γνώσης, από αναγκαιότητα, εμπλέκεται σε μια καθαρά τυπική ανάλυση εννοιών και όχι στη διαλεκτική, διανοητική έκφρασή τους. Αν η σκέψη διασχίζει αυτά τα όρια και επιδιώκει τη φιλοσοφική γνώση του πραγματικού περιεχομένου, τότε, αφενός, πρέπει να βασίζεται στην υλιστική θεωρία της αντανάκλασης και, αφετέρου, στη διαλεκτική εννοιολογική συνοχή του κόσμου, και σε μια τέτοια συνοχή του κόσμου που θεωρείται όχι μόνο ως μια στατική σχέση μεταξύ αντικειμενικοτήτων και δομών, αλλά και ως μια δυναμική σχέση σε ανάπτυξη (ή σε κίνηση προς τα εμπρός) και έτσι σε μια κατανοήσιμη ιστορία. Για τη σύγχρονη φιλοσοφία, η διαίσθηση είναι ένα εργαλείο που βοηθά στην εγκατάλειψη του φορμαλισμού της θεωρίας της γνώσης και, ταυτόχρονα, του υποκειμενικού ιδεαλισμού και του (φανταστικού) αγνωστικισμού, χωρίς τον παραμικρό κλονισμό των θεμελίων τους.

Μια τέτοια φιλοσοφία θα συναντά συνεχώς μια αντίφαση, καθώς το περιεχόμενο στο οποίο τείνει και η πραγματικότητα της κοσμοθεωρίας που θέλει να επιτύχει, θεωρούνται ως αδύνατες να εκφραστούν σε μια έννοια και ως μια ποιοτικά διαφορετική, ανώτερη πραγματικότητα. Από αυτή την άποψη, το απλό γεγονός της διαίσθησης δημιουργεί μια φανταστική ιδέα ότι είναι, λένε, σύμβολο φωτισμού και κατανόησης αυτού του ανώτερου κόσμου. Αυτό δημιουργεί το πρόβλημα της κατάρριψης της κριτικής από την πλευρά της εννοιολογικής ανάλυσης, το οποίο είναι ζωτικής σημασίας για τη νέα φιλοσοφία. Αυτή η ικανότητα αυτοάμυνας εμφανίζεται στη διαίσθηση ήδη στο επίπεδο της αριστοκρατικής θεωρίας της γνώσης σε παρόμοια μορφή στην αρχαία φιλοσοφία (και ακόμη εν μέρει στον αρχαίο θρησκευτικό μυστικισμό). Αυτό τεκμηριώνεται από την άποψη, σύμφωνα με την οποία μια διαισθητική κατανόηση της υψηλότερης πραγματικότητας δεν δίνεται σε όλους. Δηλαδή, αυτός που αναζητά εννοιολογικά κριτήρια για τη διαισθητική κατανόηση επιβεβαιώνει μόνο ότι στερείται το δώρο να διακρίνει την υψηλότερη πραγματικότητα. Μια τέτοια κριτική είναι απλά η έκθεση της δικής της ασυνέπειας, όπως στο παραμύθι του Άντερσεν, κάθε άτομο έκανε λάθος αν δεν έβλεπε ένα όμορφο νέο φόρεμα στο γυμνό βασιλιά. Μια τέτοια «θεωρία της γνώσης» είναι απαραίτητη για τη διαίσθηση, έστω και μόνο επειδή, στην πραγματικότητα, οποιαδήποτε «πραγματικότητα» που κατανοείται κατ' αυτό τον τρόπο είναι αυθαίρετη και ανεξέλεγκτη. Η διαίσθηση ως όργανο ανώτερης γνώσης αποτελεί ταυτόχρονα δικαιολογία γι' αυτή την αυθαιρεσία.

Έτσι, έχουμε προσεγγίσει την ουσία της κοσμοθεωρίας της εποχής του ιμπεριαλισμού. Για άλλη μια φορά, υπενθυμίζουμε ότι για την κλασική φιλοσοφία, η κοσμοθεωρία ήταν το πρόβλημα της επιστημονικής γνώσης και αντιπροσώπευε μια επιστημονική εικόνα του κόσμου· αλλά η μεταβατική εποχή απέρριψε την επιστη-

μονική κοσμοθεωρία και συνάντησε ανυπέρβλητες δυσκολίες εκεί όπου οι ειδικές επιστημονικές γνώσεις αποδείχθηκαν ανεπαρκείς για την κατανόηση των φαινομένων. Η ιμπεριαλιστική φιλοσοφία συνεχίζει να συσσωρεύει εμπόδια στη θεωρία της γνώσης και ολοκληρώνει τη διαδικασία δημιουργώντας μια υπερ-επιστημονική κοσμοθεωρία εχθρική προς την επιστήμη με τη βοήθεια ενός νέου οργάνου της γνώσης, δηλαδή, με τη βοήθεια της διαίσθησης.

Το κύριο χαρακτηριστικό της νέας κοσμοθεωρίας είναι η ανατροπή της κυριαρχίας του λογικού, η απαξίωσή του. Ο ρομαντισμός, ο Σοπενχάουερ, ο Κίρκεγκορ είναι οι προκάτοχοι αυτής της τάσης, ο Ντίλταϊ σηματοδοτεί τη μετάβαση σε μια νέα εποχή. Οι Νίτσε, Μπερξόν, Σπένγκλερ, Κλάγκες και, τέλος, ο υπαρξισμός εμφανίζονται ως τα πιο σημαντικά στάδια αυτής της εξέλιξης. Επαναλαμβάνουμε: η βάση της θεωρίας της γνώσης διαμορφώνεται πάντα από τον αγνωστικισμό και το συνοδευτικό σχετικισμό. Αν στο παρελθόν ήταν δυνατό να ικανοποιείται κανείς με αυτή τη δήλωση της θεμελιώδους μη γνωσιμότητας της πραγματικότητας, τότε η νέα φιλοσοφία προχωρά πέρα από αυτό· αρχίζει να πολεμά ενάντια στην ορθολογική σκέψη και ενάντια στο λογικό. Ο Ζίμελ, σε ένα από τα έργα του, εξετάζει τα τελευταία αποτελέσματα της σύγχρονης επιστήμης από τη θέση της σχετικιστικής κριτικής και τη συγκρίνει με την κριτική με την οποία ο Διαφωτισμός πλησίασε τη δεισιδαιμονία, τη μαγεία κ.λπ. Με βάση αυτό, θεωρεί ότι είναι δυνατό να καταλήξει: «Έχουμε καλό λόγο να πιστεύουμε ότι οι επόμενοι αιώνες θα δουν τα σημαντικά αποτελέσματα της σύγχρονης επιστήμης με τον ίδιο τρόπο όπως εμείς βλέπουμε τη δεισιδαιμονία». Ο σχετικιστικός αγνωστικισμός και η αμφιβολία για όλα, που προωθούνται με συνέπεια ως το τέλος, ανοίγουν το δρόμο που οδηγεί στο μύθο του νέου κόσμου και σε έναν κόσμο που είναι ουσιαστικά εχθρικός στο λογικό, ή τουλάχιστον ανορθόλογος, αν όχι πέραν της διάνοιας. Την παραμονή του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ο Μπερξόν διατύπωσε αυτή τη φιλοσοφία με τη μεγαλύτερη έμφαση. Στη διάρκεια της γενικής κρίσης μετά το 1918, η εχθρότητα απέναντι στο λογικό ενσωματώνεται σε μια συγκεκριμένη φιλοσοφία της ιστορίας, η οποία, μέσω των Σπένγκλερ, Κλάγκες και Χάιντεγκερ, οδηγεί σε ένα διαβολικό, φασιστικό όραμα του κόσμου.

Αν εξετάσουμε το συγκεκριμένο περιεχόμενο αυτής της ανορθολογικότητας, τότε θα δούμε τη στενή σχέση της με τις φιλοσοφικές διδασκαλίες της αρχαιότητας και θα δούμε ότι εμπλούτισε μόνο τις αδύναμες πλευρές της αστικής φιλοσοφίας γενικά με επικαιρικές πινελιές. Αυτή η φιλοσοφία, η οποία δεν είναι διαλεκτική και επομένως δεν είναι πραγματικά δημιουργική με την ιστορική έννοια, γενικεύει την ουσία της πραγματικότητας, μετουσιώνοντας τη νεωτερικότητα σε «αιώνιο νόμο» και «αιώνια ύπαρξη». Στην εποχή της πίστης στην αιωνιότητα του καπιταλισμού, ακόμη και μπροστά στα μάτια των ιστορικών που τείνουν στον εμπειρισμό (Μόμσεν, Πέλμαν), ολόκληρη η ιστορία ξετυλιγόταν μέσα σε καπιταλιστικές μορφές ζωής· η αφηρημένη ηθική του καντιανισμού υποστήριζε αυτή την τάση. Στον καιρό της κρίσης του ιμπεριαλισμού, όταν όλα είναι ασταθή, όλα βρίσκονται σε αταξία, όταν η αστική διάνοηση αναγκάζεται να το παρατηρήσει, καθώς η επόμενη μέρα

αρνείται αυτό που φαινόταν άφθαρτο σήμερα, τίθεται αντιμέτωπη με μια επιλογή. Πρέπει να παραδεχτεί είτε τη δική της ήττα είτε την ήττα του λογικού. Το πρώτο μονοπάτι σημαίνει αναγνώριση της αδυναμίας της να κατανοήσει την πραγματικότητα στη σκέψη. Εδώ θα ήταν η σειρά του λογικού, αλλά είναι από αυτή την ορθολογικότητα που πρέπει να αποσυρθεί η αστική σκέψη. Είναι αδύνατο να αναγνωριστεί αυτή η ήττα από αστική άποψη, γιατί αυτό θα σήμαινε μετάβαση στο στρατόπεδο του σοσιαλισμού. Επομένως, στο σταυροδρόμι, η αστική διάνοηση πρέπει να επιλέξει ένα διαφορετικό μονοπάτι· πρέπει να διακηρύξει την κατάρρευση του λογικού. Φυσικά, αυτό είναι δυνατό σε μια μορφή στην οποία η φιλοσοφία επιτρέπει στο λογικό να είναι δυνατό ως υποκειμενική πλευρά της σχέσης με τον πραγματικό κόσμο, αλλά ως υποκειμενική πλευρά μιας τέτοιας σύνδεσης, στην οποία ο υποκειμενικός νους ανασκευάζεται σε κάθε στιγμή από την πραγματικότητα (Σέλερ: η αδυναμία του λογικού, Benda, Valery). Ωστόσο, αυτός δεν είναι ένας γενικός δρόμος, δεν είναι η κυρίαρχη κατεύθυνση της φιλοσοφίας της κρίσης. Για τους κορυφαίους αστούς στοχαστές, το λογικό δεν υπάρχει καθόλου στην πραγματικότητα· η αληθινή πραγματικότητα, η υψηλότερη πραγματικότητα, είναι ανορθολογική, εχθρική στη λογική. Η φιλοσοφία πρέπει να αναγνωρίσει αυτό το θεμελιώδες γεγονός της ανθρώπινης ζωής, και έτσι δημιουργείται μια νέα κοσμοθεωρία της φιλοσοφίας της κρίσης – ο ανορθολογισμός.

Αυτή η εξέλιξη διευκολύνεται και επιταχύνεται από το γεγονός ότι ο καπιταλισμός, ειδικά στο ιμπεριαλιστικό του στάδιο, περιορίζει εξαιρετικά το συγκεκριμένο χώρο για την εκπλήρωση του ατόμου στη ζωή. Αν δούμε αυτό το ζήτημα αφηρημένα, υπάρχουν δύο δυνατότητες αντίδρασης. Μπορεί να κατανοήσει τη σχέση αυτής της θέσης με την καπιταλιστική κοινωνία και την οικονομία και να βγάλει συμπεράσματα από αυτό. Δειλές προσπάθειες τέτοιων δραστηριοτήτων είναι παρούσες στην αρχή της εποχής του ιμπεριαλισμού, κατά τόπους στη ρομαντική κριτική του Νίτσε στην καπιταλιστική κουλτούρα, στη γενική κριτική του Ζίμελ στην κουλτούρα, στη θεωρία του για την «τραγωδία της κουλτούρας». Αλλά παντού εδώ εκπληρώνεται ο μυθολογικός, έμμεσα απολογητικός «τρίτος δρόμος». Στον Νίτσε είναι σαν ένα μυθικό όραμα μιας «νέας κοινωνίας». Με τον Ζίμελ, είναι σαν μια τέλεια στροφή προς το εσωτερικό του ατόμου, η αποκλειστική ατομική στροφή προς τον εαυτό· επιπλέον, ο εξωτερικός κόσμος, η άψυχη φетиχοποίηση της καπιταλιστικής κοινωνίας, συμβάλλει άμεσα στα προβλήματα του καθαρού εσωτερικού ατομικισμού. Η άψυχη «ορθολογικότητα» του φетиχοποιημένου καπιταλιστικού κόσμου γίνεται έτσι για τον Ζίμελ ένα σημείο εκκίνησης για τη μετάβαση του ατόμου σε υψηλότερη ανορθολογικότητα, στην ανώτερη πραγματικότητα του καθαρού ατομικού εσωτερικού είναι. Εδώ εμφανίζεται ήδη το πιο σημαντικό κίνητρο της ανορθολογικής κοσμοθεωρίας – η επιθυμία να μυστικοποιηθεί η κατάσταση των ανθρώπων κάτω από τον ιμπεριαλιστικό καπιταλισμό ως ένα «κοινό ανθρώπινο πεπρωμένο». Παράλληλα με αυτό, υπάρχει μια μεθοδολογική διαίρεση σε δύο μέρη. Ό,τι είναι φυσικό από κοινωνική άποψη, που αντιστοιχεί στο λογικό, είναι τώρα, σύμφωνα με αυτή τη φιλοσοφία,

εχθρικό προς το άτομο, απάνθρωπο. Το άτομο είναι εγγενώς εχθρικό στο λογικό, ανορθόλογο (αυτή η ιδέα εμφανίζεται ήδη στον ιμπεριαλιστικό νεοκαντιανισμό των Βίντελμπαυτ και Ρίκερτ). Να επενδυθεί αυτή η ιδέα με πολύχρωμους μύθους και να ζωγραφιστεί – αυτό αντιστοιχεί πλήρως στη γενική ανάγκη των καιρών, πρώτ' απ' όλα, στον «τρίτο δρόμο» στην κοινωνική σκέψη. Προχωρώντας από την προοπτική της αντιπαράθεσης του βασικού απάνθρωπου λογικού και της ανώτατης, ανθρώπινης ανορθολογικής πραγματικότητας, ο καπιταλισμός και ο σοσιαλισμός είναι εντελώς ανάλογοι, μάλιστα συμπίπτουν· και τα δύο είναι συστήματα του άψυχου νου. Στο όνομα των ατομικών ανορθολογικών εμπειριών, πρέπει να διεξαχθεί ένας ιδεολογικός αγώνας εναντίον και των δύο (η σχολή του Στέφαν Γκεόργκε, Κλάγκες). Ο φασισμός υιοθετεί αυτή τη μέθοδο απ' άκρη σ' άκρη, ωστόσο, με κάποιες δημιουργικές, σκληρυντικές προσθήκες (ρομαντική-αντιδραστική κριτική του φιλελευθερισμού σε συνδυασμό με την αντισημιτική κοινωνική δημαγωγία!).

## VII. Συμπτώματα της κρίσης

Ας ριζούμε τουλάχιστον μια ματιά στη μεθοδολογία του ανορθολογισμού. Ακόμη και ο Χέγκελ έδειξε ότι αν στην τυπική σκέψη αποκαλυφθούν οι αναγκαίες αντιφάσεις του λογικού (δεν έχει σημασία αν είναι στην πορεία της λογικής επιχειρηματολογίας ή σε σύγκρουση με την πραγματικότητα), τότε η εμφάνιση της ανορθολογικότητας είναι η άμεση μορφή εμφάνισης του προβλήματος. Το καθήκον της διαλεκτικής είναι ακριβώς να δείξει εδώ μια υψηλότερη ενότητα αντιθέτων· και αν το πετύχει, τότε αποδεικνύεται ότι είναι ακριβώς στις αντιφάσεις του λογικού, φέρνοντάς τις στο όριο, στην εμφάνιση της ανορθολογικότητας, που υπαινίσσεται μια υψηλότερη λογική, που περιέχεται ένα κίνητρο για την επίτευξη ενός υψηλότερου επιπέδου, μιας υψηλότερης μορφής λογικής. Αλλά από τη φιλοσοφία του ιμπεριαλισμού, όπως έχουμε δει, η διαλεκτική μέθοδος εκδιώχθηκε εξ αρχής. Αυτή η σκέψη σταματά στην ανορθολογικότητα, η οποία αποκαλύπτεται στις αντιφάσεις του λογικού, διαστρεβλώνει το ερώτημα που τέθηκε, μετατρέποντάς το σε απάντηση και κατασκευάζει στη μυθολογία της δύο κόσμους από τις αντιφάσεις που περιέχονται στη μεταβατική μορφή του προβλήματος: ένα ανίσχυρο και απάνθρωπο λογικό και μια μη γνώσιμη, κατανοητή μόνο διαισθητικά, υψηλότερη ανορθόλογη «πραγματικότητα» της «ζωής».

Αντιμετωπίζουμε ένα παρόμοιο πρόβλημα στην επιστήμη της γνώσης, που δημιουργείται από τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας, σε σχέση με τη στάση απέναντι σε ορισμένες ειδικές επιστήμες. Εδώ εμφανίζονται μπροστά μας αυστηρά και ξεκάθαρα χωρισμένες η μια από την άλλη. Για καθεμιά από αυτές, το λογικό, βάσει των μη διαλεκτικών κατηγοριών του, δημιουργεί μια ειδική τυπική μέθοδο. Επομένως, οι σχέσεις που σε μια συγκεκριμένη επιστήμη μπορούν να θεωρηθούν σύμφωνες με το λογικό, μόλις εμφανιστούν σε μια άλλη επιστήμη, αρχίζουν να φαίνονται ότι έχουν ανορθολογικό περιεχόμενο, υποδεικνύοντας τον ανορθολογισμό ως το τελευταίο, αμετάβλητο δεδομένο. Για να δώσω ένα τυπικό παράδειγμα, θα

επισημάνω τη φιλοσοφία του δικαίου του διάσημου νεοκαντιανού Κέλσεν. Στον αγώνα του με το πρόβλημα της νομοθεσίας, δηλαδή την εμφάνιση του περιεχομένου του δικαίου –ένα πρόβλημα το οποίο η σύγχρονη κοινωνιολογία, τουλάχιστον, δεν θεωρεί ως δικό της ειδικό πρόβλημα– καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η εμφάνιση του περιεχομένου του δικαίου είναι ένα «μεγάλο μυστικό» για την επιστήμη του δικαίου. Από την άλλη πλευρά, η τυπική εγκυρότητα του δικαίου γίνεται ακριβώς το ίδιο μυστικό για την αστική πολιτική οικονομία κ.λπ.

Μόλις η ανάγκη για μια κοινή αντίληψη του κόσμου, μια παγκόσμια τάξη προκύπτει στην κοινωνία, η «επιστήμη του πνεύματος» και η «ιστορία του πνεύματος» εμφανίζονται ότι ξεπερνούν τέτοιες επιστημονικές και θεωρητικές δυσκολίες. Σε αντίθεση με την προηγούμενη εποχή και τους επιγόνους της, επιδιώκεται μια ορισμένη διασύνδεση, η ολότητα, αλλά, όπως προκύπτει σαφώς από αυτά που ειπώθηκαν παραπάνω, σε ψευδή βάση. Γιατί μια καθολική βάση των μεμονωμένων επιστημών μπορεί να βρεθεί μόνο εκεί όπου δεν αναζητείται: σε μια ομοιόμορφη, οικονομικά καθορισμένη, κοινωνικο-ιστορική ανάπτυξη. Είναι σαφές ότι η αστική σκέψη δεν μπορεί να ακολουθήσει αυτό το μονοπάτι, γιατί θα απαιτούσε την αναθεώρηση κάθε χωριστής επιστήμης με βάση τη διαλεκτική-υλιστική μέθοδο. Η νέα εποχή δεν μπορούσε και δεν ήθελε να θίξει αυτές τις θεμελιώδεις αντιφάσεις που, λόγω της μη διαλεκτικής φύσης της μεθόδου τους, αντιμετώπιζαν οι συγκεκριμένες επιστήμες που προέκυψαν με βάση τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας: τελικά, όπως έχουμε δει, έχει υιοθετήσει πλήρως την υποκειμενική-ιδεαλιστική θεωρία της γνώσης, η οποία δημιουργεί τη φιλοσοφική βάση των μεθόδων της.

Επομένως, η σύνθεση που πραγματοποιείται από τις πνευματικές επιστήμες μπορεί να προσφέρει κάτι νέο μόνο αν εκθειάζει τις ανορθολογικές σχέσεις ως ένα μύθο. Από την εποχή των «λαμπρών απόψεων» του Ντίλταϊ, η διαίσθηση έχει γίνει παντού η κυρίαρχη μέθοδος σύνθεσης στις επιστήμες του πνεύματος. Το αποτέλεσμα είναι ότι στην πορεία της διαισθητικής κατανόησης, εμφανίζονται νέα φετιχιστικά σύμβολα, τα οποία διογκώνονται από ένα νέο ανανεωμένο φετιχισμό, μια νέα μυθολογικοποίηση σε (πράγματι, καθαρά «ατομικές», ανορθολογικές) εικόνες της πραγματικότητας. Αν και η ιστορία του πνεύματος μπορεί επίσης να επιτύχει ορισμένα συγκεκριμένα ιστορικά αποτελέσματα, αλλά μόνο όταν απομακρύνεται από τη δική της μέθοδο, όταν στρέφεται στην πραγματική κατανόηση της κοινωνίας. (Βρίσκουμε ξεχωριστές μελέτες αυτού του είδους ήδη στον Ντίλταϊ).

Το αποτέλεσμα είναι μια ζωντανή, εν γένει πνευματοποιημένη φανταστική λύση σε όλα τα φιλοσοφικά προβλήματα. Η «ευφυής» αυθαιρεσία της διαίσθησης γίνεται η γενικά αποδεκτή μέθοδος φιλοσοφίας. Ο Νίτσε μιλούσε ακόμη γι' αυτή την αυθαιρεσία αρκετά ανοιχτά, αργότερα όλο και περισσότερες προσπάθειες έγιναν για να τη συγκαλύψουν, να ριχτεί ένα πέπλο αντικειμενικότητας πάνω της. Στην πιο εκλεπτυσμένη μορφή του, αυτό συμβαίνει όπου η εντελώς θεωρησιακή φαινομενολογία γίνεται η μελέτη της πραγματικότητας, η επιστήμη της πραγματικότητας, η οντολογία (υπαρξισμός). Το γεγονός ότι εδώ μιλάμε για μια φανταστική λύση είναι προφανές



από το γεγονός ότι, παρά τις νέες μεθόδους, παρά τις ακτινοβόλες φαντασιώσεις ή τους σκοτεινούς, «βαθιά» λογικούς και ταυτόχρονα αντιλογικούς φιλοσοφικούς και ιστορικούς μύθους, όλα τα ζητήματα της φιλοσοφίας παραμένουν ανεπίλυτα· ακόμη και από το γεγονός ότι η φιλοσοφία υστερεί πολύ σε σύγκριση με τα αποτελέσματα που επιτεύχθηκαν κατά την κλασική περίοδο.

Ένα παρόμοιο ερώτημα είναι, πρώτα απ' όλα, η σχέση μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας, και σε στενότερη σχέση με αυτό – το πρόβλημα της εσωτερικής οικοδόμησης της ίδιας της λογικής. Ο ανορθολογισμός σημαίνει μια επιστροφή στο παλιό· παγιώνει την αντίθεση μεταξύ της πραγματικότητας και των κατηγοριών του λογικού, δηλαδή της όχι ακόμη διαλεκτικής, βασισμένης στην τυπική λογική σκέψης, ως την τελευταία, ακαταμάχητη αντίθεση. Όπως έχουμε δει, ο ανορθολογισμός σημαίνει εν μέρει μια φιλοσοφική «αιτιολόγηση» των αυθαίρετα δημιουργημένων μύθων, εν μέρει ότι η θεωρητική φιλοσοφία βαλτώνει πάλι στην τυπική λογική. Η ίδια η αξίωση της διαίσθησης σε ένα ιδιαίτερο αριστοκρατικό μεγαλείο, σε μια κατανόηση του «ανώτερου», απρόσιτου σε ένα συνηθισμένο άτομο, βάζει τη θεωρητική φιλοσοφία στη φυλακή της τυπικής λογικής, την οποία έχουν ήδη καταστρέψει οι φιλόσοφοι της κλασικής περιόδου.

Εξ ου και προκύπτει το πρόβλημα της ελευθερίας και της αναγκαιότητας. Ενώ η κλασική φιλοσοφία έχει αποσαφηνίσει σημαντικά την πραγματική του θέση, δεδομένου ότι το συγκεκριμενοποίησε (Χέγκελ), τώρα και πάλι η αφηρημένη, απόλυτη –και σε αυτή την απολυτότητα έχει γίνει χωρίς νόημα– έννοια της ελευθερίας αντιτίθεται στον παγωμένο και μηχανικό φαταλισμό. Αυτό φαίνεται πιο καθαρά στον Νίτσε, τον Σπένγκλερ και πιο πρόσφατα στον Σαρτρ. Η λεγόμενη «κοσμοθεωρία» του φασισμού είναι μια καρικατούρα αυτής της αφηρημένης, παγωμένης αφαίρεσης, που στο πάγωμά της έχει χάσει το νόημά της.

Ο φασισμός είναι στην πραγματικότητα μια καρικατούρα της κρίσης της σύγχρονης φιλοσοφίας. Αλλά ταυτόχρονα, αυτή η καρικατούρα υπήρξε από καιρό μια παρατεταμένη, αιματηρή πραγματικότητα. Και ένα σημαντικό σύμπτωμα της κρίσης της αστικής φιλοσοφίας είναι το γεγονός ότι η λεγόμενη «κοσμοθεωρία» του φασισμού προέρχεται από αυτή, ότι δεν έφερε τίποτα παρά τη δημαγωγική συνένωση και απλοποίηση των ιδεών της μπερλιαλιστικής αστικής φιλοσοφίας, τις οποίες άρχισε να αναπτύσσει ο Νίτσε. Αλλά αυτός είναι ακριβώς ο λόγος που μόνο ο διαλεκτικός υλισμός προσέφερε σοβαρή αντίσταση στον φασισμό στον ιδεολογικό αγώνα. Αν και ο αντιφασιστικός ανθρωπισμός των αστών ιδεολόγων διαμαρτυρήθηκε ενάντια σε ορισμένες εκδηλώσεις του φασισμού και ακόμη ενάντια στο γεγονός της βάρβαρης ύπαρξής του, δεν ήταν ποτέ σε θέση να αντιτάξει στη φανταστική φασιστική κοσμοθεωρία –σε αυτό τον ανορθολογικό μύθο που διογκώθηκε στην κλίμακα μιας κοσμοθεωρίας– μια νέα, πραγματικά προοδευτική κοσμοθεωρία. Ο γαλλικός υπαρξισμός διαφέρει κοινωνικά από τον πρωτο-φασίστα Χάιντεγκερ στο ότι το πρώτο αφηρημένο του «όχι» δεν απευθύνεται στην πραγματικότητα της κρίσης γενικά, αλλά στο φασισμό. Ωστόσο, αυτό το «όχι» είναι ακόμη εντελώς αφηρημένο.

Και αυτό δεν είναι σύμπτωση. Σε τελική ανάλυση, η συντριπτική πλειοψηφία των αντιφασιστών στοχαστών προχωρούν στην κοσμοθεωρία και τη μέθοδό τους από την ίδια θέση από την οποία προχώρησε ο εχθρός. Αν όμως θέτουν παρ' όλα αυτά στον εαυτό τους ως στόχο να αποδείξουν ότι ο Σοπενχάουερ και ο Νίτσε ήταν ανθρωπιστές, ότι οι ιδέες τους ερμηνεύονται ανθρωπιστικά, τότε αυτή η νέα ερμηνεία θα είναι αναγκαστικά ανίσχυρη σε σύγκριση με το φασισμό, ο οποίος, αν και χυδαία, ανέπτυξε τις κύριες τάσεις των ιδεών του Σοπενχάουερ και του Νίτσε.

Η κρίση της αστικής φιλοσοφίας συνεχίζεται. Ένα σαφές σύμπτωμα της κρίσης είναι το γεγονός ότι η απελευθέρωση από το φασιστικό διανοητικό τρόπο δεν οδήγησε σε αλλαγές στην αστική φιλοσοφία. Η αστική φιλοσοφία (σε αντίθεση με την προηγμένη λογοτεχνία) συνέχισε το δρόμο της από εκεί που ήταν πριν από την έλευση του φασισμού. Από αυτή την άποψη, η εμφάνιση του υπαρξισμού είναι επίσης ενδεικτική μιας κρίσης. Τα προβλήματα του νέου κόσμου αντικατοπτρίζονται σήμερα μόνο στο διαλεκτικό υλισμό, μόνο εδώ έχουν σαφή, ιδεολογικά περιγράμματα. Αυτό δεν είναι τυχαίο. Σήμερα, κανείς δεν ξέρει πόσο καιρό θα μπορέσει ο καπιταλισμός να αντέξει ωσότου ο σοσιαλισμός τον αντικαταστήσει σε όλο τον κόσμο. Ωστόσο, τίποτα δεν δείχνει την ικανότητα της σημερινής αστικής τάξης να οικοδομήσει μια ανεξάρτητη, περιεκτική, προοδευτική κοσμοθεωρία.

\* Δοκίμιο από το *Υπαρξισμός ή Μαρξισμός;*, 1948.

## Ο Ντιντερό και τα προβλήματα της θεωρίας του ρεαλισμού

Όπως για κάθε σημαντικό προοδευτικό ή επαναστάτη συγγραφέα της αστικής λογοτεχνικής εξέλιξης, έτσι και για τον Ντιντερό, είναι διαδεδομένοι διάφοροι μύθοι. Το αν οι μύθοι αυτοί τον πολεμούν ή τον «υπερασπίζονται» είναι μάλλον αδιάφορο, διότι σε αμφότερες τις περιπτώσεις η κοσμοϊστορική του σημασία υποτιμάται. Στο πεδίο της ιστορίας της λογοτεχνίας, και ιδίως σε εκείνο της θεωρίας της λογοτεχνίας, παγιώθηκε με τον καιρό ένας μύθος για τον Ντιντερό, η κεντρική ιδέα του οποίου θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής: ότι η θεωρία περί τέχνης του Ντιντερό δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια μηχανική θεωρία της φωτογραφικής μίμησης της φύσης. Για την πλειονότητα των αστικών ιστοριών της λογοτεχνίας και της Αισθητικής ο Ντιντερό συνιστά τον κύριο εκπρόσωπο αυτής της θεωρίας.

Φυσικά κανένας μύθος της λογοτεχνίας δεν προκύπτει εκ του μηδενός. Αποκτά ευρεία απήχηση, ακριβώς επειδή προβάλλει μονόπλευρα μια ορισμένη, πραγματικά υπαρκτή πλευρά ενός συγγραφέα, μεγεθύνοντας και απολιθώνοντάς την σε «ουσία» του συγκεκριμένου συγγραφέα. Η αντιδραστική λιβελογραφία στην ιστορία της λογοτεχνίας της ιδεολογικής παρακμής της αστικής τάξης δεν μεταχειρίζεται, κατά κανόνα, κοινά κατάφωρα ψεύδη, αλλά προβάλλει μονόπλευρα τις αδύναμες πλευρές της θεωρίας και πρακτικής των «ενοχλητικών» συγγραφέων, τις συστηματοποιεί στο χαμηλότερο δυνατό [διανοητικό] επίπεδο, προκειμένου στη συνέχεια να παρουσιάσει μια τέτοια «πιστή» και «επιστημονικά» θεμελιωμένη εικόνα ως την πραγματική εικόνα του συγγραφέα.

Το ίδιο συμβαίνει με τον Ντιντερό και τη θεωρία της μηχανικής μίμησης της φύσης. Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε πλήθος χωρίων από τον Ντιντερό, τα οποία φαίνεται να συνηγορούν υπέρ μιας τέτοιας θεωρίας. Αποτελεί δε δυστύχημα για τη μνήμη του θεωρητικού της λογοτεχνίας Ντιντερό, το γεγονός ότι στις μεγάλες, μεταγενέστερες πολεμικές της παγκόσμιας λογοτεχνίας της εποχής του και της αμέσως επόμενης γενιάς διαδόθηκαν ακριβώς εκείνες οι δηλώσεις του, στις οποίες οι απόπειρες για μια διαλεκτική σύλληψη του προβλήματος της μίμησης της φύσης εκδηλώνονταν στο μικρότερο δυνατό βαθμό. Αναφερόμαστε στον διάλογο περί κλασικής τραγωδίας από το *Τα αδιάκριτα κοσμήματα* (*Les Bijoux Indiscrets*), τον οποίο αναπαρήγαγε και σχολίασε κριτικά ο Λέσινγκ στη *Δραματολογία του Αμβούργου* (*Hamburgische Dramaturgie*) καθώς και στο *Δοκίμιο περί ζωγραφικής* (*Essai sur la peinture*) του, το οποίο μετέφρασε ο Γκαίτε επισυνάπτοντάς του πολεμικά σχόλια.

Στο πρώτο σύγγραμμα λέγονται τα εξής περί θεάτρου: «Υπάρχει κάποια άλλη επιταγή πέρα από τη μίμηση της φύσης;... Δεν γνωρίζω από κανόνες... Γνωρίζω όμως, ότι μόνο η αλήθεια τέρπει και συγκινεί. Γνωρίζω επίσης, ότι η τελειότητα ενός θεατρικού έργου έγκειται σε μια τόσο επακριβή μίμηση μιας πράξης, ώστε ο θεατής, σε αδιάλειπτη πλάνη ο ίδιος, να νομίζει ότι είναι παρών στην ίδια την πράξη». Και στη συνέχεια του διαλόγου η έλλειψη φυσικότητας του γαλλικού κλασικισμού καταδεικνύεται από το γεγονός ότι, αν οδηγούσαμε έναν απλοϊκό (naiiven) άνθρωπο στην Αυλή και του εξιστορούσαμε διάφορες αυλικές μηχανορραφίες και έριδες (από το υπόβαθρο ενός κλασικιστικού δράματος) και ύστερα τον οδηγούσαμε στο θέατρο, το περιεχόμενο και η μορφή της τραγωδίας δεν θα ήταν δυνατόν να του φανούν όπως η περιγραφή αυτών των περιπλέξεων, όπως η πραγματικότητα.

Στο δοκίμιο περί ζωγραφικής ο Ντιντερό προχωρά περαιτέρω, οδηγώντας κατά παράδοξο τρόπο τις θέσεις αυτές στα άκρα: Λέει: «Η φύση δεν σφάλει ποτέ. Κάθε μορφή, είτε είναι όμορφη είτε άσχημη, έχει μια αιτία, και από όλα τα υπάρχοντα όντα δεν βρίσκεται κανένα, που να μην είναι, όπως θα έπρεπε να είναι... Αν οι αιτίες και τα αποτελέσματα μάς ήταν απολύτως σαφή, τότε, το καλύτερο που θα είχαμε να κάνουμε, θα ήταν να αναπαραστήσουμε αυτά τα πλάσματα όπως είναι· όσο τελειότερη θα ήταν η μίμηση, όσο πιο σύμφωνη με τις αιτίες, τόσο πιο ικανοποιημένοι θα ήμασταν». Ο Γκαίτε δικαίως αντέτεινε σε αυτή την ακραία παράδοξη εκδοχή της μίμησης της φύσης, ότι ο Ντιντερό παρακάμπτει το πραγματικό πρόβλημα της τέχνης, ότι από την αναγνώριση της αιτιακής φυσικής αναγκαιότητας ενός φαινομένου διόλου δεν έπεται, ότι [το φαινόμενο] αυτό, όπως είναι, αποτελεί αντικείμενο κατάλληλο για την τέχνη. Με αφετηρία ακριβώς την πρακτική του ως φυσικού ερευνητή και καλλιτέχνη ο Γκαίτε λέει ορθά: «Η φύση δεν είναι ποτέ σωστή, θα ήταν προτιμότερο να πει κανείς... Η φύση μεταχειρίζεται τη ζωή και την ύπαρξη, τη συντήρηση και αναπαραγωγή των πλασμάτων της, αδιαφορώντας για το αν αυτά εμφανίζονται ωραία ή άσχημα... Η διόρθωση προϋποθέτει κανόνες, και δη κανόνες, που ορίζει ο ίδιος ο άνθρωπος...»

Βέβαια, ήδη στα δύο αυτά γραπτά, ο αναγνώστης συναντά τις πιο διαφορετικές δηλώσεις του Ντιντερό, οι οποίες δεν συνάδουν με μια τέτοια άκαμπτη θεωρία της ανθρώπινης μίμησης της φύσης. Έτσι, στον διάλογο περί δραματουργίας, το δράμα της αρχαιότητας αντιπαραβάλλεται στον γαλλικό κλασικισμό και λέγεται για τον *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή: «Και ας το ομολογήσουμε, ότι τα θέματά της [της εν λόγω τραγωδίας] είναι ευγενή, ορθά διαλεγμένα και ευχάριστα, ότι η δράση μοιάζει να εκτυλίσσεται αφ' εαυτής, ότι η απλή γλώσσα της πλησιάζει τη φύση, ότι η λύση [του δράματος] είναι αβίαστη, το ενδιαφέρον αδιάκοπο και η κυρίως δράση δεν είναι φορτωμένη με δευτερεύουσες πλοκές». Και ο Ντιντερό βάζει εδώ έναν από τους ομιλητές του να φωνάζει στους Γάλλους δραματουργούς: «Κύριοι, αντί να παραχωρείτε με κάθε ευκαιρία πνεύμα στο πρόσωπό σας, τοποθετείστε καλύτερα τον εαυτό σας σε μια κατάσταση που σας παραχωρεί πνεύμα».

Η αντίφαση ανάμεσα στα χωρία που παραθέσαμε μόλις και σε εκείνα που παρα-

θέσαμε αρχικά είναι οφθαλμοφανής. Μπορεί να συναχθεί και να κατανοηθεί μόνο από την ιστορική θέση του Ντιντερό. Ο Ντιντερό υπήρξε ένας από τους συνεπέστερους πρωτεργάτες της επαναστατικής αστικής τάξης πριν από τη Γαλλική Επανάσταση. Έβλεπε λοιπόν τη λογοτεχνία και την τέχνη ως πεδίο ταξικής πάλης, στο οποίο έπρεπε να επιβληθούν θεωρητικά και πρακτικά οι πιο προοδευτικές απαιτήσεις της τάξης του. Ως ιδεολόγος της επαναστατικής αστικής τάξης ο Ντιντερό καθιέρωσε το σοβαρό αστικό δράμα στη Γαλλία, προπαγάνδισε κριτικά υπέρ του αγγλικού μυθιστορήματος (ιδίως υπέρ του Richardson), προήγαγε την αστική ζωγραφική της εποχής του (Greuze, Chardin κ.λπ.) ως τη σωστή ζωγραφική κοκ. Στο ίδιο πλαίσιο καταπολέμησε θεωρητικά και κριτικά την αυλική ζωγραφική του Ροκοκό, ασκώντας δριμυία κριτική ιδίως στην αυλική έλλειψη φυσικότητας της «tragédie classique». Είναι απολύτως κατανοητό, ότι σ' αυτό το πλαίσιο [ο Ντιντερό], όπως και οι περισσότεροι ιδεολόγοι της επαναστατικής αστικής τάξης, έπρεπε να τονίσει την έκκληση στη φύση, την απαίτηση της φυσικότητας, της μίμησης της φύσης στο πεδίο της τέχνης μέχρι το σημείο της παραδοξότητας.

Ωστόσο, οι ιδιαίτερες μορφές της ταξικής πάλης στη Γαλλία πριν από την επανάσταση περιέπλεξαν σημαντικά το ζήτημα αυτό. Παρά την πληθώρα φεουδαλικών υπολειμμάτων, παρά το φοβερό και δικαίως απεχθή δεσποτισμό, η γαλλική απολυταρχία δεν ήταν σε καμία περίπτωση απόλυτα εχθρική προς τα ταξικά συμφέροντα της αστικής τάξης, ιδίως προς εκείνα των ανώτερων στρωμάτων της. Επιπλέον, η κουλτούρα και η λογοτεχνία της φεουδαλικής απολυταρχίας είχαν εξαρχής λίγο-πολύ ισχυρή απήχηση στην αστική τάξη. Ο Βολταίρος, ο πνευματικός ηγέτης του γαλλικού Διαφωτισμού, σε πολλά σημεία της αισθητικής του θεωρίας και πρακτικής (Έπος, Τραγωδία), στέκεται και με τα δύο πόδια στο έδαφος του κλασικισμού της περιόδου του Λουδοβίκου του 14ου. Και αυτό δεν είναι τυχαίο. Σ' αυτή τη συνέχεια της λογοτεχνικής εξέλιξης της Γαλλίας αντανακλάται σε ιδεολογικό επίπεδο η συνέχεια της οικονομικο-κοινωνικής εξέλιξης, ο χαρακτήρας εκείνος της γαλλικής απολυταρχίας, ο οποίος ταξικά απορρέει από την ισορροπία μεταξύ αστικής τάξης και φεουδαλικής αριστοκρατίας, από τον αμοιβαίο ανταγωνισμό μεταξύ αστικής τάξης και φεουδαλικής αριστοκρατίας. Ως εκ τούτου ο Ντιντερό δεν θα μπορούσε ποτέ να αντιπαρατεθεί στη θεωρία περί τέχνης της περιόδου του Λουδοβίκου του 14ου, την οποία εφάρμοζε πρακτικά ο συναγωνιστής του Βολταίρος καθώς και πολλοί άλλοι, τόσο ανένδοτα και ριζικά, όσο ο Γερμανός Λέσινγκ, για τον οποίο η τέχνη αυτή εκπροσωπούσε μόνο την ταπεινωτική για τη Γερμανία τυραννία της απολυταρχίας των κρατιδίων και των καρικατούρων της των Βερσαλλιών.

Η αντιφατικότητα αυτών των ταξικών συνθηκών επεκτείνεται όμως περαιτέρω, ως προς τις συνέπειές της για τα ζητήματα ύφους στην τέχνη. Η ειδικά αστική τέχνη, την οποία προπαγάνδισε πρώτα-πρώτα ο Ντιντερό ως επαναστάτης ιδεολόγος, στις συνεπείς μορφές της –όπως εκείνη που αναπτύχθηκε από την αστική τάξη της καπιταλιστικά πιο αναπτυγμένης Αγγλίας– είναι πρωτίστως μια *τέχνη της ιδιωτικής ζωής*. Η προώθηση της ιδιωτικής ζωής απλών πολιτών ως κεντρική θεματική της τέχνης

είχε μια άκρως επαναστατική σημασία την περίοδο αυτή. Και ο Ντιντερό διέκρινε καθαρά αυτή τη σημασία. Η απαίτηση, σύμφωνα με την οποία ο απλός πολίτης στην καθαρά αστική, ιδιωτική του μοίρα μπορούσε να καταστεί ήρωας του μεγάλου δράματος και του μεγάλου έπους, αποτελούσε τη λογοτεχνική μορφή εμφάνισης των πολιτικών απαιτήσεων της αστικής επανάστασης, της «ελευθερίας, ισότητας και αδελφοσύνης». Από λογοτεχνική σκοπιά η απαίτηση αυτή σημαίνει την κατάκτηση μιας εξαιρετικά πλούσιας και ευρείας θεματικής εν αντιθέσει προς τη στενότητα και πενιχρότητα της αυλικής-φεουδαλικής ποίησης, [σημαίνει] τον αγώνα για όλως νέα, ρεαλιστικά εκφραστικά μέσα, προκειμένου να κυριαρχηθεί με καλλιτεχνική επάρκεια το νέο αυτό υλικό.

Ωστόσο, οι κοινωνικά και καλλιτεχνικά διορατικοί ιδεολόγοι της προοδευτικής αστικής τάξης, μεταξύ των οποίων πρωτίστως ο Ντιντερό, αναγνωρίζουν συνάμα, ότι ο περιορισμός του θεματικού υλικού της τέχνης σε καθαρά ιδιωτικά πεπρωμένα, η επικέντρωση των μορφικών της προβλημάτων στην πιστή απόδοση των μικρών εσωτερικών και εξωτερικών συμβάντων της αστικής ζωής, σήμαινε την ίδια στιγμή κι έναν κίνδυνο. Τον κίνδυνο η τέχνη να απωλέσει τον καθολικό και δημόσιο χαρακτήρα της. Παρά τον τυπικό και επιτηδευμένο χαρακτήρα της η tragédie classique ήταν μια μορφή τέχνης της δημόσιας ζωής και ο Βολταίρος επεδίωκε, μολονότι χωρίς επιτυχία, να αξιοποιήσει τη μορφή αυτή για τα νέα περιεχόμενα της νέας τάξης. Η κατάσταση αυτή ανάγκασε τον Ντιντερό να υπερβεί, θεωρητικά και πρακτικά, την αισθητική της αναπαράστασης της ιδιωτικής-αστικής ζωής. Συγκρίνει, όπως έχουμε δει – μολονότι όχι με τη συνέπεια και τη ριζοσπαστικότητα του Λέσινγκ – την tragédie classique, όχι μόνο με τη φύση, αλλά και με την αρχαία τραγωδία. Στην προκειμένη περίπτωση η επιστροφή στην αρχαία τραγωδία σημαίνει την απαίτηση για μια μνημειώδη και δημόσια δραματική τέχνη, προκειμένου να παρουσιαστούν τα *μεγάλα δημόσια προβλήματα της ανερχόμενης αστικής τάξης*. Ως εκ τούτου ο Ντιντερό δεν επιζητεί από το νέο του [καλλιτεχνικό] είδος, την αστική τραγωδία και το «σοβαρό δράμα», να αντικαταστήσει τη μεγάλη τραγωδία, αλλά να καθιερωθεί ως αυτόνομο είδος *πλάι* στην τελευταία. Είναι δε πολύ ενδιαφέρον, ότι κάποια στιγμή, κατά την πραγμάτευση των κοινωνικών δυνατοτήτων της τραγωδίας και της κωμωδίας, δηλώνει, ότι η κωμωδία μπορεί να υπάρξει και σε καθεστώς μοναρχίας, ενώ η τραγωδία είναι εγγενώς δημοκρατική.

Ωστόσο, οι τάσεις αυτές φέρουν επιπτώσεις και για τη θεωρία του Ντιντερό περί αστικής λογοτεχνίας με τη στενότερη (την ιδιωτική) έννοια. Προκειμένου να θεμελιώσει θεωρητικά το νέο του [καλλιτεχνικό] είδος, ο Ντιντερό λαμβάνει ως αφετηρία το γεγονός, ότι το καθοριστικό υφολογικό στοιχείο του αστικού δράματος δεν θα πρέπει να είναι η αναπαράσταση ατομικών χαρακτήρων, αλλά η διαμόρφωση του *ειδολογικού*, της *νομοκατεστημένης τάξης* (Standes). Έτσι, ο Ντιντερό εισάγει στην Αισθητική το πρόβλημα του καθολικού και του ιδιαίτερου (Besonderes), τη διαλεκτική είδους και ατόμου, τάξης και ενικού ανθρώπου. Και μόνο με τη διατύπωση αυτού του ζητήματος ο Ντιντερό έχει αφήσει οριστικά πίσω του τη μηχανική μίμηση

της φύσης. Διότι είναι σαφές, ότι, αν το αστικό δράμα έχει ως κύρια θεματική το ταξικό-τυπικό (Klassenmässig-typische), το τυπικό αυτό δεν υπάρχει πουθενά στη φύση με μορφή καθαρή και απεικονίσιμη, ότι εδώ πρέπει να «απεικονιστεί» κάτι, το οποίο δεν συναντάται πουθενά στο άμεσο αισθητό περιβάλλον σε μορφή καθαρή και άμεσα «απεικονίσιμη». Η σύγκλιση με τη θεωρία και πρακτική της αρχαιότητας συνεπάγεται εδώ αναγκαία, ότι το αίτημα της μίμησης συγκλίνει με τη μιμητική θεωρία του Αριστοτέλη. Ωστόσο, όπως οι ιδεαλιστές διαλεκτικοί δεν μπορούν ποτέ να κατέλθουν με συνέπεια από την αυτονομημένη, επινοημένη «Ιδέα» τους στην πραγματικότητα του ιδιαίτερου, έτσι και οι μη συνεπείς διαλεκτικοί υλιστές αδυνατούν να βρουν μια υλιστική έννοια του καθολικού. Τη στιγμή που υπερβαίνουν – χάρη στη σωστή, αυθόρμητη κλίση τους προς τη διαλεκτική– τη μηχανική μιμητική θεωρία, περιπλέκονται σε άλυτες αντιφάσεις ανάλογες με εκείνες των διαλεκτικών του ιδεαλισμού. Και για το πεδίο της αισθητικής ισχύει η κρίση του Λένιν για τον μηχανικό υλισμό, ότι «το κύριο ελάττωμά του έγκειται στην αδυναμία εφαρμογής της διαλεκτικής στη θεωρία της απεικόνισης».

Τυπικά, η αδυνατότητα λύσης του ζητήματος αυτού συνεπάγεται, ότι οι αυθόρμητοι διαλεκτικοί του παλαιού υλισμού, εγκαταλείποντας το έδαφος της απλής [=άμεσης] απεικονισσιμότητας, χάνουν το περιεχομενικό, το υλιστικό κριτήριο για την καλλιτεχνική διαμόρφωση και κινδυνεύουν να εκπέσουν στον φορμαλισμό. Έτσι, στο *Παράδοξο με τον Ηθοποιό*, ο Ντιντερό λέει: «Σκεφτείτε μια στιγμή αυτό που λέμε στο θέατρο να είσαι αληθινός. Σημαίνει άραγε να δείχνουμε τα πράγματα όπως είναι στη φύση; Καθόλου. Αληθινό μ' αυτή την έννοια θα ήταν μόνο ό,τι είναι κοινό. Είναι η συμφωνία των έργων, των λόγων, της μορφής, της φωνής, της κίνησης, της χειρονομίας μ' ένα ιδεατό πρότυπο, το οποίο φαντάστηκε ο ποιητής και ο ηθοποιός συχνά υπερτονίζει». Και, κατά την κοινωνική συγκεκριμενοποίηση του καθολικού, ο Ντιντερό αναζητά μάταια και πάλι έναν μονοσήμαντο, σαφή προσδιορισμό που θα άρει τις αντιφάσεις. Σε μια επιστολή στον Grimm προσδιορίζει αυτή την καθολικότητα και τελειότητα ως εκείνο που κάνει τους ανθρώπους «να φαίνονται εξαιρετικά επιδέξιοι σε όλες τις δραστηριότητες της ζωής». Διαισθάνεται όμως και ο ίδιος τον ρευστό και ασαφή χαρακτήρα αυτού του προσδιορισμού και λέει, ότι «μόνο μια λεπτή γραμμή χωρίζει μια όμορφη από μια παραμορφωμένη μορφή». Μιλά, ενίοτε σχεδόν πλατωνικά, για την αλήθεια του αρχετύπου, της «νοητικής εικόνας», η οποία δεν απαντάται πουθενά στην άμεση πραγματικότητα. Εκ πρώτης όψεως φαίνεται, ότι η νομοκατεστημένη τάξη θα μπορούσε να δώσει εδώ ένα κριτήριο. Αυτό όμως είναι απλώς φαινομενικό. Ο Λέσινγκ, ο οποίος συμφωνούσε απόλυτα με τις θεμελιώδεις τάσεις του Ντιντερό, δείχνει, κατά την ανάλυση των απόψεων του Ντιντερό, ότι καταλήγουν σε ένα από καλλιτεχνικής απόψεως *άλυτο δίλημμα*. Ήτοι, το καθολικό του Ντιντερό θα μπορούσε να είναι είτε μια προσωποποιημένη ιδέα, είτε ένας κοινός, συνηθισμένος χαρακτήρας. Καμία όψη αυτού του διλήμματος δεν ικανοποιεί τον Λέσινγκ· είναι όμως χαρακτηριστικό, ότι κι αυτός διακόπτει την ανάλυσή του μετά την κατάδειξη της αντίφασης. Διότι η διαλεκτική αυτή ήταν για τον Λέσινγκ

εξίσου άλυτη όσο και για τον ίδιο τον Ντιντερό. Εφόσον, όπως αντιλέγει ο Μαρξ στον Φόιερμπαχ, το είδος εκλαμβάνεται μόνο «ως εσωτερική, βουβή καθολικότητα που συνδέει πολλά άτομα απλώς με τρόπο φυσικό», η διαλεκτική σύνδεση ατόμου και τύπου, ανθρώπου και τάξης δεν μπορεί να διατυπωθεί ορθά ούτε στο πεδίο της θεωρίας της τέχνης.

Αποτελεί διαχρονική συνεισφορά του Ντιντερό, το γεγονός ότι στη θεωρία της τέχνης του έθεσε με τόλμη τα προβλήματα της διαλεκτικής. Το ότι δεν μπόρεσε να τα λύσει, συνιστά αναπόφευκτη συνέπεια της ιστορικής του θέσης. Αποτελεί όμως παραποίηση και στρέβλωση της κοινωνικής σημασίας του Ντιντερό, το να παραβλέπει κανείς αυτές τις τάσεις προς μια διαλεκτική κατάκτηση της μιμητικής θεωρίας, ακόμα κι αν αυτές απέτυχαν. Διότι μόνο σε αυτές τις τάσεις εκδηλώνεται με σαφήνεια η ιστορική σημασία, ο πραγματικά προοδευτικός χαρακτήρας της σκέψης του. Και η τάση αυτή προς την υπέρβαση της μη διαλεκτικής θεωρίας της απεικόνισης φανερώνεται ακόμα σαφέστερα, όταν δεν απομονώνουμε τον θεωρητικό της τέχνης Ντιντερό από την πρακτική του. Το πρόβλημα που δεν μπορούσε να επιλύσει θεωρητικά το έλυσε πρακτικά σε πολλά από τα έργα του και ιδίως στο αριστούργημα *Ο Ανιψιός του Ραμό (Le neveu de Rameau)*. Ο Ντιντερό αποτελεί έναν πρόδρομο της διαλεκτικής στη θεωρία της τέχνης.

\* Μετάφραση: Πάνος Ντούβος.



## Το ιδεώδες του αρμονικού ανθρώπου στην αστική αισθητική

Αν επιθυμεί κανείς να προσεγγίσει με σοβαρότητα το πρόβλημα που δηλώνεται στον τίτλο, δεν θα πρέπει να φέρει κατά νου τη θεωρία και πράξη των σύγχρονων «δεξιότεχνών της επιβίωσης» (Lebenskünstler) στην ιμπεριαλιστική περίοδο. Ο πόθος για αρμονία μεταξύ των ικανοτήτων και των δυνάμεων του ανθρώπου δεν σβήνει ποτέ πλήρως. Όσο πιο άσχημη, όσο πιο απάνθρωπη έχει καταστεί η ζωή στον πλήρως αναπτυγμένο καπιταλισμό, τόσο εντείνεται η ανάγκη των μεμονωμένων ανθρώπων για ομορφιά. Για τους ανθρώπους της ιμπεριαλιστικής περιόδου όμως, ο πόθος για αρμονία αποτελεί συχνά μια δειλή, στην καλύτερη περίπτωση μια διστακτική υποχώρηση μπροστά στα μεγάλα προβλήματα της αντιφατικής ζωής που τους περιβάλλει. Επιθυμούν να βρουν μια αρμονία στο εσωτερικό τους, απομονώνοντας εαυτούς από τους αγώνες της κοινωνίας. Μια τέτοια «αρμονία» μπορεί να είναι μόνο φαινομενική, επιφανειακή, μια αρμονία που, σε κάθε σοβαρή επαφή με την πραγματικότητα, καταρρέει.

Οι πραγματικά μεγάλοι θεωρητικοί και λογοτεχνικοί κήρυκες του ανθρώπινου πόθου για αρμονία αναγνώριζαν πάντοτε με σαφήνεια, ότι η αρμονία του ατόμου προϋποθέτει την αρμονική συνεργασία του με τον έξω κόσμο, την αρμονία του με την κοινωνία. Οι μεγάλοι θεωρητικοί υπέρμαχοι του αρμονικού ανθρώπου από την Αναγέννηση μέχρι τον Βίνκελμαν και τον Χέγκελ, όχι απλώς θαύμαζαν τους Έλληνες ως τους αληθινούς υλοποιητές αυτού του ιδεώδους, αλλά αναγνώριζαν με αυξανόμενη σαφήνεια τις αιτίες της αρμονικής εξέλιξης του ανθρώπου της κλασικής περιόδου της Ελλάδας στην κοινωνική και πολιτική δομή των αρχαίων Δημοκρατιών. (Αποτελεί διαφορετικό ζήτημα, το ότι η δουλεία ως βάση εκείνων των Δημοκρατιών παρέμεινε γι' αυτούς κατά το μάλλον ή ήττον αφανής).

Ο Χέγκελ αναφέρει σχετικά με το θεμέλιο της αρμονίας στην ελληνική ζωή και την ελληνική τέχνη: «Οι Έλληνες, στην άμεση πραγματικότητά τους, ζούσαν στο ευτυχισμένο μέσο της αυτοσυνειδητής υποκειμενικής ελευθερίας και της ηθικής (sittlichen) υπόστασης». Και, συνεχίζοντας τη σκέψη αυτή, ο Χέγκελ συγκρίνει την ελληνική Δημοκρατία τόσο με τον ανατολικό δεσποτισμό, στον οποίο το άτομο δεν έχει κανένα δικαίωμα, όσο και με τη σύγχρονη κοινωνία του αναπτυγμένου κοινωνικού καταμερισμού εργασίας: «Στην ελληνική ηθική (sittlichen) ζωή το άτομο ήταν μεν αυτόνομο και ελεύθερο εν εαυτώ, χωρίς ωστόσο να απαγκιστρώνεται από

τα υφιστάμενα καθολικά ενδιαφέροντα του πραγματικού κράτους... Το καθολικό στοιχείο της ηθικότητας (Sittlichkeit) και η αφηρημένη –εσωτερική και εξωτερική– ελευθερία του ατόμου παρέμεναν, σύμφωνα με την αρχή της ελληνικής ζωής, σε αδιατάρακτη αρμονία και... δεν ετίθετο ζήτημα αυτονομίας της πολιτικής σφαίρας έναντι μιας υποκειμενικής ηθικότητας (Moralität) διακριτής από αυτή... Το ωραίο αίσθημα, το νόημα και το πνεύμα αυτής της ευτυχισμένης αρμονίας διαπερνά όλα τα προϊόντα, στα οποία η ελληνική ελευθερία έχει καταστεί συνειδητή και έχει αποτυπώσει την ουσία της».

Τα οικονομικο-κοινωνικά θεμέλια εκείνης της ανεπανάληπτης άνθησης του ανθρώπινου πολιτισμού, της αρμονικής τελείωσης της ανθρώπινης προσωπικότητας στους ελεύθερους πολίτες των ελληνικών δημοκρατιών, τα αποκάλυψε πρώτος ο Μαρξ. Αυτός διασαφήνισε επίσης τον λογικό πυρήνα του ακόρεστου πόθου των καλύτερων εκπροσώπων της ανθρωπότητας για αυτή την αρμονία που έκτοτε δεν ανακτήθηκε ποτέ. Από τον Μαρξ γνωρίζουμε, γιατί αυτή η περίοδος της «φυσιολογικής παιδικότητας» της ανθρώπινης εξέλιξης δεν μπορεί ποτέ να επαναληφθεί.

Ο πόθος όμως για την ανάκτηση μιας τέτοιας αρμονίας, διατηρείται ακέραιος στους καλύτερους εκπροσώπους της προόδου από την εποχή της Αναγέννησης. Η αναβίωση της αρχαίας σκέψης, της αρχαίας ποίησης και τέχνης στην Αναγέννηση έχει βέβαια χειροπιαστές αιτίες στις άμεσες ταξικές διαμάχες της εποχής. Χωρίς αμφιβολία, το ρωμαϊκό Δίκαιο, ως συνεκτικό σύστημα μιας σχετικά εξελιγμένης εμπορευματικής οικονομίας, αποτέλεσε ισχυρό όπλο στον αγώνα της αστικής τάξης ενάντια στο πρωτόγονο σύστημα προνομίων του φεουδαλισμού. Χωρίς αμφιβολία, η μελέτη των αρχαίων Συνταγμάτων και οι εμφύλιοι πόλεμοι από την Αναγέννηση μέχρι τον Ροβεσπιέρο παρέιχαν ισχυρά όπλα για όλους τους αστούς και τους δημοκράτες επαναστάτες στον αγώνα ενάντια στον φεουδαλισμό και ενάντια στην απόλυτη μοναρχία. Όλοι αυτοί οι αγώνες ήταν γεμάτοι αυταπάτες –μολονότι ηρωικές αυταπάτες– αναφορικά με τη δυνατότητα μιας αναβίωσης της αρχαίας Δημοκρατίας στη βάση μιας καπιταλιστικής οικονομίας· δεν υπάρχει ωστόσο καμία αμφιβολία, ότι ακριβώς αυτές οι ηρωικές αυταπάτες ήταν αναγκαίες, προκειμένου να σαρωθούν με επαναστατικό τρόπο τα μεσαιωνικά κατάλοιπα.

Πέραν αυτών όμως, η αναβίωση της αρχαιότητας κατά την Αναγέννηση και μεταγενέστερα ενέχει μια –εγγενώς αντιφατική– τάση, η οποία, κατά το μάλλον ή ήττον, παραπέμπει πέρα από τον αστικό ορίζοντα. Με φλογερό ενθουσιασμό και με αδιανόητη για σήμερα πολυμέρεια των εξαιρετικών τους ικανοτήτων, οι μεγάλοι άντρες της Αναγέννησης εργάστηκαν για την ανάπτυξη όλων των κοινωνικών παραγωγικών δυνάμεων. Ο μεγάλος τους στόχος ήταν η διάλυση των τοπικών, στενών και στενοκέφαλων μεσαιωνικών περιορισμών της κοινωνικής ζωής, η δημιουργία μιας κοινωνικής κατάστασης, στην οποία θα απελευθερώνονταν όλες οι ανθρώπινες ικανότητες, όλες οι δυνατότητες για τη βαθιά γνώση των φυσικών δυνάμεων και τη ριζική τους υποταγή στους σκοπούς της ανθρωπότητας. Και οι μεγάλοι αυτοί άντρες έβλεπαν πάντα καθαρά, ότι μια πραγματική εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων

ισοδυναμεί με μια εξέλιξη των παραγωγικών ικανοτήτων του ίδιου του ανθρώπου. Η κυριαρχία ελεύθερων ανθρώπων μιας ελεύθερης κοινωνίας επί της φύσης: αυτό είναι το αναγεννησιακό ιδεώδες του αρμονικού ανθρώπου. Ο Ένγκελς αναφέρει σχετικά με αυτή τη μεγαλύτερη προοδευτική επανάσταση της ανθρωπότητας: «Οι άντρες που εγκαθίδρυσαν τη σύγχρονη κυριαρχία της αστικής τάξης είχαν τα πάντα, εκτός από την αστική στενοκεφαλιά». Την ίδια στιγμή όμως, ο Ένγκελς βλέπει πολύ καθαρά, ότι μια τόσο υψηλή και πολύπλευρη ανάπτυξη των προσωπικών ικανοτήτων, ιδίως των σημαντικότερων ανθρώπων, ήταν δυνατή μόνο σε έναν υπανάπτυκτο καπιταλισμό: «Οι ήρωες εκείνης της εποχής δεν είχαν ακόμα υποδουλωθεί στον καταμερισμό της εργασίας, του οποίου τις περιοριστικές, στρεβλωτικές επιδράσεις αισθανόμαστε τόσο συχνά στους διαδόχους τους».

Όσο περισσότερο εξελίσσονται οι παραγωγικές δυνάμεις του καπιταλισμού, τόσο εντονότερα αναπτύσσεται και η υποδουλωτική επίδραση του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας. Ήδη η περίοδος της μανιφακτούρας μετατρέπει τον εργάτη σε έναν στενόμυαλο, αποστεωμένο ειδικό μιας μοναδικής δραστηριότητας, και ο κρατικός μηχανισμός αυτής της περιόδου αρχίζει ήδη να μετατρέπει τους υπαλλήλους του σε ανόητους και αδιάφορους γραφειοκράτες.

Οι εξέχοντες διανοητές του Διαφωτισμού, οι οποίοι μάχονται ενάντια στα κατάλαιπα του Μεσαίωνα με ακόμα μεγαλύτερη ένταση από ό,τι οι άντρες της αναγεννησιακής περιόδου, βλέπουν, ως έντιμοι διανοητές που δεν αποσιωπούν τίποτα, την ύπαρξη αυτών των αντιφάσεων στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, της οποίας οι πρώτοι υπέρμαχοι είναι αυτοί οι ίδιοι. Έτσι, ο Ferguson «καταγγέλει» (όπως λέει ο Μαρξ) τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας, που αναπτύσσεται μπροστά στα μάτια του: «Πολλά επαγγέλματα δεν απαιτούν στην πραγματικότητα καθόλου πνευματικά προσόντα. Διεκπεραιώνονται καλύτερα μέσα από την πλήρη καταπίεση του συναισθήματος και του λογικού, και η άγνοια είναι η μητέρα τόσο της βιομηχανίας, όσο και της προκατάληψης».

Στον Ferguson, όπως και σε κάθε σημαντικό διαφωτιστή, η δριμεία κριτική του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας συνοδεύεται, με τρόπο άμεσο και χωρίς αιτιολόγηση, από τη δυναμική προάσπιση της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, της απομάκρυνσης κάθε κοινωνικά δημιουργημένου εμποδίου από την πορεία της ακατάπαυστης προόδου. Με αυτό διατυπώνεται ο θεμελιώδης για το ερώτημά μας διχασμός της νεωτερικής αστικής σκέψης περί κοινωνίας, τον οποίο συναντάμε και πάλι σε κάθε σημαντική νεώτερη αισθητική, σε κάθε σοβαρό προβληματισμό σχετικά με την αρμονία στη ζωή και την τέχνη. Πρόκειται για μια πορεία γεμάτη αντιφάσεις, την οποία οι σημαντικοί διανοητές του 18ου και 19ου αιώνα αναζητούν μεταξύ δύο εξίσου λανθασμένων, μολονότι επίσης κοινωνικά αναγκαίων άκρων.

Το ένα άκρο είναι η εξύμνηση του καπιταλιστικού τρόπου εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων –για μια μακρόχρονη περίοδο του μόνου δυνατού τρόπου της εξέλιξής τους– κι άρα μια απολογητική τυφλότητα ενώπιον της φοβερής υποδουλώσεως και του κατακερματισμού του ανθρώπου, ενώπιον της φοβερής ασχήμιας

της ζωής που συνοδεύει κατ' ανάγκη και σε αυξανόμενο βαθμό αυτή την εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων. Το άλλο λανθασμένο άκρο είναι η παράβλεψη του προοδευτικού χαρακτήρα αυτής της εξέλιξης, εξαιτίας των φρικτών συνεπειών που επιφέρει από κάθε ανθρώπινη άποψη: μια φυγή από το παρόν στο παρελθόν, από το παρόν της εργασίας που έχει καταστεί ανούσια, της εργασίας, στην οποία ο άνθρωπος έχει μετατραπεί σε ένα απλό εξάρτημα της μηχανής: μια φυγή στον Μεσαίωνα, όπου η πολυσχιδής εργασία των χειροτεχνών μπορούσε ακόμα «να υψωθεί μέχρις ένα περιορισμένο καλλιτεχνικό αισθητήριο» (Μαρξ), όπου οι άνθρωποι είχαν ακόμα μια «ανεκτική και δουλκή» σχέση προς την εργασία (Μαρξ). Πρόκειται για τον διχασμό μεταξύ απολογητικής και ρομαντικής αντίδρασης.

Οι μεγάλοι λογοτέχνες και φιλόσοφοι της αισθητικής του Διαφωτισμού και του πρώτου μισού του 19ου αιώνα δεν υποκύπτουν σε αυτό το λανθασμένο δίλημμα. Ούτε αυτοί είναι όμως σε θέση να λύσουν τις υφιστάμενες αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας. Το μεγαλείο και η τόλμη τους έγκειται στο ότι, αδιαφορώντας για την αντιφατικότητα, στην οποία αναγκαία περιπλέκονται, ασκούν αμείλικτη κριτική στην αστική κοινωνία, χωρίς να παύουν ούτε για μια στιγμή να καταφάσκουν την πρόοδο. Αυτός είναι ο λόγος που, στους διαφωτιστές, οι αντιφατικές πλευρές στέκουν δίπλα-δίπλα αδιαμεσολάβητες. Οι λογοτέχνες και οι διανοητές του γερμανικού κλασικισμού, η κύρια δραστηριότητα των οποίων εμπίπτει ήδη στην περίοδο μετά τη Γαλλική Επανάσταση, αναζητούν διάφορες ουτοπικές λύσεις. Η κριτική τους στον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας δεν είναι λιγότερο αυστηρή από εκείνη των διαφωτιστών. Και αυτοί τονίζουν με εντεινόμενη οξύτητα τον κατακερματισμό του ανθρώπου. Ο Βίλχελμ Μάιστερ του Γκαίτε θέτει το ερώτημα: «Σε τι με ωφελεί η παραγωγή καλής ποιότητας σιδήρου, όταν η ίδια μου η ψυχή είναι γεμάτη σκουριά; Και σε τι με ωφελεί η διευθέτηση της διαχείρισης ενός κτήματος, όταν βρίσκομαι σε σύγκρουση με τον ίδιο τον εαυτό μου;». Και βλέπει επίσης με μεγάλη σαφήνεια, ότι αυτή η δυσαρμονία σχετίζεται με την κοινωνική κατάσταση της αστικής τάξης. Λέει: «Ένας αστός μπορεί να αποκτήσει προσόντα και, αν χρειαστεί, ακόμα και να καλλιεργήσει το πνεύμα του· η προσωπικότητά του όμως θα χαθεί, ό,τι κι αν κάνει... Δεν επιτρέπεται να ρωτήσει: τι είσαι; παρά μόνο: τι έχεις; Τι αντίληψη, τι γνώσεις, τι ικανότητες, τι περιουσία;... Για να καταστεί χρήσιμος, πρέπει να εξασκήσει επιμέρους ικανότητες, και προϋποτίθεται ήδη, ότι μια εσωτερική αρμονία ούτε υπάρχει, ούτε πρέπει να υπάρξει, διότι, προκειμένου να καταστεί χρήσιμος με έναν τρόπο, θα πρέπει να παραμελήσει όλα τα υπόλοιπα».

Οι μεγάλοι λογοτέχνες και διανοητές της κλασικής περιόδου της Γερμανίας αναζητούν τώρα την αρμονία του ανθρώπου και την ομορφιά που της αντιστοιχεί, στην τέχνη. Δραστηριοποιούνται ήδη μετά τη Γαλλική Επανάσταση κι επομένως έχουν απωλέσει τις ηρωικές αυταπάτες του Διαφωτισμού. Δεν εγκαταλείπουν όμως τον αγώνα για τον αρμονικό άνθρωπο και για την καλλιτεχνική του έκφραση. Η αισθητική δραστηριότητα αποκτά έτσι σε αυτούς μια ανώτερη και συχνά εξιδανικευμένη σημασία. Στην καλλιτεχνική αρμονία δεν βλέπουν μόνο μια αντανάκλαση και μια

έκφραση του αρμονικού ανθρώπου, αλλά το κύριο μέσο, για την εσωτερική υπέρβαση του κατακερματισμού και της παραμόρφωσης του ανθρώπου από τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας. Αυτή η διατύπωση του ζητήματος συνεπάγεται αναγκαία την παραίτηση από την πραγματοποίηση της υπέρβασης του δυσαρμονικού χαρακτήρα της καπιταλιστικής ζωής στην ίδια τη ζωή, στην πραγματικότητα. Η αρμονία του ανθρώπου και η ομορφιά λαμβάνουν στοιχεία που αποστρέφονται τη ζωή, ξένα προς τη ζωή. Ο Σίλερ υμνεί την ομορφιά ως εξής:

*Μα βυθίζεται στις ομορφιάς τη σφαίρα,  
Και η βαρύτητα ζωπίσω μένει  
Στο διαφέντεμα της ύλης.  
Όχι επώδυνα βγαλμένο από την πέτρα  
Μα αέρινο, αλαφρύ, ως γεννημένο απ' το μηδέν,  
Στέκει το άγαλμα μπροστά στο μαγεμένο βλέμμα.  
Και σιγούν οι αναστολές και οι μάχες όλες,  
Στη σιγουριά μπροστά την υψηλότερη της νίκης·  
Εκδιώχθη ολάκερη μακριά  
Η ανθρώπινη πενία.*

Εδώ εκδηλώνεται με σαφήνεια η ιδεαλιστική πλευρά της κλασικής φιλοσοφίας και ποίησης. Ο ιδεαλισμός φανερώνεται επίσης, στο ότι ο Σίλερ αντιπαραθέτει με άκαμπτο τρόπο την αισθητική δραστηριότητα στην ανθρώπινη εργασία. Με μεγάλη ιστορική διορατικότητα συνάγει την αισθητική δραστηριότητα του ανθρώπου από το πλεόνασμα ενέργειας κάθε ζωντανού οργανισμού. Η θεωρία του «παιχνιδιού» που προκύπτει κατ' αυτό τον τρόπο, αποβλέπει στην άρση του κατακερματισμού των ανθρώπων από τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας, υψώνει τη σημαία του αγώνα για την άρτια, πολυσχιδή και πλήρως αναπτυγμένη ανθρώπινη προσωπικότητα, βλέπει όμως τη δυνατότητα αυτής της εξέλιξης μόνο έξω από την πραγματική εργασία της εποχής του: «Διότι... ο άνθρωπος παίζει, μόνο εκεί που είναι άνθρωπος με όλη τη σημασία της λέξης, και μόνο εκεί που παίζει, είναι πραγματικά άνθρωπος».

Ο ιδεαλιστικός χαρακτήρας τέτοιων θεωριών είναι καταφανής. Χρειάζεται όμως να δούμε και το πώς αυτός ο ιδεαλιστικός χαρακτήρας στη σκέψη των μεγάλων Γερμανών κλασικών απορρέει αναγκαία από την κοινωνική τους θέση. Ακριβώς επειδή δεν θέλουν σε καμία περίπτωση να εξωραΐσουν τις απάνθρωπες πλευρές της καπιταλιστικής εξέλιξης, επειδή, αφετέρου, δεν κάνουν παραχωρήσεις στην αντιδραστική και ρομαντική κριτική του καπιταλισμού, επειδή, εντούτοις, δεν μπορούν να δουν με οποιονδήποτε τρόπο την υπέρβαση του καπιταλισμού από τον σοσιαλισμό, αναγκάζονται να αναζητήσουν τέτοιες διεξόδους για τη διατήρηση του αρμονικού ανθρώπινου ιδεώδους.

Αυτή η αισθητική ουτοπία δεν απομακρύνεται απλώς από τη συγκεκριμένη,

πραγματική εργασία, αλλά αναζητά ουτοπικές λύσεις και με μια γενική-κοινωνική έννοια. Οι Γκαίτε και Σίλερ πιστεύουν, ότι μικρές ομάδες ανθρώπων είναι σε θέση να επιτύχουν στην πράξη το ιδεώδες της αρμονικής προσωπικότητας και ότι μέσα από την πραγμάτωση αυτή θα μπορούσαν να πυροδοτήσουν μια γενική εξάπλωση αυτού του ιδεώδους σε ολόκληρη την ανθρωπότητα. Κατά τον ίδιο τρόπο περίπου με τον Φουριέ, ο οποίος ήλπιζε ότι η υλοποίηση ενός φαλανστηρίου θα οδηγούσε σε μια γενική μεταστροφή ολόκληρης της κοινωνίας προς τον σοσιαλισμό, όπως τον καταλάβαινε ο ίδιος. Σε μια τέτοια πίστη θεμελιώνεται η ιδέα περί διαπαιδαγώγησης στον *Βίλχελμ Μάιστερ*: τέτοιες ουτοπικές ελπίδες απηχεί το έργο του Σίλερ *Περί της αισθητικής διαπαιδαγώγησης του ανθρώπου*.

Εφόσον ο κατακερματισμός του ανθρώπου και η ιαση του αναζητούνται κατά κύριο λόγο στους επιμέρους ανθρώπους, τίθεται εδώ στο προσκήνιο το πρόβλημα του κατακερματισμού σε αισθητότητα και διάνοια. Είναι και πάλι σαφές, ότι η κεντρική θέση αυτού του προβλήματος συνδέεται στενά με τον φιλοσοφικό ιδεαλισμό. Επίσης σαφές είναι όμως, ότι εδώ τίθεται και αντικειμενικά το κεντρικό πρόβλημα του κατατεμαχισμού (*Splaltung*) του ανθρώπου από τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας. Η μονόπλευρη και δουλική ανάπτυξη επιμέρους ικανοτήτων των ανθρώπων από τον καπιταλιστικό καταμερισμό εργασίας «απελευθερώνει» τα λοιπά χαρακτηριστικά και τα πάθη του ανθρώπου: αυτά ατροφούν ή γιγαντώνονται με έναν χαοτικό, άναρχο τρόπο. Θίγοντας αυτή την πτυχή του ζητήματος, οι Γκαίτε και Σίλερ θέτουν το σημαντικό ζήτημα της δυνατότητας της αρμονίας μεταξύ των ανθρώπινων παθών.

Το ζήτημα αυτό θα αποτελέσει μερικά χρόνια αργότερα τον ακρογωνιαίο λίθο του ουτοπικού συστήματος του Φουριέ. Ο Φουριέ ξεκινά με δεδομένο, ότι δεν υπάρχει ανθρώπινο πάθος που να είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό κακό. Κακό καθίσταται μόνο ως συνέπεια του αναρχικού και απάνθρωπου χαρακτήρα του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας. Με τον τρόπο αυτόν η κριτική του Φουριέ υπερβαίνει κατά πολύ την αντίστοιχη των διαφωτιστών και των κλασικών, καθώς φτάνει μέχρι τα αντικειμενικά θεμελιώδη προβλήματα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, όπως π.χ. ο διαχωρισμός μεταξύ πόλης και υπαίθρου. Το κύριο καθήκον του σοσιαλισμού και όλων των κοινωνικών του θεσμών –τα οποία [ο Φουριέ] οραματιζόταν ουτοπικά– έγκειται στο να αναπτύξει πλήρως σε κάθε άνθρωπο όλες τις ικανότητες και τα πάθη που λανθάνουν μέσα του και συγχρόνως, μέσα από την αρμονική συνεργασία διαφορετικών προσωπικοτήτων στον σοσιαλισμό, να προαγάγει και να εξασφαλίσει την αρμονία των ικανοτήτων στον κάθε άνθρωπο ατομικά.

Οι μεγάλοι σύγχρονοι του Φουριέ, οι Χέγκελ και Μπαλζάκ, βιώνουν τις αντιφάσεις του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας ήδη με μια πιο εξελιγμένη μορφή από ό,τι οι Γκαίτε και Σίλερ κατά την περίοδο της συνεργασίας τους. Ο ελεγειακός-μοιρολατρικός (*resignierende*) τόνος που αντηχούσε σε όλες τις ουτοπικές ελπίδες των Γκαίτε και Σίλερ καθίσταται τώρα κυρίαρχος. Ο μεγάλος διανοητής και ο μεγάλος ρεαλιστής βλέπουν με αμείλικτη σαφήνεια τον απάνθρωπο χαρακτή-

ρα της καπιταλιστικής κοινωνίας, την ποδοπάτηση από μέρους της κάθε ανθρώπινης αρμονίας σε κάθε άνθρωπο και σε κάθεμιά από τις εκδηλώσεις της ζωής του. Η αισθητική αρμονία της ελληνικής ζωής και της ελληνικής τέχνης αποτελούν για τον Χέγκελ κάτι αμετάκλητα χαμένο: το «παγκόσμιο πνεύμα» έχει προσπεράσει τη σφαίρα του αισθητικού και σπεύδει προς άλλους στόχους. Η κυριαρχία της πρόζας επί της ανθρωπότητας έχει εδραιωθεί. Και ο μεγάλος ρεαλιστής Μπαλζάκ δείχνει ακριβώς, το πώς η καπιταλιστική κοινωνία αναπαράγει με σιδερένια αναγκαιότητα τη δυσαρμονία και την ασχήμια σε όλες τις ανθρώπινες εκδηλώσεις της ζωής, το πώς όλες οι ανθρώπινες επιδιώξεις για μια ωραία και αρμονική ζωή ποδοπατούνται ανηλεώς από την κοινωνία. Μικρές «νησίδες» μεμονωμένων αρμονικών ανθρώπων εμφανίζονται βέβαια περιστασιακά και στον Μπαλζάκ: δεν συνιστούν πλέον όμως σπέρματα μιας ονειρικής και ουτοπικής ανανέωσης του κόσμου, αλλά απομονωμένα «τυχαία» επεισόδια, περιπτώσεις μεμονωμένων τυχερών που διασώθηκαν «τυχαία» από τη σιδερένια φτέρνα του καπιταλισμού.

Έτσι, ο ηρωικός αγώνας των καλύτερων εκπροσώπων της περιόδου των αστικών επαναστάσεων για τον αρμονικό άνθρωπο τελειώνει με μια ελεγειακή θλίψη, με τη θλίψη για την αμετάκλητη απώλεια των όρων ανάπτυξης όλων των ανθρώπινων ικανοτήτων προς την αρμονία. Και μόνο όπου η κριτική της καπιταλιστικής κοινωνίας έχει μεταστραφεί ήδη σε ένα προμήνυμα του σοσιαλισμού, αντικαθίσταται η ελεγειακή θλίψη από τα μεγάλα ουτοπικά όνειρα των πρώτων θεμελιωτών του σοσιαλισμού.

Κατά την εξέλιξη της αστικής τέχνης και αισθητικής, παράλληλα με τον τερματισμό των ηρωικών αυταπατών της επαναστατικής περιόδου, των αυταπατών για την ανανέωση των αρχαίων δημοκρατιών, η ιδέα του κλασικού αποστειρείται το περιεχόμενό της. Η καθαρά τυπική (formale) «αρμονία» που προκύπτει έτσι, δεν έχει καμία σχέση ούτε με τη ζωή του παρελθόντος, ούτε με εκείνη του παρόντος: καθίσταται καθαρά «ακαδημαϊκή», κενή περιεχομένου, εκφράζει μια αυτάρεσκη και κορεσμένη αποστροφή από την ασχήμια της ζωής.

Οι σημαντικοί καλλιτέχνες και διανοητές της περιόδου παρακμής της αστικής τάξης δυσκολεύονται όλο και περισσότερο να ικανοποιηθούν με αυτόν τον κενό ακαδημαϊσμό. Η απομάκρυνσή τους από τα ιδεώδη της κλασικής αρμονίας έχει βαθιές κοινωνικές και καλλιτεχνικές αιτίες. Οι σοβαροί ρεαλιστές θέλουν να αποδώσουν την κοινωνική ζωή της εποχής τους με αμείλικτη αλήθεια και συνεπώς παραιτούνται, στην καλλιτεχνική τους στοχοθεσία, από κάθε αρμονία του ανθρώπινου, από κάθε ομορφιά της αρμονικής ανθρώπινης προσωπικότητας.

Το ερώτημα όμως είναι: τι κρύβεται πίσω από αυτή την παραίτηση και πώς πραγματοποιείται αυτή; Η ομορφιά, η αρμονία μπορούν μεν μέσω του ακαδημαϊσμού να υποβιβαστούν σε κάτι εντελώς αδιάφορο, σε ένα απλό «ζήτημα μορφής»: ως προς την ουσία τους όμως δεν είναι ούτε κενές, ούτε αδιάφορες για τον άνθρωπο. Μόνο οι έννοιές τους εμφανίζονται τώρα κενές, επειδή η καπιταλιστική κοινωνία τους αρνείται κάθε πραγματική εκπλήρωση στη ζωή. Και το όνειρο για την αρμονία

μπορεί να εκπληρωθεί καλλιτεχνικά και να συγκινήσει, μόνο όταν είναι αποτέλεσμα πραγματικών, σοβαρών και προοδευτικών για την ανθρωπότητα τάσεων της ίδιας της ζωής.

Αυτό το όνειρο για την αρμονία είναι λοιπόν ακριβώς το αντίθετο εκείνου που επιδιώκει ο ακαδημαϊσμός, ο οποίος υποτίθεται ότι συνεχίζει τους κλασικούς, ακριβώς το αντίθετο της ψευδοεκπλήρωσης, της κίβδηλης και κενής ψευδοαρμονίας, που μας παρουσιάζει. Η φυγή του μακριά από την ασχήμια και απανθρωπιά της ζωής στον καπιταλισμό δεν είναι παρά μια συνθηκολόγηση αμαχητί έναντι των τελευταίων.

Ωστόσο, αυτή δεν αποτελεί τη μόνη καλλιτεχνική συνθηκολόγηση μπροστά σε τούτη την καταφανή εχθρότητα προς την τέχνη, μπροστά στην απανθρωπιά που έχει μεγεθυνθεί σε βαρβαρότητα. Σημαντικοί καλλιτέχνες, έντιμοι αγωνιστές ενάντια στην εποχή, ενθουσιώδεις φίλοι της ανθρώπινης προόδου συνθηκολογούν επίσης, ακριβώς ως καλλιτέχνες –χωρίς να το θέλουν, χωρίς καν να το ξέρουν– μπροστά στην εχθρότητα που τρέφει η εποχή τους προς την τέχνη.

Εδώ αποκτά τώρα το κοινωνικό-ανθρώπινο περιεχόμενο των «παλαιών» αισθητικών κατηγοριών της ομορφιάς, της αρμονίας, μια τεράστια, επίκαιρη σημασία που υπερβαίνει κατά πολύ το πεδίο της λογοτεχνίας και της τέχνης. Οι μεγάλοι ρεαλιστές του ήδη αναπτυγμένου καπιταλισμού –ας πάρουμε τον τύπο του Μπαλζάκ– πρέπει, ως έντιμοι διαμορφωτές της πραγματικότητας, να παραιτηθούν τελεσίδικα από την απεικόνιση της όμορφης ζωής, του αρμονικού ανθρώπου. Μπορούν, αν θέλουν να είναι μεγάλοι ρεαλιστές, να διαμορφώσουν μόνο τη δυσαρμονική, κατακερματισμένη ζωή, τη ζωή που τσακίζει ανηλεώς κάθετι ωραίο και μεγάλο στον άνθρωπο, ή, πράγμα ακόμα χειρότερο, τη ζωή που παραμορφώνει εσωτερικά, που διαφθείρει, που σέρνει στο βόρβορο. Το τελικό αποτέλεσμα, στο οποίο καταλήγουν αναγκαία, είναι ότι η καπιταλιστική κοινωνία αποτελεί ένα μεγάλο κοιμητήριο της δολοφονημένης ανθρώπινης αυθεντικότητας και του μεγαλείου της, ότι στον καπιταλισμό, όπως λέει ο Μπαλζάκ με πικρή ειρωνεία, οι άνθρωποι καθίστανται είτε ταμίες, είτε απατεώνες, επομένως είτε ανόητα θύματα εκμετάλλευσης, είτε φαύλοι.

Αυτό το γενναίο κατηγορητήριο συμπέρασμα διαχωρίζει με σαφήνεια τον γνήσιο ρεαλισμό από κάθε ακαδημαϊσμό που εξωραΐζει, που αποφεύγει τις δυσαρμονίες της ζωής. Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτής της κατηγορητήριας αποκάλυψης οι δρόμοι χωρίζουν και πάλι, ανάλογα με το πώς επιτυγχάνεται καλλιτεχνικά το αποτέλεσμα. Αν απλώς η προκληθείσα από τον καπιταλισμό καταστροφή του ανθρώπου ανάγεται σε βάση της καλλιτεχνικής διαμόρφωσης, ή αν συνδιαμορφώνεται και ο αγώνας εναντίον του [του καπιταλισμού], η μεγαλοπρέπεια και η ομορφιά των ανθρώπινων δυνάμεων που καταστρέφονται, που με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία εξηγούνται εναντίον του. Στην πρώτη ματιά, αυτό φαίνεται να αποτελεί καθαρά καλλιτεχνικό ζήτημα. Και, πράγματι, δεν απορρέει μηχανιστικά από την πολιτική και κοινωνική εξέγερση ενάντια στην καπιταλιστική και ιμπεριαλιστική βαρβαρότητα.



Υπάρχει μια ολόκληρη σειρά από αμιγώς αριστερούς συγγραφείς, οι οποίοι δέχονται ως γεγονός την ταπείνωση και την καταστροφή του ανθρώπου από τον καπιταλισμό, αγανακτούν με αυτό και εκφράζουν καλλιτεχνικά την αγανάκτησή τους, παρουσιάζοντας και αποκαλύπτοντας το γεγονός αυτό στη γυμνή του φρικαλεότητα. Υπάρχουν όμως και άλλοι, στους οποίους, εκ πρώτης όψεως, η εξέγερση δεν έχει μια τόσο απροκάλυπτη πολιτική και κοινωνική χροιά, οι οποίοι, ωστόσο, διαμορφώνουν με ζωντάνια και πάθος εκείνον τον καθημερινό, διαρκή αγώνα, τον οποίο πρέπει να δώσει ο άνθρωπος αυτής της εποχής ενάντια στο καπιταλιστικό περιβάλλον για τη διατήρηση της δικής του ανθρώπινης αρτιότητας. Στον αγώνα αυτόν [ο άνθρωπος] θα πρέπει αναπόφευκτα να υποκύψει, αν στηρίζεται μόνο στις δικές του ατομικές δυνάμεις· θα μπορέσει να ανταπεξέλθει, μόνο αν προσκολληθεί σε εκείνες τις λαϊκές δυνάμεις που εγγυώνται την οριστική νίκη του ουμανισμού οικονομικά και πολιτικά, κοινωνικά και πολιτιστικά.

Γι' αυτό και ο Μαξίμ Γκόρκι αποτελεί τον κορυφαίο συγγραφέα της παγκόσμιας λογοτεχνίας των ημερών μας, επειδή οι συνάψεις αυτές έλαβαν στα έργα του υψηλή καλλιτεχνική διαμόρφωση. Ποτέ άλλοτε δεν αποκαλύφθηκε τόσο αληθινά, δεν ζωγραφίστηκε με τόσο ζοφερά χρώματα η φρικαλεότητα της ζωής στην καπιταλιστική κοινωνία· ωστόσο, το αποτέλεσμα είναι εντελώς διαφορετικό από ό,τι στους περισσότερους συγχρόνους του, ακόμα και στους σημαντικούς συγγραφείς. Διότι ο Γκόρκι δεν δίνει ποτέ το γυμνό αποτέλεσμα εκείνου που αφανίστηκε στον καπιταλισμό και εξαιτίας του καπιταλισμού· αντίθετα διαμορφώνει το τι αφανίζεται και το πώς, τον αγώνα μέσα στον οποίο καταστρέφεται. Δείχνει την ανθρώπινη ομορφιά, την οργανική τάση για αρμονία, για ανάπτυξη των πολυάριθμων καταπιεσμένων, παραμορφωμένων, ξεστρατισμένων ικανοτήτων ακόμα και στα χειρότερα δείγματα του είδους Άνθρωπος. Το γεγονός ότι ο ζωτικός αγώνας για ομορφιά και αρμονία ποδοπατάται μπροστά στα μάτια μας, δίνει ακριβώς στο κατηγορητήριό του την ηχηρότητα της φωνής, την ηχώ που αντιλαλεί παντού.

Επιπλέον, ο Γκόρκι δείχνει τη διέξοδο με καλλιτεχνικά συγκεκριμένο τρόπο· τουτέστιν: διαμορφώνει το πώς το επαναστατικό εργατικό κίνημα, η εξέγερση του λαού, αφυπνίζει τον άνθρωπο, τον αναπτύσσει, τον πλουτίζει εσωτερικά, του προσδίδει συνείδηση, δύναμη, ευαισθησία. Δεν αντιπαραθέτει απλώς το ένα κοινωνικό σύστημα στο άλλο, τη μία κοσμοθεώρηση στην άλλη· είναι ο αναδυόμενος νέος άνθρωπος, αυτός που καθιστά δυνατή την καλλιτεχνική βίωση των νέων περιεχομένων της νέας ζωής με τρόπο συγκεκριμένο.

Και στο σημείο αυτό η αρχή της καλλιτεχνικής διαμόρφωσης μεταστρέφεται σε πολιτική και κοινωνική. Σε κανέναν από τους συγχρόνους του δεν είναι τόσο ένθερμη η εξέγερση ενάντια στο παλαιό, τόσο φλογερό το πάθος του νέου, όσο στον Γκόρκι.

Τούτη η εξέγερση, τούτο το πάθος της νίκης –διαμορφωμένο από τη σκοπιά του ζωντανού ανθρώπου– σημαίνει ακριβώς αυτό, για το οποίο συζητήσαμε: καμία καλλιτεχνική συνθηκολόγηση ενώπιον του καπιταλισμού! Βέβαια, στον Γκόρκι η

καλλιτεχνική και η πολιτική σαφήνεια συμπίπτουν. Αυτή η παραλληλία όμως δεν υπόκειται σε καμία μηχανική αναγκαιότητα. Ακριβώς ένας κοσμοθεωρητικά και καλλιτεχνικά λιγότερο συνεπής ριζοσπαστισμός μπορεί να οδηγήσει –στο πλαίσιο της αναζήτησης γρήγορης, ευρείας και άμεσης απήχησης– στην υποταγή στο νεκρό και νεκρωτικό φετιχισμό. Αφετέρου η εχθρότητα του καπιταλισμού προς την τέχνη δεν είναι μονόπλευρη· και κάθε γνήσιος καλλιτέχνης, ως διαμορφωτής ανθρώπων, αποτελεί κατ' ανάγκη –είτε το γνωρίζει είτε όχι– λόγω της παρόρμησής του να αναπαριστά πληθωρικούς (reiche) και αναπτυγμένους ανθρώπους, έναν εχθρό του καπιταλιστικού συστήματος. Περιστασιακά μπορεί να θεωρεί τον εαυτό του «αμέτοχο», μπορεί να καταφεύγει στον σκεπτικισμό, μπορεί ακόμα να πιστεύει, ότι είναι συντηρητικός. Καλλιτεχνικά όμως, η γνήσια εξέγερσή του θα προβάλλει με σαφήνεια, αν δεν μεταστραφεί, λόγω υπερβολικής κοινωνικής και διανοητικής ασάφειας, σε μια ρομαντική αντίδραση ενάντια στην ανθρώπινη πρόοδο εν γένει.

Σε αυτό το ζήτημα της υπεράσπισης των ποδοπατημένων ανθρώπινων αξιών, της καταπιγμένης ανθρώπινης φύσης, ο Ανατόλ Φρανς είναι πιο ριζοσπαστικός και αμετακίνητος από τον Εμίλ Ζολά, ο (πρώμος) Σινκλέρ Λιούις (Sinclair Lewis) από τον Άπτον Σίνκλερ (Upton Sinclair), ο Τόμας Μαν από τον Ντος Πάσος. Και δεν είναι τυχαίο, ότι οι περισσότεροι σημαντικοί ρεαλιστές της εποχής μας –οι οποίοι είναι σημαντικοί ρεαλιστές, ακριβώς επειδή η αγανάκτησή τους είναι πραγματικά βαθιά, επειδή μισούν πραγματικά την αρχή της θανάτωσης και δεν γεμίζουν νεκρά σχήματα με φορμαλιστικά στολίδια– βρήκαν τον δρόμο τους προς το λαό ακόμα και έξω από το πεδίο της τέχνης. Ο Ρομαίν Ρολάν (Romain Rolland) προχώρησε σε αυτή την κατεύθυνση με τη μεγαλύτερη αποφασιστικότητα. Ακόμα και η πορεία των Χάινριχ και Τόμας Μαν και πολλών άλλων έπρεπε να συγκλίνει διανοητικά με τους προοδευτικούς συγγραφείς στο ζήτημα αυτό. Τούτη η εξέγερση των διαπρεπέστερων ρεαλιστών αποτελεί το σημαντικότερο γεγονός στην τέχνη του αστικού κόσμου της εποχής μας. Μέσα από μια τέτοια εξέγερση γεννήθηκε, σε αυτή τη δυσμενή καλλιτεχνικά περίοδο που φανερώνει τη γενική κατάπτωση της αστικής κουλτούρας, μια σημαντική τέχνη. Για τον δεσμό των καλύτερων εκπροσώπων αυτού του γνήσιου ρεαλισμού με τις μεγάλες παραδόσεις των περασμένων εποχών δεν έχει αποφασιστική σημασία, το κατά πόσον οι ίδιοι καλλιέργησαν συνειδητά αυτές τις παραδόσεις. Και αυτές μπορούν να διαδραματίσουν σπουδαίο ρόλο, όπως π.χ. στον Ρομαίν Ρολάν ή στον Τόμας Μαν· αποφασιστική σημασία έχει η αντικειμενική συνάφεια, η αντικειμενική συνέχιση των μεγαλύτερων ουμανιστικών προβλημάτων της προγενέστερης εξέλιξης της ανθρωπότητας. Βέβαια, μια συνέχιση που λαμβάνει υπόψη τους ιδιαίτερους σύγχρονους όρους των ημερών μας, σε αυτή την περίπτωση επομένως: μια συνέχιση, η οποία καταπολεμά στην καπιταλιστική κουλτούρα εκείνο, ενάντια στο οποίο αναγκάζονται να αντιταχθούν για την υπεράσπιση της τέχνης τους οι μεγάλοι καλλιτέχνες.

Υπάρχει όμως και ένας άλλος δρόμος. Και πολλοί συγγραφείς –διόλου ασήμαντοι, ούτε σε λογοτεχνικό ούτε σε γενικό πολιτισμικό επίπεδο– τον ακολούθησαν:

παραιτήθηκαν ριζικά και οριστικά από όλα τα ιδεώδη της «απαρχαιωμένης» ομορφιάς και αρμονίας· αντιμετωπίζουν τους ανθρώπους και την κοινωνία της εποχής τους «όπως είναι πραγματικά». Η, σωστότερα: όπως εμφανίζονται συνήθως στην άμεση εμπειρία της καθημερινής ζωής στον καπιταλισμό. Και, έναντι της αναπαράστασης ενός τέτοιου κόσμου, όλες οι κατηγορίες της παλιάς αισθητικής χάνουν πράγματι το νόημά τους. Όχι επειδή είναι όντως αντικειμενικά απαρχαιωμένες· έχουμε δει ήδη το πόσο ζωντανή ήταν η επίδρασή τους –με διαφορετικό τρόπο, υπό θεμελιωδώς διαφορετικούς όρους– στους σημαντικούς ρεαλιστές της εποχής μας. Εδώ όμως έχουν χάσει πραγματικά κάθε νόημα, διότι ο καπιταλισμός καταστρέφει καθημερινά την κοινωνική-ανθρώπινη βάση τους και οι συγγραφείς προσπαθούν να απεικονίσουν, όχι τον αγώνα ενάντια στην καταστροφή, αλλά [τον αγώνα] ενάντια στον [ήδη] κατεστραμμένο κόσμο· όχι τη ζωντανή διαδικασία, αλλά το νεκρό αποτέλεσμα. Συνεπώς θα ήταν λοιπόν μόνο το να παραιτηθούν ριζικά από κάθε ομορφιά και αρμονία και να αναθέσουν στη λογοτεχνία τον ρόλο ενός απλού χρονικού τούτης της «σιδερένιας εποχής».

Αυτό συνέβη επίσης σε μεγάλο βαθμό κατά τη διάρκεια αυτής της εξέλιξης. Εμφανίστηκαν έργα, τα οποία περιείχαν διανοητικά συμπεράσματα, περιγραφικές κοινωνιολογικές έρευνες κ.λπ. σχετικά με τον κόσμο που θα διαμόρφωναν λογοτεχνικά, τέλειωναν όμως συγγραφικά ακριβώς εκεί που αρχίζει η καθαυτό λογοτεχνική διαμόρφωση. Απεικονίστηκαν άνθρωποι και πεπρωμένα, στα οποία περιλαμβάνονταν –καταγεγραμμένα εν είδει χρονικού– τα πιο φανερά γνωρίσματα της κοινωνικής καταστροφής των ανθρώπων από τον καπιταλισμό. Οι άνθρωποι αυτοί και τα πεπρωμένα τους, στα οποία απαριθμούνται επιμελώς μόνο τα οριστικά ή σχεδόν οριστικά αποτελέσματα αυτής της καταστροφής, δεν μπορούν να εγείρουν [στον αναγνώστη] ένθερμη, πηγαία συμπόνοια· διότι κανείς δεν βιώνει το τι χάθηκε από ανθρώπινη άποψη με την καταστροφή τους, και ακόμα λιγότερο –πέρα από ένα αφηρημένο πρόγραμμα– το τι πραγματώθηκε, εκεί όπου αυτοί, ως συνέπεια της πολιτικής κοσμοθεώρησης του συγγραφέα, προοδεύουν.

Φυσικά δεν υπάρχει μόνο αυτό το ρεύμα στη λογοτεχνία. Αντίθετα, αυτό δεν εμφανίζεται σχεδόν ποτέ αμιγές, διότι δεν υπάρχει κανένας αληθινός συγγραφέας που –ανεξαρτήτως του προγράμματός του– να παραιτείται πλήρως από την ομορφιά. Για τους συγγραφείς όμως, η ομορφιά συνιστά κάτι εντελώς ξένο, κάτι σχεδόν εχθρικό απέναντι στα θέματα που παρουσιάζουν. Έτσι, ήδη στον Φλωμπέρ, η ομορφιά μετατρέπεται σε μια καθαρά τυπική αρχή της ρητορικής και της περιγραφικής επιλογής των λέξεων, μια αρχή, που επιβάλλεται στο απρόθυμο θέμα έξωθεν, τεχνητώς. Έτσι, η ξενικότητα και η εχθρότητα του Ωραίου απέναντι στη ζωή αυτονομείται για τον Μπωντλαίρ σε μια υπερφυσική, δαιμονική, βαμπυριστική (vampirartigen) μορφή.

Σε όλους αυτούς τους βαθιά πεσιμιστικούς τρόπους [λογοτεχνικής] διαμόρφωσης και τις ιδεολογίες των σημαντικών καλλιτεχνών αντανακλάται η εχθρική προς την τέχνη, ασχήμια της καπιταλιστικής ζωής. Και η ασχήμια αυτή υποτάσσει σε αυξανόμενο βαθμό τις απόψεις των καλλιτεχνών και των διανοητών της ιμπεριαλι-

στικής περιόδου. Μεταγενέστερα, η απανθρωπιά του καπιταλισμού αναπαρίσταται σε ακόμα μεγαλύτερη έκταση, όχι όμως πια με αγανακτισμένη αποστροφή, αλλά με συνειδητή ή ασυνείδητη υποταγή μπροστά στη «μνημειακότητά» της. Το ελληνικό ι-δεώδες της ομορφιάς αντικαθίσταται από έναν εκσυγχρονισμένο οριενταλισμό ή από μία εκμοντερνισμένη εξύμνηση της γοτθικής εποχής και του Μπαρόκ. Και ο Νίτσε πραγματοποιεί την ιδεολογική ανατροπή, ανακηρύσσοντας τον αρμονικό άνθρωπο του ελληνισμού σε μύθο και μεταμορφώνοντας την Ελλάδα και την Αναγέννηση «ρεαλιστικά» σε ένα βασίλειο της «μνημειώδους απανθρωπιάς και κτηνωδίας». Ο φασισμός κληρονομεί όλες αυτές τις παρακαμιακές τάσεις της αστικής εξέλιξης και τις αξιοποιεί ως στοιχεία της κοινωνικής και εθνικής του δημαγωγίας, ως ιδεολογικά θεμέλια για εκείνα τα μπουντρούμια και τους θαλάμους βασανιστηρίων της ανθρωπότητας, που πραγματοποίησε παντού, όταν κυριάρχησε.

Η ζωντανή δύναμη της αντιφασιστικής λογοτεχνίας είναι ο αναγεννημένος της ουμανισμός. Οι χιτλερικοί γνώριζαν τι έκαναν, όταν έθεταν ως κύριο καθήκον στον «καθηγητή της πολιτικής παιδαγωγικής», τον Άλφρεντ Μπόιμλερ (Alfred Baumler), τον αγώνα ενάντια στον κλασικό ουμανισμό. Μέσα από το πνεύμα του ουμανισμού, μέσα από την ουμανιστική εξέγερση που διαπερνά τα έργα του Ανατόλ Φρανς, του Ρομαίν Ρολάν, των Τόμας και Χάινριχ Μαν, η οποία εκδηλώνεται επανειλημμένα στα έργα των καλύτερων αντιφασιστών συγγραφέων, γεννήθηκε μια λογοτεχνία, για την οποία είμαστε σήμερα περήφανοι, και η οποία θα διασώσει για το μέλλον την καλλιτεχνική υπόληψη του καιρού μας. Μια λογοτεχνία «ενάντια στο ρεύμα», διότι καταπολεμά όχι μόνο τις βάρβαρες-αντιδραστικές απόψεις και τα γεγονότα της εποχής, αλλά διεξάγει –σε όλα τα ζητήματα της λογοτεχνικής διαμόρφωσης– μια γενναία και επιτυχή πάλη ενάντια στην καταστροφή της μεγάλης τέχνης, του μεγάλου ρεαλισμού, ενάντια στην αναπόφευκτη κύρια τάση της σημερινής καπιταλιστικής κοινωνίας.

Το κατά πόσον οι επιμέρους σημαντικοί εκπρόσωποι της αντιφασιστικής λογοτεχνίας γνωρίζουν ή παραδέχονται εαυτούς ως τους συνεχιστές των κλασικών ρευμάτων δεν έχει αποφασιστική σημασία· σημαντικό είναι, ότι και εδώ συνεχίζονται αντικειμενικά οι καλύτερες παραδόσεις της μέχρι σήμερα εξέλιξης της ανθρωπότητας.

\* Γράφτηκε το 1938. Μετάφραση: Πάνος Ντούβος.

## Κριτικός ρεαλισμός και σοσιαλιστικός ρεαλισμός

Η ανάλυσή μας του κριτικού ρεαλισμού θα ήταν ελλιπής αν περιοριζόταν στην αντίθεση ανάμεσα στον κριτικό ρεαλισμό και στον αστικό μοντερνισμό, και δεν επεκτεινόταν στη σχέση ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Είναι αδύνατο, ασφαλώς, να αναφερθούμε σε όλα τα προβλήματα του σοσιαλιστικού ρεαλισμού σε αυτή τη μελέτη. Θα περιοριστώ, συνεπώς, στη σχέση ανάμεσα στους δυο τύπους του ρεαλισμού και θα θίξω μόνο εκείνες τις όψεις του σοσιαλιστικού ρεαλισμού που είναι αναφορικές με τις προοπτικές για τον κριτικό ρεαλισμό στην εποχή μας.

Ας εξετάσουμε πρώτα το ζήτημα της *προοπτικής* στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό, όπως κάναμε όταν ασχοληθήκαμε με τον αστικό ρεαλισμό και το μοντερνισμό. Η προοπτική για το σοσιαλιστικό ρεαλισμό είναι, ασφαλώς, ο αγώνας για το σοσιαλισμό. Αυτή η προοπτική θα διαφέρει σε μορφή και περιεχόμενο σύμφωνα με το επίπεδο της κοινωνικής ανάπτυξης και το αντικείμενο. Το αποφασιστικό σημείο –ιδιαιτέρα σε αντίθεση με τον κριτικό ρεαλισμό– δεν είναι απλά η αποδοχή του σοσιαλισμού. Αυτή είναι δυνατή μέσα στο πλαίσιο του κριτικού ρεαλισμού. Μια άμεση επιβεβαίωση του σοσιαλισμού δεν είναι, ασφαλώς, χαρακτηριστική του κύριου σώματος της κριτικής ρεαλιστικής γραφής (έχω δείξει ότι μια μη αρνητική στάση, ετοιμότητα να σεβαστούν την προοπτική του σοσιαλισμού και να μην την καταδικάζουν προκαταβολικά, είναι επαρκής). Και είναι αλήθεια ότι μια τέτοια επιβεβαίωση θα παραμείνει κάπως αφηρημένη, γιατί ακόμη και εκεί όπου ένας κριτικός ρεαλιστής επιχειρεί να περιγράψει το σοσιαλισμό, η περιγραφή του μοιραία θα είναι μια περιγραφή από τα έξω.

Αυτή, λοιπόν, είναι η κύρια διάκριση. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός διαφέρει από τον κριτικό ρεαλισμό, όχι μόνο κατά το ότι βασίζεται σε μια συγκεκριμένη σοσιαλιστική προοπτική, αλλά επίσης κατά το ότι χρησιμοποιεί αυτή την προοπτική για να περιγράψει τις δυνάμεις που εργάζονται προς το σοσιαλισμό από τα μέσα. Η σοσιαλιστική κοινωνία θεωρείται ως μια ανεξάρτητη οντότητα, όχι απλά ως ένα χρυσόχαρτο για την καπιταλιστική κοινωνία, ή ως ένα καταφύγιο από τα διλήμματά της – όπως με εκείνους τους κριτικούς ρεαλιστές που έχουν προσεγγίσει περισσότερο στο να ασπαστούν το σοσιαλισμό. Ακόμη πιο σημαντική είναι η πραγμάτευση εκείνων των κοινωνικών δυνάμεων που οδηγούν προς το σοσιαλισμό· σε αντιπαράθεση με τον ουτοπικό, ο επιστημονικός σοσιαλισμός στοχεύει να εντοπίσει εκείνες τις δυνάμεις επιστημονικά, ακριβώς όπως ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός ενδιαφέρεται να εντοπίσει εκείνες τις ανθρώπινες ποιότητες που συνεισφέρουν στη δημιουργία

μιας νέας κοινωνικής τάξης. Η εξέγερση ενάντια στην παλιά τάξη –το σημείο επαφής ανάμεσα στον κριτικό ρεαλισμό και μια σοσιαλιστική προοπτική– γίνεται ένα υπαγμένο σημείο σε αυτό το ευρύτερο πλαίσιο. Αφού η προοπτική, όπως έχουμε δει, παίζει έναν αποφασιστικό ρόλο ως επιλεκτική αρχή στη λογοτεχνία, αυτές οι θεωρήσεις δεν έχουν μικρή σημασία στη διαμόρφωση του στυλ του σοσιαλιστικού ρεαλισμού.

Ας εξετάσουμε το πρώτο μας σημείο πιο λεπτομερειακά – η περιγραφή του σοσιαλισμού από τα μέσα μάλλον παρά από τα έξω. Δεν υπονοείται αναγκαία μια διάκριση ανάμεσα σε μια επιπόλαιη και μια βαθιά σύλληψη του ανθρώπινου χαρακτήρα. Οι μεγάλοι σατιρικοί όπως ο Σουίφτ και ο Σαλτικόφ Στσεντρίν, πάντα έβλεπαν το χαρακτήρα από τα έξω. Πραγματικά, αυτή η άρνηση να υπεισέλθει κανείς σε όλες τις υποκειμενικές περιπλοκότητες του κόσμου που σατιρίζουν είναι η προϋπόθεση μιας καλής σατιρικής τυπολογίας. Η αντίθεση που έχω κατά νου είναι διαφορετική. Με την «εξωτερική» μέθοδο ένας συγγραφέας αποκτά μια τυπολογία βασισμένη στο άτομο και τις προσωπικές συγκρούσεις του· και από αυτή τη βάση εργάζεται προς την ευρύτερη κοινωνική σημασία. Η «εσωτερική» μέθοδος επιδιώκει να ανακαλύψει ένα αρχιμήδειο σημείο στο μέσο των κοινωνικών αντιφάσεων, και μετά βασίζει την τυπολογία της σε μια ανάλυση αυτών των αντιφάσεων.

Πολλοί ρεαλιστικοί συγγραφείς χρησιμοποιούν και τις δυο μεθόδους· και οι δυο μέθοδοι μπορεί να συνυπάρχουν στο ίδιο έργο τέχνης. Ο Ντίκενς είναι μια περίπτωση αυτού: οι πληβειακοί του χαρακτήρες εξερευνώνται από τα μέσα, οι χαρακτήρες του από την ανώτερη και τη μεσαία τάξη από τα έξω. Ο Ντίκενς είναι ίσως μια ακραία περίπτωση, αλλά μια εξαιρετικά διδακτική αν θέλουμε να μελετήσουμε την κοινωνική προέλευση του φαινομένου. Είναι σαφές ότι οι συγγραφείς θα τείνουν να παρουσιάσουν την εσωτερική εικόνα της τάξης στην οποία βασίζεται η δική τους εμπειρία της κοινωνίας. Όλες τις άλλες κοινωνικές τάξεις θα τείνουν να τις θεωρούν από τα έξω. Αλλά και πάλι, αυτό δεν είναι κάτι παραπάνω από μια γενίκευση: η κοσμοθεώρηση του Τολστόι προσεγγίζει σε εκείνη της ρωσικής αγροτιάς· ωστόσο, απεικονίζει αναμφισβήτητα τους ευγενείς, και ένα μέρος της αριστοκρατίας, από τα μέσα.

Από την άλλη μεριά, μόνο η χυδαία κοινωνιολογία αντιλαμβάνεται την ταξική δομή ως κάτι στατικό. Είναι ένα δυναμικό πράγμα, που περιέχει εντός του το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της δοσμένης κοινωνίας. Υπάρχει μια τάση για όλους τους συγγραφείς να παρουσιάζουν τον κόσμο των άμεσων εμπειριών τους από τα μέσα, και το παρελθόν ή το μέλλον αυτού του κόσμου (αν το τελευταίο υπόσχεται να είναι διαφορετικό από το παρόν) από τα έξω. Οι μεγάλοι ρεαλιστές, ασφαλώς, διαφέρουν στο εύρος της «εσωτερικής» τους γνώσης. Ο Σαίξπηρ, χωρίς αμφιβολία, πέτυχε το μεγαλύτερο εύρος, απεικονίζοντας ακόμη και τον εσωτερικό κόσμο χαρακτήρων που του ήταν εντελώς αντιπαθείς. Αλλά πολλοί συγγραφείς έχουν εξαπατήσει τους εαυτούς τους ως προς την πραγματική τους θέση. Η δονκιχωτική αριστοκρατία του *Παλαιού Καθεστώτος* στον

Μπαλζάκ είναι, αναμφισβήτητα, μια απεικόνιση από τα μέσα. Ωστόσο είναι μια απεικόνιση εκπληρωμένη με ερημωτική ειρωνεία και κριτική απόσπαση, καθόλου στο ίδιο επίπεδο με εκείνες του Alfred de Vigny ή του Achim von Arnim. Και πάλι ο Μπαλζάκ δεν τρέφει καμιά συμπάθεια για τους Μισενζέν ή τους Γκομπζέκ του· αλλά σχεδιάζονται, παρ' όλα αυτά, από τα μέσα.

Με αυτές τις επιφυλάξεις, είναι σαφές ότι μια «εσωτερική» περιγραφή των γεγονότων στο παρελθόν μπορεί να φτάσει σε έναν υψηλό βαθμό αυθεντικότητας. Στη λογοτεχνία, όπως και αλλού, μια κριτική κατανόηση του παρόντος είναι το κλειδί για την κατανόηση του παρελθόντος. Αναφορικά με το μέλλον, αυτό δεν ισχύει απαραίτητα. Στο προηγούμενο μέρος εξέτασα τις τροποποιήσεις που υπέστη η προοπτική κατά την ιστορία του κριτικού ρεαλισμού. Συμπεράναμε ότι, για μια σωστή εκτίμηση του μέλλοντος, η σημασία της προοπτικής του σοσιαλισμού αυξάνεται αναγκαία. Όμως, αν και αυτή η νέα προοπτική θα βοηθήσει τον κριτικό ρεαλιστή να κατανοήσει την εποχή του, δεν θα τον καταστήσει ικανό να συλλάβει το μέλλον από τα μέσα.

Στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό, αυτό το εμπόδιο απομακρύνεται. Αφού η ιδεολογική του βάση είναι μια κατανόηση του μέλλοντος, τα άτομα που εργάζονται γι' αυτό το μέλλον θα απεικονιστούν αναγκαία από τα μέσα. Εδώ είναι το πρώτο σημείο απόκλισης, λοιπόν, ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός είναι ικανός να απεικονίσει από τα μέσα τα ανθρώπινα όντα των οποίων οι ενέργειες αφιερώνονται στην οικοδόμηση ενός διαφορετικού μέλλοντος, και των οποίων η ψυχολογική και ηθική συγκρότηση καθορίζεται από αυτό. Οι μεγάλοι κριτικοί ρεαλιστές απέτυχαν να υπερβούν αυτό το εμπόδιο – υπάρχουν πολλές περιπτώσεις αυτής της αποτυχίας, από τον Etienne Lantier του Ζολά ως τον Jacques Tibault του Martin du Gard. Η περιγραφή του Jacques Tibault ως παιδιού και ως νεαρού άνδρα είναι έξοχη. Υπάρχουν, επίσης, επιτυχημένα επεισόδια που ασχολούνται με τη σοσιαλιστική φάση του Tibault – ιδιαίτερα οι σκηνές αγάπης στο Παρίσι του Αυγούστου του 1914. Αλλά το καθήκον να παρασταθεί η νέα σοσιαλιστική συνείδηση του Tibault ήταν πέρα από τις δυνάμεις του Martin du Gard.

Η εξήγηση θα βρεθεί στη *συγκεκριμένη* φύση της νέας σοσιαλιστικής προοπτικής. Θα πρέπει ίσως να πω εδώ τι εννοώ με «συγκεκριμένη», αφού θα ασχοληθούμε με το πρόβλημα της εκπλήρωσής της αργότερα. Ο συγκεκριμένος χαρακτήρας, λοιπόν, με τη δική μου έννοια, περιλαμβάνει μια επίγνωση της ανάπτυξης, της δομής και του σκοπού της κοινωνίας ως ενός όλου. Οι μεγάλοι κριτικοί ρεαλιστές, ασφαλώς, πέτυχαν κατά καιρούς μια περιεκτική περιγραφή της ολότητας της κοινωνίας. Όμως υπήρξε μια σημαντική περίοδος στην ιστορία του κριτικού ρεαλισμού (δηλαδή, πριν τον Γουόλτερ Σκοτ) όταν ο συγγραφέας μετά βίας είχε επίγνωση του ιστορικού χαρακτήρα της πραγματικότητας που περιέγραφε. Και ακόμη και ο ιστορικισμός του 19ου αιώνα – ο οποίος υπέφερε μια σοβαρή υποχώρηση κατά την ιμπεριαλιστική περίοδο – ήταν βαθιά προβληματικός. Ήταν εκεί όπου ο κριτικός ρεαλισμός ήταν πιο περιεκτικός και πιο βαθύς – στα γραπτά του Μπαλζάκ και του Τολστόι – που η ιστο-

ρική διάγνωση ήταν πιο λαθεμένη. Όμως επέτρεπε κάποιες εξαιρετικές ενοράσεις, τόσο στην κοινωνική φύση του ανθρώπου όσο και στο ρόλο του στην ιστορία. Η αντίθεση εντατικοποιήθηκε στην ιμπεριαλιστική περίοδο, μετά την αποσύνθεση του αστικού ιστορικισμού. Ο μεγάλος ρεαλισμός ήταν ακόμη δυνατός –ο Τόμας Μαν είναι ένα προφανές παράδειγμα– αλλά ήταν σε αντίθεση με τη δική του ιδεολογία.

Η προοπτική του σοσιαλισμού επιτρέπει στον συγγραφέα να αντικρίζει την κοινωνία και την ιστορία όπως είναι. Αυτή ανοίγει ένα θεμελιακά νέο, και εξαιρετικά καρποφόρο, κεφάλαιο στη λογοτεχνική δημιουργία. Ας πάρουμε δυο σημεία. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός είναι μια δυνατότητα μάλλον παρά μια πραγματικότητα· και η αποτελεσματική εκπλήρωση της δυνατότητας είναι μια περίπλοκη υπόθεση. Μια μελέτη του μαρξισμού (για να μην πούμε για την άλλη δραστηριότητα στο σοσιαλιστικό κίνημα, ακόμη και την κομματική ένταξη) δεν αρκεί καθαυτή. Ένας συγγραφέας μπορεί να αποκτήσει χρήσιμη εμπειρία με αυτό τον τρόπο και να γίνει συνειδητός ορισμένων διανοητικών και ηθικών προβλημάτων. Αλλά δεν είναι ευκολότερο να μετατραπεί η «αληθινή συνείδηση» της πραγματικότητας σε επαρκή αισθητική μορφή από όσο είναι η αστική «ψευδής συνείδηση».

Και πάλι, ενώ είναι αλήθεια ότι μια σωστή θεωρητική προσέγγιση και μια σωστή αισθητική (δηλαδή, η δημιουργία μιας τυπολογίας) μπορεί συχνά να συμπίπτουν, οι μέθοδοι και τα αποτελέσματα δεν είναι αληθινά ταυτόσημα. Η σύμπτωσή τους πηγάζει από το γεγονός ότι και τα δυο αντανακλούν την ίδια πραγματικότητα. Μια σωστή αισθητική κατανόηση της κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας είναι η προϋπόθεση του ρεαλισμού. Μια απλά θεωρητική κατανόηση –σωστή είτε λαθεμένη– μπορεί να επηρεάσει τη λογοτεχνία μόνο αν αφομοιωθεί πλήρως και μεταφραστεί σε κατάλληλες αισθητικές κατηγορίες. Αν η θεωρία είναι σωστή ή όχι είναι αδιάφορο, αφού για ένα συγγραφέα, καμιά θεωρία, καμιά εννοιακή κατανόηση, δεν μπορεί να είναι παραπάνω από ένας γενικός οδηγός. Η σχέση είναι έμμεση, διαλεκτική· μια λαθεμένη ή εν μέρει λαθεμένη θεωρία μπορεί παρ' όλα αυτά να είναι μια καρποφόρα καθοδηγητική αρχή. Ο Λένιν μια φορά παρατήρησε σε ένα γράμμα στον Γκόρκι, «Έχω τη γνώμη ότι υπάρχει κάτι σε κάθε φιλοσοφία το οποίο ένας καλλιτέχνης μπορεί να θέσει σε καλή χρήση...» Και πρόσθεσε, έχοντας κατά νου το έργο του ίδιου του Γκόρκι, «...ακόμη και αν αυτή η φιλοσοφία είναι ιδεαλιστική».

Ο λόγος είναι προφανώς ότι και οι δυο προσεγγίσεις πρέπει να αναμετρηθούν με την ίδια άπειρη πραγματικότητα και να προσπαθήσουν να καταγράψουν τις ανακαλύψεις τους. Έτσι οι πιο ποικίλες προσεγγίσεις μπορεί να αποφέρουν φρέσκιες ενοράσεις και να αναδείξουν νέα ή ως τώρα παραμελημένα προβλήματα. Επιπλέον, η πραγματικότητα δεν είναι ούτε στατική ούτε σταθερή· ο ερευνητής δεν μπορεί να εξαντλήσει την ουσία της. Είναι, απεναντίας, μια διαρκής ροή – η οποία αποκαλύπτει μόνο μια καθορισμένη, αν και ποτέ απλή, κατεύθυνση στο μάτι του έμπειρου παρατηρητή.

Από τη μια μεριά, η πραγματικότητα προσφέρει πάντα νέο υλικό, επιτρέποντας στο παλιό υλικό να εξαφανιστεί από τη θέα. Αλλά το ερευνητικό υποκείμενο, που



τραβιέται στη ροή της, είναι ωστόσο ικανό να ανακαλύπτει τάσεις των οποίων η σημασία δεν είχε προηγουμένα κατανοηθεί. Η ανάπτυξη νέων μορφών σχετίζεται στενά με αυτή την ενεργό, αδιάκοπη εξερεύνηση της πραγματικότητας. Με αυτή την έννοια υπάρχει ασφαλώς πρόοδος στην τέχνη – αν και όλα τα έργα τέχνης σε οποιαδήποτε φάση ανάπτυξης και αν ανήκουν, είναι τελικά αισθητικά ισοδύναμα. Ο Σίλερ διατυπώνει αυτό το σημείο στο διάσημο δοκίμιό του *Για την Αφελή και Συναισθηματική Ποίηση*. Συγκρίνοντας τους συγγραφείς της ελληνικής και της σύγχρονης λογοτεχνίας – ο Σαίξπηρ και ο Φίλντινγκ είναι τα παραδείγματά του – συμπεραίνει ότι οι τελευταίοι είναι ανώτεροι στην πραγμάτευσή τους των γυναικών, και ότι αυτή η ανωτερότητα αντανακλά προόδους που έχουν συντελεστεί στην κοινωνία. Αλλά δεν το θεωρούσε αυτό, ασφαλώς, ως ένα κριτήριο υψηλότερου αισθητικού επιτεύγματος.

Μια πληρέστερη κατανόηση των δυνατοτήτων της ανθρώπινης ανάπτυξης, και των νόμων που υπόκεινται αυτής, μπορεί να αποτελέσει τη βάση για ένα νέο στυλ – το οποίο με αυτή την έννοια, και μόνο με αυτή την έννοια, θα σηματοδοτήσει ένα υψηλότερο στάδιο στην ανάπτυξη της τέχνης. Παρόμοια, η σοσιαλιστική προοπτική, σωστά κατανοημένη και εφαρμοσμένη, θα έπρεπε να καθιστά ικανό τον συγγραφέα να απεικονίζει τη ζωή πιο περιεκτικά από ό,τι οποιαδήποτε προγενέστερη προοπτική, συμπεριλαμβανόμενης εκείνης του κριτικού ρεαλισμού.

Για να εκθέσω τα σημεία επαφής και αντίθεσης ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό, πρέπει να ανακαλέσω την προηγούμενη συζήτησή μας της κρίσης της αστικής λογοτεχνίας. Δεν χρειάζεται να αναφερθώ στο μοντερνισμό σε αυτό το μέρος, αφού η αντίθεση ανάμεσα σε αυτόν και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό είναι προφανής. Προηγουμένα, θίξαμε μια όψη του κριτικού ρεαλισμού, η οποία χρησιμοποίησε να καταδειχτεί η σχέση ανάμεσα σε αυτόν και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Ενώ το ρόλο που παίζει η επαναστατική εργατική τάξη στη σύγχρονη κοινωνία, χωρίς κάποιο απολογισμό του οποίου καμιά εικόνα αυτής της κοινωνίας δεν θα είναι πλήρης. Έδειξα ότι ο κριτικός ρεαλισμός ήταν ανίκανος να απεικονίσει αυτή την τάξη και τα προβλήματά της από τα μέσα. Και πρόσθεσα ότι αυτό δεν ήταν το ίδιο πράγμα με μια ανικανότητα να απεικονιστεί το παρελθόν, και οι τάξεις και οι ομάδες που υπήρχαν στο παρελθόν, από τα μέσα.

Εν συντομία, υπάρχουν τρεις δυνατότητες. Υπάρχει πρώτα η δυνατότητα μιας καθαρής αποτυχίας σε μια προσπάθεια να επιτευθεί κανείς στο νέο περιεχόμενο άμεσα (Martin du Gard και, παλιότερα, Ζολά). Δεύτερο, υπάρχουν περιπτώσεις όπου αποδείχτηκε δυνατό να αποφύγει κανείς το πρόβλημα – Κόνραντ, Σίνκλερ Λιούις – αν και οι συνθήκες που το έκαναν αυτό δυνατό εξαφανίζονται γοργά (εξετάστε τη διαφορά ανάμεσα στην αποικιοκρατία σήμερα και στην εποχή του Κόνραντ· εξετάστε την προσπάθεια του Λιούις Μπρόμφιλντ για μια σύγχρονη εκδοχή του *Μπάμπιτ*). Ή, τρίτο, τα προβλήματα της εποχής μας μπορεί να παρουσιαστούν εντελώς μέσα σε ένα αστικό πλαίσιο. Η ταξική πάλη θα περιγραφεί από την αστική άποψη, τα αποτελέσματά της στην κοινωνία θα καταδειχτούν μόνο έμμεσα, αποκαλύπτοντας τις

ψυχολογικές και ηθικές συνέπειες. Ο Τόμας Μαν είναι ο μεγάλος εκπρόσωπος αυτής της μεθόδου. Είναι όμως φανερό –και κανείς δεν έχει περισσότερη συνείδηση αυτού από τον ίδιο τον Μαν– ότι μια λογοτεχνία που αποδέχεται αυτές τις προϋποθέσεις πρέπει να είναι μια λογοτεχνία χαμηλωμένης ζωτικότητας. Δεν μπορεί ποτέ να αποβλέπει στον πλούτο και την πληρότητα ενός Φίλντινγκ ή ενός Γκότφριντ Κέλερ· θα είναι η τέχνη της παλιάς εποχής μιας κοινωνίας. Θα απαιτήσει σκληρή εργασία, βαθιά σκέψη και ζωηρή φαντασία για να πετύχει κανείς, με αυτό τον ελικοειδή τρόπο, την επιθυμητή αμεσότητα, να επιβάλει σε συρρικνούμενο και απρόθυμο υλικό μια νέα και ικανοποιητική ολότητα.

Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός είναι σε θέση, από την άλλη μεριά, τόσο να απεικονίσει την ολότητα μιας κοινωνίας στην αμεσότητά της, όσο και να αποκαλύψει το πρότυπο της ανάπτυξής της. Ασφαλώς ούτε ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός ούτε ο κριτικός ρεαλισμός δεν είναι σε θέση να απεικονίσουν την ολότητα μιας κοινωνίας με τη χονδροειδή έννοια του όρου. Ακόμη και ο Μπαλζάκ, που εξόρμησε για να το εκπληρώσει αυτό στην *Ανθρώπινη Κωμωδία*, πρόβαλε αυτή την αξίωση μόνο για ολόκληρο τον κύκλο. Κάθε μέρος, μυθιστόρημα ή μικρή ιστορία, περιέχει μόνο ένα μικρό τμήμα, αν και πλήρες καθαυτό. Αλλά το μεγαλείο της αντίληψής του έγκειται στο ότι το όλο είναι διαρκώς παρόν στα μέρη. Κάθε ατομικό μυθιστόρημα σχετίζεται οργανικά με αυτό το όλο· οι διάφορες, άπειρα περίπλοκες υποκινήσεις, αλληλεπιδράσεις και συνδυασμοί ενθέτονται σε μια καθολικά περιβάλλουσα κοινωνία. Αυτή η φιλοδοξία να απεικονιστεί ένα κοινωνικό όλο, την οποία βρίσκουμε στους περισσότερους μεγάλους ρεαλιστές της κλασικής περιόδου, κληρονομείται από τους σοσιαλιστές ρεαλιστές. Η *Μάνα* του Γκόρκι δεν προσφέρει μια ευθεία απεικόνιση του καπιταλισμού. Όμως θα ήταν λάθος να συγκρίνουμε αυτή την παράλειψη, ας πούμε, με την παράλειψη του θέματος του ταξικού αγώνα από τον Μαν στον *Δόκτωρ Φάουστ*. Ο τελευταίος παρουσιάζει μόνο έμμεσα, μέσα από την καριέρα ενός αστού διανοούμενου, τη ζωή του προλεταριάτου· ενώ το μυθιστόρημα του Γκόρκι, αν και παραλείπει την αστική τάξη, εστιάζει άμεσα στον ταξικό αγώνα. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός, αν και παλεύει με τα ίδια προβλήματα, είναι πιο κοντά στην αφηγητική του μέθοδο στο ρεαλισμό της κλασικής περιόδου, πριν ο ρεαλισμός εξαναγκαστεί να υιοθετήσει την έμμεση μέθοδο του Τόμας Μαν, παρά στον κριτικό ρεαλισμό της εποχής μας. Ο Γκόρκι, ο Σόλοχοφ και άλλοι το αποδεικνύουν αυτό.

Η φιλοδοξία του σοσιαλιστικού ρεαλισμού να απεικονίσει την ολότητα της κοινωνίας δεν είναι, ωστόσο, το ειδικό στιλιστικό του κριτήριο. Δεν ήταν ακόμη και στον κριτικό ρεαλισμό· ακόμη και με τον Μπαλζάκ υπήρχε η αντίθεση ανάμεσα στη μεγάλη σύλληψή του και την πραγματική επίτευξη. Αλλά ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός είναι ασφαλώς δεσμευμένος στην επίτευξη μιας τέτοιας ολότητας πιο ισχυρά από τον κριτικό ρεαλισμό. Όχι πως η διαδικασία της καλλιτεχνικής εκπλήρωσης γίνεται λιγότερο περίπλοκη γι' αυτό το λόγο. Στον κριτικό ρεαλισμό, όπως δείχνει το παράδειγμα του Ζολά, το ιδανικό μιας ντοκιμαντερίστικης πραγματικότητας, πιο κατάλληλο για την επιστημονική μονογραφία, ήταν το προϊόν ορισμένων εσωτερι-

κών προβλημάτων. Θα δείξω ότι παρόμοια, και ίσως ακόμη μεγαλύτερα προβλήματα, είναι σύμφυτα στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Το ιδανικό της ολότητας στην τέχνη δεν μπορεί ποτέ, ασφαλώς, να είναι περισσότερο από μια προσέγγιση στην ολότητα. Ο Λένιν απαιτούσε μια παρόμοια διαλεκτική αντίληψη της ολότητας αναφορικά με την επιστήμη: «Ένα πρόβλημα μπορεί μόνο να κατανοηθεί πλήρως όταν όλες οι όψεις του, όλες οι συνέπειές του, όλοι οι καθορισμοί του, έχουν εξακριβωθεί και εξεταστεί». Αυτή η απαίτηση ισχύει ακόμη περισσότερο στη λογοτεχνία, όπου η επίτευξη του βάθους, της εντατικής ολότητας, πάντα έχει προτεραιότητα απέναντι στην απλή εκτατική ολότητα.

Από αυτό μπορεί να φανεί ότι ο κριτικός και ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός δεν διακρίνονται στην πράξη. Αλλά παρά τις ομοιότητες υπάρχουν σημαντικές ποιοτικές διαφορές. Απορρέουν από εκείνη την οξεία προοπτική του μέλλοντος, εκείνη την «αληθινή συνείδηση», την οποία διαθέτει εξ ορισμού ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός. Αυτή η προοπτική επιτρέπει στον συγγραφέα να αποκτήσει μια πληρέστερη κατανόηση της ζωής του ατόμου και της κοινωνίας από ό,τι θα μπορούσε να αποκτήσει αλλού. Επιπλέον, μια σωστή κατανόηση της πραγματικότητας επισπεύδει τη σχέση ανάμεσα στη θεωρία και την πρακτική και δίνει γένεση σε ένα νέο είδος ανθρώπινης αυτεπίγνωσης: ο άνθρωπος αποκτά επίγνωση της φύσης του ως ένα αμετακίνητα κοινωνικό ον.

Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η καινοτομία αυτού του νέου περιεχομένου. Οι νέες μορφές προκύπτουν μόνο όταν τέτοια νέα φαινόμενα εισέρχονται στη συνείδηση. Το *Διδακτικό Ποίημα* του Μακαρένκο υποδεικνύει τις απεριόριστες τυπικές δυνατότητες που ενυπάρχουν σε αυτό το νέο περιεχόμενο. Από αυτή την άποψη, είναι διδακτικό να κοιτάξουμε σε μερικά από τα πιο γνωστά πολεμικά μυθιστορήματα. Από το *Ουδέν Νεότερον από το Δυτικό Μέτωπο* ως το *Οι Γυμνοί και οι Νεκροί* πολλά έντιμα, ρεαλιστικά μυθιστορήματα μεγάλης αισθητικής και ηθικής αξίας έχουν γραφτεί. Αλλά ο πόλεμος μπορεί μόνο να κατανοηθεί στην ολότητά του αν ο συγγραφέας έχει μια προοπτική που τον καθιστά ικανό να κατανοήσει τις δυνάμεις που οδηγούν στον πόλεμο, όπως είχε ο Άρνολντ Τσβάιχ στο *Εκπαίδευση στο Βερντέν* ή ο Α. Μπεκ στο *Η Δημοσιά του Βολοκολάμσκ*. Αυτά τα τελευταία έργα, μακριά από το να μας δίνουν μονογραφίες για τον πόλεμο, ανυψώνουν την προσωπική μοίρα των χαρακτήρων τους στο επίπεδο του τυπικού· αντικαθρεφτίζουν την ολότητα του πολέμου σε συγκεκριμένες σχέσεις ανάμεσα σε τυπικά αλλά ζωντανά ανθρώπινα όντα.

Ο απολογισμός μας των ομοιοτήτων ανάμεσα στο σοσιαλιστικό και στον κριτικό ρεαλισμό θα ήταν ελλιπής αν επρόκειτο να παραβλεφθούν η συμμαχία ανάμεσα σε αυτά τα δυο κινήματα και η ιστορική αναγκαιότητά της. Η θεωρητική βάση αυτής της συμμαχίας είναι η μέριμνα του σοσιαλισμού για την αλήθεια. Σε καμιά άλλη αισθητική η πιστή απεικόνιση της πραγματικότητας δεν έχει μια τόσο κεντρική θέση όπως στο μαρξισμό. Αυτό συνδέεται στενά με άλλα στοιχεία στη μαρξιστική διδασκαλία. Για τον μαρξιστή, ο δρόμος προς το σοσιαλισμό ταυτίζεται με την κίνηση της ίδιας της ιστορίας. Δεν υπάρχει κανένα φαινόμενο, αντικειμενικό ή υποκειμενι-

κό, που δεν έχει τη λειτουργία του στο να προάγει, να εμποδίσει ή να παρεκκλίνει αυτή την ανάπτυξη. Μια σωστή κατανόηση τέτοιων πραγμάτων είναι ζωτική στο σκεπτόμενο σοσιαλιστή. Έτσι, κάθε ακριβής απολογισμός της πραγματικότητας είναι μια συμβολή –όποια και αν είναι η υποκειμενική πρόθεση του συγγραφέα– στη μαρξιστική κριτική του καπιταλισμού, και είναι μια ώθηση στην υπόθεση του σοσιαλισμού. Με αυτή την έννοια, η συμμαχία του σοσιαλισμού με το ρεαλισμό μπορεί να ειπωθεί ότι έχει τις ρίζες της στο επαναστατικό κίνημα του προλεταριάτου. Ένα καθεστώς που ετοιμάζεται για πόλεμο, ή ένα καθεστώς που βασίζεται στην καταπίεση και τη σύγχυση των ανθρώπων, πρέπει αναγκαστικά –όπως δείχνουν ο Μουσολίνι, ο Χίτλερ και ο Μακάρθι– να τείνει προς την κατάπνιξη του ρεαλισμού.

Αλλά η συμμαχία ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό υπονοείται επίσης στη φύση της τέχνης. Είναι αδύνατο να επεξεργαστεί κανείς τις αρχές του σοσιαλιστικού ρεαλισμού χωρίς να λάβει υπόψη την αντίθεση ανάμεσα στο ρεαλισμό και το μοντερνισμό. Αναφορικά με το παρελθόν, οι θεωρητικοί του σοσιαλιστικού ρεαλισμού έχουν επαρκή επίγνωση αυτού· θεωρούσαν πάντα τους μεγάλους κριτικούς ρεαλιστές ως συμμάχους στον αγώνα τους για να καθιερώσουν την υπεροχή του ρεαλισμού στην αισθητική. Αλλά η συμμαχία δεν είναι απλά θεωρητική. Οι ιστορικές ενοράσεις στα έργα αυτών των συγγραφέων, και οι μέθοδοι που χρησιμοποίησαν για να επιτύχουν αυτές τις ενοράσεις, είναι ζωτικές σε μια κατανόηση των δυνάμεων που διαμορφώνουν το παρόν και το μέλλον. Μπορούν να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε τον αγώνα ανάμεσα στις δυνάμεις της προόδου και της αντίδρασης, της ζωής και της αποσύνθεσης, στο σύγχρονο κόσμο. Το να τα αγνοήσουμε όλα αυτά θα σήμαινε να πετάξουμε μακριά ένα εξαιρετικά σημαντικό όπλο στον αγώνα μας ενάντια στην παρακαμιακή λογοτεχνία του αντιρεαλισμού. Δεν υπήρξαν λίγοι κριτικοί ρεαλιστές, κατόπιν όλων, που ήταν σύμμαχοι του σοσιαλιστικού ρεαλισμού σε αυτό τον αγώνα – αρκεί μόνο να σκεφτούμε τον Ρομέν Ρολάν.

Έχοντας εγκαθιδρύσει την ύπαρξη της συμμαχίας, πρέπει τώρα να δείξουμε ότι οι δεσμοί ανάμεσα στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό και, ας πούμε, τον Τόμας Μαν, δεν είναι απλά τακτικού είδους· ότι ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός έχει μια πραγματική αξίωση να κληρονομεί την περιβολή του Γκαίτε και του Τολστόι. Υπάρχουν, ασφαλώς, πολλά παραδείγματα μιας καθαρά τακτικής συνεργασίας. Αυτά προέκυψαν συχνά στη διάρκεια του αγώνα ενάντια στο φασισμό, και θα βρεθούν πάλι σήμερα στο Παγκόσμιο Κίνημα Ειρήνης. Το να εφαρμόσουμε τη δοκιμασία του ρεαλισμού σε αυτές τις περιπτώσεις θα ήταν στενά σεκταριστικό. Ας πάρουμε την περίοδο μεταξύ των πολέμων, την περίοδο των βραχυχρόνιων αριστερών συμπαθειών του Ζιντ και του Μαλρό. Αυτή η συμμαχία δεν είχε πραγματική ιδεολογική ή αισθητική βάση: παρέμεινε συνεπώς όχι κάτι παραπάνω από ένα επεισόδιο. Το Παγκόσμιο Κίνημα Ειρήνης δείχνει, πάλι, ότι είναι εντελώς δυνατό να διακρίνουμε ανάμεσα στην πολιτική στάση ενός συγγραφέα και το χαρακτήρα (ρεαλιστικό ή όχι) της τέχνης του. Αυτό είναι ένα σημείο ορισμένης σημασίας. Οι υπερβολικές αξιώσεις ήταν, ασφαλώς, συχνές κατά καιρούς. Στη διάρκεια του φλερτ του Ζιντ με το σοσιαλισμό τα

αντιρεαλιστικά στοιχεία στο έργο του παραβλέπονταν βολικά· μετά, ύστερα από τη ρήξη, η σημασία του στη σύγχρονη λογοτεχνία μειωνόταν. Αυτό δεν σημαίνει ότι μια λύση στο πρόβλημα είναι θεωρητικά αδύνατη.

Η συμμαχία ανάμεσα στο σοσιαλιστικό και τον κριτικό ρεαλισμό στηρίζεται σε βαθιές ιδεολογικές προϋποθέσεις. Η πιο σημαντική είναι η πρόταση ότι η σοσιαλιστική τέχνη είναι, από τη φύση της, *εθνική τέχνη*. Σπεύδω να προσθέσω ότι κανένα είδος λαϊκού μυστικισμού δεν υπονοείται στη φράση· ακόμη λιγότερο οποιοδήποτε δόγμα για φυλετικά χαρακτηριστικά. Πρόκειται απλά για το ότι κάθε έθνος αντανακλά τις ιδιαίτερες ιστορικές συνθήκες μέσα από τις οποίες έχει περάσει. Η αποσύνθεση του πρωτόγονου κομμουνισμού πήρε διαφορετικές μορφές σε διαφορετικά μέρη. Κάθε ευρωπαϊκό έθνος ανέπτυξε το δικό του είδος φεουδαρχίας. Η παρακμή της φεουδαρχίας, η άνοδος του καπιταλισμού, η ιδιαίτερη δομή του εργατικού κινήματος, όσο και αν ήταν βασικά παρόμοιες, διέφεραν σημαντικά σε διάφορες χώρες. Ένα άτομο γεννιέται σε μια κοινωνία που έχει μια συγκεκριμένη φυσιογνωμία: τα χρόνια της διαμόρφωσής του επηρεάζονται βαθιά από τις παραδόσεις της· διαμορφώνεται από αυτή ως σκεπτόμενο ανθρώπινο ον. Και τα μεγάλα ρεαλιστικά έργα τέχνης είναι ένας κύριος παράγοντας στη δημιουργία του διανοητικού και πνευματικού κλίματος που δίνει στην ανθρώπινη προσωπικότητα τον ειδικά εθνικό χαρακτήρα της. Όσο μεγαλύτεροι είναι οι δεσμοί ενός συγγραφέα με την πολιτιστική κληρονομιά του έθνους του, τόσο πιο πρωτότυπο θα είναι το έργο του, ακόμη και εκεί που βρίσκεται σε αντίθεση με τη δική του κοινωνία και εισάγει μια ξένη παράδοση για να επανορθώσει την ισορροπία. (Ο Λέσινγκ και ο Σαίξπηρ είναι μια περίπτωση αυτού. Έχω δείξει αλλού πώς η επιρροή του Τολστόι στον Τόμας Μαν, τον Ρομέν Ρολάν και τον Μπέρναρντ Σω βοήθησε να αναδειχτούν ειδικά γερμανικά, γαλλικά και αγγλικά χαρακτηριστικά στα γραπτά τους).

Σήμερα, ο κριτικός και ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός ομοιοούν στον αγώνα τους ενάντια στις αντιδραστικές δυνάμεις στην πολιτική και την τέχνη. Ο Λένιν επέμενε πάντα ότι δεν υπήρχε κανένα Σινικό Τείχος που να διαχωρίζει τη δημοκρατική από τη σοσιαλιστική επανάσταση. Παρόμοια, δεν υπάρχει κανένα τέτοιο τείχος στη ζωή του ατόμου, ή στην κοινότητα των συγγραφέων. Η ανάπτυξη του Γκόρκι δείχνει ότι η μετάβαση από μια αστικοδημοκρατική άποψη του κόσμου στο σοσιαλισμό μπορεί να είναι βαθμιαία, σχεδόν αδιόρατη. Άλλοι αστοί συγγραφείς όπως ο Τσέχοφ, επιδεικνύουν ένα παρόμοιο πρότυπο μετάβασης, αν και ο Τσέχοφ ποτέ δεν διέβηκε τον Ρουβίκωνα. Ο Τόμας Μαν είχε πλήρη επίγνωση αυτών των μεταβατικών φάσεων, που βιώνει ο αστός συγγραφέας ο οποίος επιδίδεται σε αυτοκριτική και ατενίζει την προοπτική του σοσιαλισμού στον ορίζοντα. Στη δεκαετία του 1920 έγραφε, στο *Παρισινό Ημερολόγιό* του: «Είμαι αστός, ασφαλώς... όμως το να καταλάβεις την κατάσταση του αστού σήμερα υπονοεί πράγματι μια αποσύνδεση από αυτή, μια επίγνωση των νέων δυνάμεων. Είναι ανόητο να συγγείεις την αυτεπίγνωση με τον εφησυχασμό. Κανένας από όσους γνωρίζουν εσωτερικά τον εαυτό τους δεν παραμένει ο ίδιος άνθρωπος». Όσο αδιόρατη και αν είναι η μετάβαση, πρέπει παρ' όλα αυτά να

υπάρξει μια ποιοτική ρήξη. Αλλά το γεγονός ότι τέτοιες μεταβάσεις είναι δυνατές, και η πρόδηλη σημασία τους για την ανάπτυξη του σοσιαλιστικού ρεαλισμού, δείχνει ότι η συμμαχία είναι βαθιά και στενή.

Καμιά ανάλυση του σοσιαλιστικού ρεαλισμού δεν θα ήταν πλήρης χωρίς μια εξέταση των αντιδραστικών, παρακμιακών στοιχείων στην κοινωνική και λογοτεχνική ζωή που τον επηρέασαν στα πρώτα του στάδια. Η εξέλιξη του Γιοχάνες Ρ. Μπέχερ και του Μπέρτολτ Μπρεχτ ή του Πολ Ελιάρ και του Λουί Αραγκόν σε σοσιαλιστές συγγραφείς θα ήταν αδιανόητη χωρίς το γερμανικό εξπρεσιονισμό και το γαλλικό σουρεαλισμό. Αλλά το ζήτημα δεν μπορεί να αφεθεί εκεί. Κανείς από αυτούς τους συγγραφείς δεν θα είχε αναπτυχθεί «αυτόματα» από τις μοντερνιστικές αρχές του σε ένα σοσιαλιστή συγγραφέα (αν και θα μπορούσε κάλλιστα να είναι σοσιαλιστής στην πολιτική σε όλη τη διαδρομή), αν δεν λειτουργούσαν κάποιες αντίρροπες δυνάμεις. Αυτοί άντλησαν πολλή δύναμη, ασφαλώς, τόσο από τις προσωπικές εμπειρίες τους όσο και από πηγές έξω από τη ζωή της χώρας τους – αρκεί να σκεφτεί κανείς τον αντίκτυπο της ρωσικής επανάστασης και, αργότερα, της οικοδόμησης του σοσιαλισμού στην ΕΣΣΔ. Αλλά το γεγονός παραμένει ότι αυτοί οι συγγραφείς άντλησαν, κατά κύριο λόγο, από τη δική τους εθνική λογοτεχνία – αρκεί να υποδείξουμε την επιρροή του Χάινε και του Χέλντερλιν στην ανάπτυξη του Μπέχερ ως σοσιαλιστή ποιητή. Δεν μπορεί να υπάρχει αμφιβολία ότι ο παραδοσιακός αστικός ρεαλισμός είναι ένας χρήσιμος σύμμαχος για το σοσιαλιστή συγγραφέα.

Κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει ότι είναι έτσι. Αλλά τι συμβαίνει με τη σχέση ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό *μετά* την κατάκτηση της εξουσίας από το προλεταριάτο; Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι, οσοδήποτε βίαιη και να είναι η πολιτική ρήξη, οι άνθρωποι (συμπεριλαμβανόμενων των συγγραφέων) δεν θα μετασχηματιστούν αυτόματα. Ο Λένιν παρατήρησε κάποτε ότι ο σοσιαλισμός έπρεπε να οικοδομηθεί από ανθρώπους που είχαν διαπλαστεί από τον καπιταλισμό. Η αλήθεια είναι ότι οι άνθρωποι μετασχηματίζονται μόνο όταν συμμετέχουν στο μετασχηματισμό της πραγματικότητας. Ο προοδευτικός αστός ρεαλιστής δεν μπορεί να αναμένεται να αγκαλιάσει το σοσιαλισμό τη στιγμή που το προλεταριάτο θα κατακτήσει την εξουσία. Μερικοί προοδευτικοί διανοούμενοι –ακόμη και εκείνοι που αργότερα γίνονται σοσιαλιστές– μπορεί να οδηγηθούν στο αντίθετο στρατόπεδο από την εμπειρία τους του ταξικού αγώνα στην πιο οξεία μορφή του. Και οι αναστατώσεις στις οποίες δίνει γένεση μια επανάσταση μπορεί να προκαλέσουν σοβαρές αμφιβολίες ακόμη και σε μακροχρόνιους υποστηρικτές του σοσιαλισμού (δείτε τη στάση του Γκόρκι στη διάρκεια της πιο οξείας ταξικής πάλης στη Ρωσία).

Οι συγκρούσεις δέσμευσης στη λογοτεχνία είναι πιθανό να είναι πιο περίπλοκες από ό,τι στα πρακτικά πεδία της πολιτικής και των οικονομικών. Η περιέργεια, ένας ενθουσιασμός για την καινοτομία ως αυτοσκοπό, ένας ρομαντικός αντικαπιταλισμός, μπορεί να οδηγήσουν έναν ακραίο μοντερνιστή να αποδεχτεί το σοσιαλισμό. Μπορεί να πιστεύει ότι η «επανάστασή του των μορφών» είναι ταυτόσημη με τη σοσιαλιστική επανάσταση, ακόμη και η αληθινή της έκφραση. Και πάλι, οι

σεκταριστές κομμουνιστές συχνά ρίχνονται στο ονειροπόλημα μιας «προλεταριακής κουλτούρας», στην ιδέα ότι μια «ριζικά νέα» σοσιαλιστική κουλτούρα μπορεί να παραχθεί, με τεχνητή γονιμοποίηση, σαν να λέμε, ανεξάρτητα από όλες τις παραδόσεις (προλέτκουλτ). Στη διάρκεια των πρώτων χρόνων της δικτατορίας του προλεταριάτου στη Ρωσία τέτοιες πεποιθήσεις ήταν αχαλίνωτες. Οι πιο ισορροπημένοι κομμουνιστές θεωρητικοί, ο Λένιν επικεφαλής τους, διέκριναν αυτά τα μάταια και βασικά αντισοσιαλιστικά εγχειρήματα. Αλλά δεν μπορούσε να ξεπεραστούν πριν αφομοιωθεί η νέα εμπειρία, πριν οι καλλιτέχνες είχαν κατανοήσει τις νέες δυνάμεις που εργάζονταν στην κοινωνία και ανακαλύψει πώς να τους δίνουν καλλιτεχνική έκφραση.

Ενόψει αυτού, δεν είναι εκπληκτικό ότι χρειάστηκαν 17 χρόνια –ως το 1ο Συνέδριο της Ένωσης Σοβιετικών Συγγραφέων– για να γίνει ευρέως αποδεκτός ο όρος σοσιαλιστικός ρεαλισμός. Δεν θα περιγράψω λεπτομερώς την προηγούμενη ιδεολογική συζήτηση. Ο ορισμός του όρου στο Συνέδριο (με κορύφωμα ένα διάσημο κείμενο που διάβασε ο Γκόρκι) ήταν το αποτέλεσμα χρόνων συζήτησης ανάμεσα σε εμπόλεμες ομάδες. Το σημείο που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η νέα ταξινόμηση του «συνοδοιπόρου». Οι «συνοδοιπόροι» είναι αστοί συγγραφείς, κριτικοί ρεαλιστές, που συμπαθούν τη δικτατορία του προλεταριάτου και το σκοπό μιας σοσιαλιστικής κοινωνίας, ή τουλάχιστον τα αναγνωρίζουν. Ο όρος «συνοδοιπόρος» υπονοεί ότι οι αρχές της περιόδου θεωρούσαν αυτούς τους συγγραφείς συμμάχους στη δημιουργία της σοσιαλιστικής λογοτεχνίας. Η απόφαση πάρθηκε, αναφέρω, μετά από πολλά χρόνια έντονων συζητήσεων. Η απόφαση της Κεντρικής Επιτροπής του 1925, που αναγνώριζε αυτή τη συμμαχία, αντιστράφηκε από την ομάδα της RAPP η οποία απέκτησε κυριαρχική επιρροή λίγο μετά. Σύντομα, μόνο οι «ρητά» σοσιαλιστές συγγραφείς θεωρούνταν αυθεντικά «προλεταριακοί» (ακόμη και ο Γκόρκι και ο Σόλοχοφ δέχτηκαν επιθέσεις). Μόνο μετά τη διάλυση της RAPP το 1932 επαναβεβαιώθηκε η συμμαχία, αν και έχουν υπάρξει έκτοτε σποραδικές προσπάθειες να αναβιώσει η ιδεολογία της RAPP.

Οι ιδεολογικοί αγώνες στην ΕΣΣΔ καταδεικνύουν το πρόβλημά μας πολύ καλά. Αλλά οι χώρες που έγιναν σοσιαλιστικές αργότερα από τη Σοβιετική Ένωση δεν μπορούν απλά να υιοθετήσουν μια φόρμουλα συμφωνίας που θα φταστεί μετά από μακρύ και οξύ ιδεολογικό αγώνα. Ο Λένιν κριτικάρισε ξανά και ξανά τη σεκταριστική υπόθεση ότι η μάζα του λαού μπορεί απλά να παραλαμβάνει τις τελευταίες επινοήσεις της διανοητικής πρωτοπορίας. Κατά την άποψη του Λένιν οι μάζες μπορεί να πειστούν για την αλήθεια ενός πράγματος μόνο όταν το έχουν βιώσει οι ίδιες. Από αυτή την άποψη οι συγγραφείς, επίσης, ανήκουν στις μάζες, αν και μπορεί να μη θέλουν να το παραδεχτούν αυτό. Η λογοτεχνία εξαρτάται από την πραγματική εμπειρία: οι αποφάσεις, οσοδήποτε καλόπιστες, δεν είναι ένα υποκατάστατο γι' αυτή. Οι εμπειρίες των σοβιετικών συγγραφέων μπορεί να ρίξουν φως σε αυτό το πρόβλημα: αλλά δεν παρέχουν ένα μοντέλο εργασίας. Ακόμη περισσότερο επειδή, με την εξαίρεση της Κίνας και της Γιουγκοσλαβίας, κανένα από τα νέα σοσιαλιστικά κράτη δεν

οφείλει την ύπαρξή του σε εμφύλιο πόλεμο. Από πολλές απόψεις, αυτή η ανάπτυξη έχει τα πλεονεκτήματά της. Αλλά υπάρχουν επίσης μειονεκτήματα. Το αποτέλεσμα του σοκ, ο εξαναγκασμός να πάρεις μια απόφαση θα είναι λιγότερο ισχυρό σε μια βασικά εξελικτική διαδικασία. Συνακόλουθα, η μεταστροφή προϋποθέτει περισσότερη, όχι λιγότερη πολιτική εμπειρία. Δεν έχω εξετάσει όλα τα εμπόδια στο δρόμο ενός αστού συγγραφέα. Αλλά είναι ασφαλές να συμπεράνουμε ότι πολλοί αστοί συγγραφείς, αν και συμπαθούντες του σοσιαλισμού, θα συνεχίσουν να εργάζονται στο πλαίσιο του κριτικού ρεαλισμού.

Ο κριτικός ρεαλισμός θα έχει συνεπώς μια παρατεταμένη ύπαρξη στη νέα σοσιαλιστική κοινωνία. Μερικά από τα προβλήματα που εγείρει τα έχουμε ήδη εξετάσει σε ένα διαφορετικό πλαίσιο. Πρώτα, υπάρχει αυτή η αναγκαία προϋπόθεση του κριτικού ρεαλισμού ακόμη και στην καπιταλιστική κοινωνία: να μην απορρίπτει τη σοσιαλιστική προοπτική εξυπαρχής. Αυτό είναι ακόμη πιο αναγκαίο, ασφαλώς, σε μια σοσιαλιστική κοινωνία. Αλλά εδώ εμπλέκεται μια διαλεκτική μετατόπιση. Καθώς η προοπτική του σοσιαλισμού αλλάζει, καθώς μεταφράζεται βαθμιαία σε συγκεκριμένη πραγματικότητα, το αποτέλεσμα θα είναι είτε αυξανόμενη προσέγγιση, είτε εναλλακτικά μια βίαιη αποξένωση. Μόνο μια ακινησία είναι σπάνια. Υπό το σοσιαλισμό, η οικεία υπό τον καπιταλισμό ασταθής ισορροπία δίνει τη θέση της σε πιο βίαιες αιωρήσεις του εκκρεμούς.

Το δεύτερο σημείο αφορά την αδυναμία του κριτικού ρεαλισμού να αναπαράστησει, από τα μέσα, τις κοινωνικές δυνάμεις στις οποίες βασίζεται ο σοσιαλισμός. Αυτή είναι η περίπτωση τώρα υπό τον καπιταλισμό. Αλλά τα πράγματα είναι πιο κρίσιμα για τον συγγραφέα που ζει πραγματικά σε μια σοσιαλιστική κοινωνία. Η σοσιαλιστική πραγματικότητα θέτει τον κριτικό ρεαλιστή αντιμέτωπο με μια κοινωνία την οποία δεν είναι ικανός να περιγράψει από τα μέσα. Το γεγονός ότι ο σοσιαλισμός δεν είναι πλέον μια προοπτική, αλλά έχει γίνει η βάση της ύπαρξής του, καθιστά πολύ πιο δύσκολο για τον αστό συγγραφέα να αποφύγει το ζήτημα από ό,τι ήταν για τον Τόμας Μαν. Υπάρχει κάτι, στην πραγματικότητα, που να μένει για να γράψει ο κριτικός ρεαλιστής;

Θα έλεγα: ναι. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι τα κατάλοιπα της παλιάς τάξης, και της παλιάς συνείδησης, παραμένουν και συνεχίζουν να ενημερώνουν την εμπειρία πολλών ανθρώπων. Αλλά δεν επιβιώνουν – αυτό έχει κρίσιμη σπουδαιότητα – με την παλιά τους μορφή. Ο χαρακτήρας κάθε κοινωνικού φαινομένου καθορίζεται από τον προσανατολισμό του. Μια αλλαγή κατεύθυνσης μετασχηματίζει όχι μόνο το περιεχόμενο και τη μορφή του φαινομένου, παρέχει ποιοτικά νέες λειτουργίες σε εκείνο το μέρος του που παραμένει αμετάβλητο. Έτσι το εμπειρικό υλικό μπορεί να φαίνεται οικείο στον αστό συγγραφέα: αλλά έχει γίνει, στην πραγματικότητα, κάτι εντελώς διαφορετικό. Ο συγγραφέας δεν καλείται απλά, όπως υπό τον καπιταλισμό, να αναβιώσει, να ερευνήσει εκ νέου την ιστορική αλλαγή και την ανάπτυξη. Αντιμετωπίζει ένα εντελώς νέο καθήκον: πρέπει να εφαρμόσει το ακατέργαστο υλικό του στη συγκεκριμένη προοπτική του σοσιαλισμού – τον οποίο κάποτε έβλεπε ως μια



αφαίρεση— για να είναι ικανός να συλλάβει τις νέες πραγματικότητες στην πραγματική καινοτομία τους και όχι ως στοιχεία αποσύνθεσης ή παρακαμψής. Σε μια ορισμένη έκταση, αυτή η διαδικασία είναι δυνατή μέσα στα όρια της αστικής συνείδησης· αλλά θα τείνει να οδηγήσει ένα συγγραφέα να αναπτύξει στενότερους δεσμούς με το σοσιαλισμό. Θα υπάρξει έτσι ένα μεγάλο σώμα λογοτεχνίας που θα συνδυάζει το σοσιαλιστικό με τον κριτικό ρεαλισμό – ένα σημείο στο οποίο πρέπει να επιστρέψουμε. Αλλά, σε κάθε περίπτωση, είναι σημαντικό να εκτιμάται η αξία των έργων που γράφονται ακόμη στην κριτική ρεαλιστική παράδοση. Γιατί ήταν τυπικό για τη σεκταριστική, γραφειοκρατική στενότητα της σταλινικής περιόδου ότι, στην περιγραφή της σοσιαλιστικής πραγματικότητας, υπερτονιζόταν διαρκώς η ανάγκη για μια σοσιαλιστική προοπτική. Οι δογματιστές πήγαιναν μάλιστα τόσο μακριά ώστε να αρνούνται σε οποιονδήποτε άλλο εκτός από τους σοσιαλιστές συγγραφείς το δικαίωμα να υποδεικνύει δυσκολίες ή να κριτικάρει λάθη. Και αυτές οι δυσκολίες ή τα λάθη έπρεπε να διορθώνονται άμεσα στο περί ου ο λόγος γραπτό. Ήταν ο Λένιν που υποστήριζε ότι τα δικαιώματα του εργαζόμενου πληθυσμού θα έπρεπε συχνά να προστατεύονται από τις γραφειοκρατικές λεηλασίες των ανωτέρων τους. Υπάρχει, όπως και να έχει, μεγάλο περιθώριο για τον κριτικό ρεαλισμό στην αναδυόμενη σοσιαλιστική κοινωνία. Είναι μια κοινωνία σε διαδικασία μετασχηματισμού και η αλλαγή αντανακλάται με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες. Η εκτίμηση τέτοιων αλλαγών εξαρτάται από το χαρακτήρα της συμβολής της ομάδας στην ανάπτυξη της κοινωνίας ως όλο. Έχουμε εξετάσει, έστω και μόνο σε γενικούς όρους, γιατί ο κριτικός ρεαλισμός σε περιόδους μετάβασης είναι κοινωνικά δικαιολογημένος και επιθυμητός. Αλλά αφού ο αυθεντικός μαρξισμός (όχι η γραφειοκρατικοποιημένη, υποκειμενιστική εκδοχή του) βασιίζεται στην εξερεύνηση της αντικειμενικής πραγματικότητας, πρέπει να είναι προς το συμφέρον του μαρξισμού να εισέλθει σε μια στενή συμμαχία με τον κριτικό ρεαλισμό.

Ξεκάθαρα, η περιπλοκότητα του νέου αντικειμένου θα απαιτεί μια ποικιλία νέων μορφών. Είναι σεκταριστικό να αναμένεται κάθε κριτική να συνοδεύεται από μια λύση ή να βασίζεται αποκλειστικά σε κομμουνιστικές αρχές. Αυτό θα οδηγούσε σε έναν οξύ περιορισμό του περιθωρίου του κριτικού ρεαλισμού σε μια σοσιαλιστική κοινωνία. Ο κριτικός ρεαλισμός είναι σημαντικός επειδή μπορεί να περιγράψει την αντίδραση του μη σοσιαλιστή στη νέα κοινωνία, μπορεί να απεικονίσει τη μετασχηματιστική δύναμή της, την πλούσια εσωτερική της περιπλοκότητα. Ο κριτικός ρεαλισμός έχει έτσι μια σημαντική συμβολή να κάνει στη λογοτεχνία της τωρινής μέρας και είναι ένας σημαντικός σύμμαχος του αναδυόμενου σοσιαλισμού.

Η συζήτησή μας ασχολήθηκε κυρίως με την παρουσίαση της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας. Αλλά τα θέματα από το πρόσφατο ή το μακρινό παρελθόν επίσης εμφανίζονται σε νέο φως, καθώς η οικοδόμηση του σοσιαλισμού αλλάζει την προοπτική κάθε προηγούμενου γεγονότος. Δεν πρόκειται για ένα ζήτημα απλά επαναξιολόγησης του οικείου υλικού αλλά επαναξιολόγησης ολόκληρης της ιστορικής σκηνής, καθώς η νέα προοπτική ρίχνει φως σε προηγούμενα παραμελημένα

φαινόμενα. Αυτό δεν σημαίνει να λέμε ότι ένας συγγραφέας που προσκολλάται στις αστικές αξίες θα είναι ανίκανος να γράψει για τέτοια πράγματα. Μακριά από αυτό. Αν η άποψή του του κόσμου αφήνει περιθώρια για μια σοσιαλιστική προοπτική, θα είναι ασφαλώς ικανός να το κάνει. Γιατί, παρότι η κατανόηση του παρελθόντος με όρους της νέας σοσιαλιστικής κοινωνίας μπορεί να αντιπροσωπεύει, ποιοτικά μιλώντας, μια προώθηση, δεν απαιτείται καμιά ολοκληρωτική ρήξη με τις παραδοσιακές προοπτικές. Ο κριτικός ρεαλισμός μπορεί να αριστεύσει σε αυτό το είδος της διαλεύκανσης του παρελθόντος.

Ας μου επιτραπεί να επαναλάβω το γνωμικό του Χάινε: ο σοσιαλισμός είναι ο πιο αποτελεσματικός τρόπος για να πολεμηθούν οι δυνάμεις που μαχόταν πάντα ο αστός συγγραφέας. Ο εχθρός, στον καιρό του Χάινε, ήταν ο γερμανικός σοβινισμός. Αργότερα ήταν ο επιθετικός μπερλιαλισμός· ακόμη αργότερα, ο φασισμός. Σήμερα είναι η ιδεολογία του Ψυχρού Πολέμου και η προετοιμασία για τον πυρηνικό πόλεμο. Ο αγώνας ενάντια στον κοινό εχθρό, που έχει οδηγήσει στις στενές πολιτικές συμμαχίες της εποχής μας, καθιστά ικανό τον κριτικό ρεαλιστή να αφήνει χώρο στη σοσιαλιστική προοπτική της ιστορίας χωρίς να παραιτείται από τη δική του ιδεολογική θέση. Όσο λιγότερο το ιστορικό υλικό του αφορά την οικοδόμηση του σοσιαλισμού, τόσο ευρύτερο θα είναι το περιθώριο του κριτικού ρεαλιστή συγγραφέα. Όχι ότι τα θέματα που συνδέονται στενά με το σοσιαλισμό βρίσκονται αναγκαία πέρα από τη σύλληψη του κριτικού ρεαλισμού. Κάθε σοσιαλιστικό κίνημα έχει έναν ιδιαίτερο εθνικό χαρακτήρα. Υπάρχει μια στενή σύνδεση ανάμεσα στην επίτευξη της εθνικής υπόστασης από ένα λαό και τους αποφασιστικούς ταξικούς του αγώνες. Αυτή η σύνδεση καθορίζει όχι μόνο την ιδιαίτερη μοίρα ενός έθνους, αλλά επίσης το χαρακτήρα των αστικών και προλεταριακών κινήματων του. Η αξιολόγηση αυτής της διαδικασίας, ασφαλώς, είναι κανονικά αντικείμενο της μαρξιστικής ιστοριογραφίας. Αλλά η λογοτεχνία επίσης παρέχει πολύτιμες ενοράσεις.

Ο χαρακτήρας της συμμαχίας ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό πρέπει τώρα να είναι ξεκάθαρος. Το γεγονός ότι τα αστικά και, αργότερα, τα προλεταριακά επαναστατικά κινήματα συχνά υπεράσπιζαν τα εθνικά συμφέροντα ενάντια στις κυρίαρχες τάξεις (π.χ. οι αγροτικές εξεγέρσεις στη Γερμανία και την Ουγγαρία το 16ο αιώνα ή η γαλλική επανάσταση) δεν έχει ερευνηθεί επαρκώς από τους ιστορικούς. Ούτε έχει, επιπλέον, γίνει μέρος της ιστορικής συνείδησης του σοσιαλιστή. Αν και οι αστοί συγγραφείς συχνά υποτιμούν τον κοινωνικό παράγοντα, κάθε ενόραση αυτού του είδους συνεισφέρει στη σοσιαλιστική κατανόηση της ιστορίας και στην κατανόηση των εθνικών χαρακτηριστικών. Αυτό είναι σημαντικό επειδή πολλοί σοσιαλιστές ρεαλιστές παραγνωρίζουν τον εθνικό χαρακτήρα των ταξικών αγώνων, τονίζοντας μόνο την κοινωνική φύση τους. Δεδομένου ότι ο κριτικός ρεαλισμός τείνει να εστιάζει σε αυτές τις όψεις –κάπως μονόπλευρα– μπορεί να αποδειχτεί ένας πολύτιμος σύμμαχος, συνεισφέροντας νέες ενοράσεις και διορθώνοντας την όχι λιγότερο μονόπλευρη προσέγγιση του σοσιαλιστικού ρεαλισμού. Ένα καλό παράδειγμα είναι το *Η Τραγωδία του Dócza* του Ούγγρου συγγραφέα

Gyula Illyes, το οποίο ασχολείται με την εξέγερση των Ούγγρων αγροτών το 1514.

Μετά υπάρχει το ζήτημα της υποκειμενικής εμπειρίας του ατομικού συγγραφέα. Δεν μπορεί να υπάρχει στασιμότητα στην υποκειμενική ανάπτυξη ενός συγγραφέα: το να μένεις στάσιμος, ιδιαίτερα σε μια εποχή κρίσης, σημαίνει να υποχωρείς. Έχω υποδείξει τις αντιφάσεις στην αντίδραση της αστικής διάνοησης στο σοσιαλισμό. Έχουμε δει, επίσης, ότι μια καθαρά αρνητική αντίδραση μπορεί να θέσει έναν συγγραφέα εκτός επαφής με τη σύγχρονη πραγματικότητα: μπορεί να περιορίσει την προσέγγισή του –η οποία δεν ριζώνει πλέον στο παρόν, αλλά μόνο στο παρελθόν– σε μια καθαρή αφαίρεση, και μπορεί να τον εμποδίσει να φέρει τάξη στο ανθρώπινο και κοινωνικό υλικό που διαθέτει. Όσο μεγαλύτερο είναι το χάσμα, τόσο πιο αραιοί θα γίνουν οι δεσμοί ανάμεσα στον κόσμο όπως τον βλέπει και την αντικειμενική πραγματικότητα, ώστε στο τέλος αλλοτριώνεται από αυτό που θα έπρεπε να γνωρίζει πιο στενά. Τέτοια είναι, αρκετά συχνά, η μοίρα του εμικρέ συγγραφέα. Η λεγόμενη «εσωτερική μετανάστευση» μπορεί να διακριθεί από την κανονική μετανάστευση κατά το ότι η πνευματική αλλοτρίωση συνοδεύεται από κοινωνικό και πολιτικό κομφορμισμό και, συχνά, κυνισμό και υποκρισία. Το έχουμε δει αυτό να είναι η περίπτωση με τον Γκότφριντ Μπεν, τον Ερνστ Γιούνγκερ και τον Ερνστ φον Σάλομον (το γεγονός ότι τα λάθη, πράγματι τα εγκλήματα, που διαπράχθηκαν κατά τη σταλινική περίοδο φαίνεται να έχουν επιβεβαιώσει ζητήματα που εγείρονται σε αυτή την εμικρέδικη φιλολογία, δεν επηρεάζει τη θέση της στη γενική ιστορική ανάπτυξη).

Έθεσα αυτό το πιο γενικό κοινωνιολογικό σημείο για να καταδείξω τις ουσιώδεις αντιφάσεις που είναι σύμφυτες σε κάθε ιστορική ανάπτυξη. Η αρνητική αντίδραση ενός συγγραφέα σε ένα ιστορικό φαινόμενο μπορεί να έχει πολλά κίνητρα. Η αντίδρασή του μπορεί, ασφαλώς, να πηγάζει από ανικανότητα να κατανοήσει τη νέα φάση της κοινωνικής ανάπτυξης. Αλλά μπορεί επίσης να είναι δικαιολογημένη απόρριψη ενός αντιδραστικού φαινομένου. Αυτά τα δυο πράγματα δεν πρέπει να συγχέονται. Ομολογουμένως, αυτό το είδος απόρριψης, και μια ανικανότητα να κατανοηθούν οι νέες εξελίξεις μπορεί να συνυπάρχουν. Πάρτε για παράδειγμα τη *Σιωπή της Θάλασσας* του Βερκόρ, η οποία λαβαινει χώρα κατά τη γερμανική κατοχή της Γαλλίας. Αν και η απόρριψη του Βερκόρ μπορεί να είναι αφηρημένη, η ιστορική προοπτική του βασίζεται σε πραγματικά γεγονότα και πηγάζει από μια αντικειμενική ιστορική ανάπτυξη. Δεν θα ήταν δύσκολο να βρούμε άλλες καταδείξεις.

Το πρόβλημα αποκτά μια νέα διάσταση όταν εξετάζουμε την αντίθεση ανάμεσα σε αντιδραστικές και προοδευτικές θέσεις. Οι «εσωτερικοί» και «εξωτερικοί» μετανάστες από το σοσιαλισμό μοιραία θα χάσουν την επαφή με την ιστορική πραγματικότητα, ενώ οι εμικρέδες συγγραφείς της αντιφασιστικής περιόδου επωφελήθηκαν από την αντίθεσή τους, μαθαίνοντας να κατανοούν ορισμένες ιστορικές διαδικασίες καλύτερα από πριν τη μετανάστευσή τους. Ο Άρνολντ Τοβάιχ και ο Λίον Φοϊχτβάνγκερ ήταν καλά παραδείγματα αυτού: όπως ήταν ασφαλώς ο Χάινριχ και ο Τόμας Μαν.

Τα προβλήματα εδώ είναι πολύπλευρα και περίπλοκα, αλλά όχι ανεπίλυτα. Απεναντίας, τέτοιες συγκρούσεις μπορεί να είναι εξαιρετικά καρποφόρες. Κατά τη μεταβατική περίοδο αποτελούν ένα σημαντικό αντικείμενο μελέτης: η σχέση του αστού συγγραφέα με τη σοσιαλιστική πραγματικότητα. Είναι εντυπωσιακό ότι τόσο η αστική όσο και η σοσιαλιστική λογοτεχνία έχουν δείξει μια προτίμηση για το αυτοβιογραφικό *μυθιστόρημα ενηλικίωσης*. Αυτό δεν αποτελεί σύμπτωση. Και οι δυο τύποι κοινωνίας, σε αντίθεση με προηγούμενες κοινωνίες, βρίσκονται σε μια κατάσταση διαρκούς, δυναμικής αλλαγής. Ένα άτομο που μεγαλώνει σε αυτές πρέπει να ξεκαθαρίζει τα πράγματα για τον εαυτό του και να αγωνίζεται για μια θέση στην κοινότητα. Ο νεαρός Μαρξ υπέδειξε ότι υπάρχει κάτι αυθαίρετο στην κατάσταση του ατόμου υπό τον καπιταλισμό. Ο αστός ή ο προλετάριος δεν είναι ένας αστός ή προλετάριος από γέννηση· γίνεται μέλος της τάξης του στην πορεία της προσωπικής του ανάπτυξης – ανόμοια προς τη φεουδαρχική κοινωνία όπου η τάξη ούτε επιλέγεται ελεύθερα ούτε είναι μεταβλητή. Είναι σαφές ότι αυτή η κινητικότητα είναι ακόμη πιο ισχυρή στη σοσιαλιστική κοινωνία, η οποία είναι ένα χωνευτήρι για πολλές τάξεις, μερικές από τις οποίες τελικά θα εξαφανιστούν, άλλες από τις οποίες θα υποστούν ουσιώδη επαναπροσανατολισμό προτού εγκαθιδρυθεί η αταξική κοινωνία. Στη σοσιαλιστική κοινωνία το άτομο θα απολαύσει μεγαλύτερη ελευθερία να επιλέγει έναν τόπο για τον εαυτό του στην κοινωνία από ό,τι υπό τον καπιταλισμό (η «ελευθερία» κατανοούμενη εδώ, ασφαλώς, ως συνειδητή αποδοχή της ιστορικής αναγκαιότητας – μιας αναγκαιότητας που περιλαμβάνει πολλά που είναι φαινομενικά αυθαίρετα).

Έχοντας υποδείξει τις ομοιότητες, πρέπει τώρα να υποδείξουμε επίσης τις διαφορές. Έχουμε δει γιατί το *μυθιστόρημα ενηλικίωσης* παίζει ένα σημαντικό ρόλο και στις δυο λογοτεχνίες. Ο Χέγκελ μια φορά διατύπωσε – με ένα κυνισμό που ανακαλεί εκείνον του Ρικάρντο – τον κοινωνικό σκοπό της εκπαίδευσης υπό τον καπιταλισμό ως εξής: «Στη διάρκεια των χρόνων της μαθητείας ο ήρωας επιτρέπεται να σπέρνει τα αγριόχορτά του· μαθαίνει να υποτάσσει τις επιθυμίες και τις απόψεις του στα συμφέροντα της κοινωνίας· μετά εισέρχεται στο ιεραρχικό σχήμα της κοινωνίας και βρίσκει σε αυτό μια άνετη κόγχη». Με μια έννοια πολλά από τα μεγάλα αστικά μυθιστορήματα αντικρούουν τον Χέγκελ· με μια άλλη, τον επιβεβαιώνουν. Τον αντικρούουν στο βαθμό που η εκπαιδευτική διαδικασία δεν καταλήγει πάντα στην αποδοχή τής ή στην προσαρμογή στην αστική κοινωνία. Η εκπλήρωση των νεανικών πεποιθήσεων και των ονείρων παρεμποδίζεται από τις πιέσεις της κοινωνίας· ο αντάρτης ήρωας συντρίβεται και οδηγείται στην απομόνωση, αλλά η συμφιλίωση με την κοινωνία για την οποία μιλά ο Χέγκελ δεν αποσπάται πάντα. Από την άλλη μεριά, δεδομένου ότι η σύγκρουση του ατόμου με την κοινωνία συχνά τελειώνει στην παραίτηση, το τελικό αποτέλεσμα δεν είναι πολύ διαφορετικό από αυτό που υποδεικνύει ο Χέγκελ. Γιατί η κοινωνία θριαμβεύει, παρά τους αγώνες του ήρωα.

Στη σοσιαλιστική κοινωνία, η κατάσταση διαφέρει. Ένα *μυθιστόρημα ενηλικίωσης* που τοποθετείται σε μια σοσιαλιστική κοινωνία, μόνο φαινομενικά ανταποκρί-

νεται σε αυτό το πρότυπο· η ίδια η εμπειρία θα μεταστρέψει τον αστό ατομικιστή στο κοινωνικό είναι. Ο σκοπός δεν είναι η παραίτηση. Απεναντίας, η διαδικασία αρχίζει με την παραίτηση και οδηγεί σε μια ενεργό συμμετοχή στη ζωή της κοινότητας. Ούτε ο ήρωας καταλήγει στην απομόνωση, όπως σε τόσο πολλά από τα πρόσφατα μυθιστορήματα του κριτικού ρεαλισμού. Μάλλον η απομόνωση δίνει τη θέση της σε μια αυξανόμενη εμπλοκή με τις νέες κοινωνικές δυνάμεις· ένας νέος και υψηλότερος τύπος προσωπικότητας αναδύεται. Δεν είναι συμπτωματικό ότι ενώ το τυπικό αστικό μυθιστόρημα ενηλικίωσης παίρνει τον ήρωα από την παιδική ηλικία ως τα κρίσιμα χρόνια της αρχικής ενήλικης ζωής, το σοσιαλιστικό ομόλογό του συχνά αρχίζει με την κρίση της συνείδησης που βιώνει ο ενήλικας αστός διανοούμενος όταν τίθεται αντιμέτωπος με το σοσιαλισμό. Και τα δυο αντανακλούν την πραγματικότητα. Υπό τον καπιταλισμό, έχουμε να κάνουμε με εκείνο το στοιχείο της αυθαιρεσίας το οποίο, όπως έδειξε ο Μαρξ, διέπει την κοινωνική ύπαρξη. Υπό το σοσιαλισμό, έχουμε να κάνουμε με τη διανοητική κρίση την οποία αντιπροσωπεύει η επανάσταση για τον αστό διανοούμενο.

Ιδιαίτερα στις αρχικές φάσεις του σοσιαλισμού, το κύριο προσωπικό δίλημμα του αστού διανοούμενου –η απόφαση υπέρ ή εναντίον του σοσιαλισμού– συμπίπτει με το δίλημά του ως καλλιτέχνη. Η σύμπτωση μπορεί πολύ καλά να είναι παρακινητική. Οι ενέργειες που απελευθερώνονται από την προσωπική σύγκρουση με την κοινωνία ενισχύουν τις καλλιτεχνικές προσπάθειές του· ενώ η σωστή διατύπωση του καλλιτεχνικού του προβλήματος μπορεί να βοηθήσει τον συγγραφέα στην προσωπική ζωή του. Είναι ασφαλώς εντυπωσιακό πόσα πολλά μυθιστορήματα της προεπαναστατικής περιόδου πραγματεύονταν αυτή την κρίση. Είναι ακόμη πιο εντυπωσιακό ότι όχι λίγοι συγγραφείς οδηγήθηκαν στο σοσιαλισμό μέσα από την αναπαράσταση αυτής της σύγκρουσης, περνώντας από τον κριτικό στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Η πιο ενδιαφέρουσα περίπτωση είναι η επιβλητική τριλογία του Αλεξέι Τολστόι *Γολγοθάς*, το πρώτος μέρος της οποίας γράφτηκε σε αυτό-επιβεβλημένη εξορία, ενώ το συμπέρασμα αντανακλά μια συνειδητή αποδοχή του σοσιαλισμού. Η ίδια διαδικασία μπορεί να παρατηρηθεί στα έργα των Φεντίν, Σαγκινιάν και άλλων.

Κατά τη μεταβατική περίοδο η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό μπορεί να μη χαράσσεται πολύ άκαμπτα. Τα δυο στίλ, διακριτά στη θεωρία, μπορεί άνετα να βρεθούν μαζί σε ένα έργο τέχνης. Αυτό δεν θα έπρεπε να προκαλεί έκπληξη στο φως της προηγούμενης έρευνάς μας. Είδαμε ότι για τον κριτικό ρεαλισμό υπό τον καπιταλισμό μια σοσιαλιστική θεώρηση μπορεί να αποδειχτεί ένα καρποφόρο ερέθισμα. Ξεκάθαρα, με την αυξανόμενη απήχηση των σοσιαλιστικών ιδεών αφότου έχει εγκαθιδρυθεί μια σοσιαλιστική κοινωνία, αυτή η καρποφόρα επίδραση θα αυξηθεί – ώσπου, τελικά, η διάκριση μεταξύ των δύο θολώνει. Η ανάπτυξη θα προχωρά παράλληλα με την ανάπτυξη της νέας κοινωνίας. Αρχικά, η δικτατορία του προλεταριάτου εισάγει την κοινωνικοποίηση μόνο σε περιορισμένα πεδία· ακόμη και εκεί, οι άνθρωποι δεν αποκρίνονται άμεσα στις νέες εξελίξεις. Οι νέοι σοσιαλιστικοί θεσμοί, δηλαδή, πρέπει να βασιστούν για μια

αξιοσημείωτη περίοδο σε ανθρώπους οι οποίοι, υπακούοντας μηχανικά στις φόρμουλες τους, διατηρούν μια αστική νοοτροπία. Σε άλλες σφαίρες –για παράδειγμα στη γεωργία– η διαδικασία μετασχηματισμού είναι ακόμη βραδύτερη. Όχι μόνο οι αστικές μορφές της κοινωνικής ζωής διατηρούνται για πολύ καιρό, αλλά οι νέες μορφές που παίρνουν τη θέση τους δεν ανταποκρίνονται πάντα σε ένα σοσιαλιστικό πρότυπο.

Οι μεταβατικές μορφές ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό έχουν έτσι παράλληλα στην ανάπτυξη του σοσιαλισμού. Ο κριτικός ρεαλιστής, ακολουθώντας την παράδοση, αναλύει τις αντιφάσεις στην αποσύνθεση της παλιάς τάξης και την εμφάνιση της νέας τάξης. Αλλά δεν τις βλέπει μόνο ως αντιφάσεις στον εξωτερικό κόσμο, τις αισθάνεται να είναι αντιφάσεις μέσα στον ίδιο του τον εαυτό· αν και τείνει –και πάλι ακολουθώντας την παράδοση– να υπογραμμίζει τις αντιφάσεις μάλλον παρά τις δυνάμεις που εργάζονται προς τη συμφιλίωσή τους. Η εξακριβωση αυτών των αντιφάσεων (συχνά παραβλεπόμενων ή παραμελούμενων από το σοσιαλιστικό ρεαλισμό) και η σημασία που αποδίδεται σε αυτές, χρησιμοποιούν για να ενισχύσουν τη συμμαχία ανάμεσα στους δυο τύπους του ρεαλισμού. Και οι δύο εργάζονται με το ίδιο υλικό, αλλά επιδίδονται με διαφορετικούς τρόπους στην έρευνα της κοινωνικής πραγματικότητας. Όσο περισσότερο εμβαθύνονται, τόσο πιο στενά θα προσεγγίζει η κοινωνική πραγματικότητα στην επιθυμητή σοσιαλιστική κοινωνία, και τόσο πιο στενοί θα γίνονται οι δεσμοί ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Στην πορεία, η αρνητική προοπτική του κριτικού ρεαλισμού θα μετασχηματιστεί βαθμιαία σε μια θετική, σοσιαλιστική προοπτική.

Καθώς ο σοσιαλισμός αναπτύσσεται, ο κριτικός ρεαλισμός, ως ένα διακριτό λογοτεχνικό στίλ, θα σβήνει. Έχουμε υποδείξει μερικούς από τους περιορισμούς, και τα προβλήματα, που αντιμετωπίζει ο κριτικός ρεαλιστής στη σοσιαλιστική κοινωνία. Έχουμε δείξει ότι το περιθώριο του κριτικού ρεαλισμού θα στενεύει καθώς έρχεται στην ύπαρξη μια κοινωνία η απεικόνιση της οποίας είναι πέρα από την αντίληψη του κριτικού ρεαλιστή. Ο κριτικός ρεαλιστής αυξανόμενα θα εφαρμόζει θεωρήσεις που προσεγγίζουν το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Η έκφραση «θα σβήνει» μπορεί να ληφθεί αρκετά κυριολεκτικά. Η κοινωνία θα επιτύχει τελικά μια κατάσταση την οποία μόνο ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός μπορεί να περιγράψει επαρκώς. Θα είναι μια παρατεταμένη διαδικασία –πιο παρατεταμένη από όσο υποστηρίζουν οι ανυπόμονοι σεκταριστές– αλλά το αποτέλεσμα είναι αναπόφευκτο. Ο κριτικός ρεαλισμός θα σβήσει. Ασφαλώς, οι ατομικές προσπάθειες μπορεί να επηρεάσουν τη διαδικασία, να την επιταχύνουν ή να την εμποδίσουν· αλλά η διαδικασία καθορίζεται τελικά μόνο από την κοινωνική ανάπτυξη. Ούτε τα κυβερνητικά διατάγματα, ούτε τα λογοτεχνικά μανιφέστα μπορεί εδώ να βοηθήσουν. Το αντίθετο μάλιστα. Οι επιβιώσεις του καπιταλισμού στην ανθρώπινη συνείδηση μετά βίας μπορεί να εξαλειφθούν με τέτοια μέσα.

Όλο αυτό υποστηρίζει την ανωτερότητα –ιστορικά μιλώντας– του σοσιαλιστικού ρεαλισμού (είναι αδύνατο να υπερτονίσω ότι αυτή η ανωτερότητα δεν μεταδίδει αυτόματη επιτυχία σε κάθε ατομικό έργο του σοσιαλιστικού ρεαλισμού). Ο λόγος

αυτής της υπεροχής είναι οι ενοράσεις που η σοσιαλιστική ιδεολογία, η σοσιαλιστική προοπτική, καθιστά διαθέσιμες στον συγγραφέα: του επιτρέπουν να δίνει έναν πιο περιεκτικό και βαθύτερο απολογισμό του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος από ό,τι οποιαδήποτε παραδοσιακή ιδεολογία.

Ας το επαναλάβω, έχουμε να κάνουμε εδώ με μια δυναμικότητα, η εκπλήρωση της οποίας εξαρτάται από τις επικρατούσες περιστάσεις. Η εμφάνιση ενός νέου στιλ εξαρτάται από πολλές εξωτερικές επιδράσεις· και υπάρχει επίσης ένας διπλός εσωτερικός κίνδυνος ο οποίος, στην ιστορία της λογοτεχνίας, έχει συχνά σημαδέψει περιόδους μετάβασης. Μπορεί να υπάρχει μια απροθυμία, από τη μια, να γίνει αποδεκτή η λογική ενός νέου αντικειμένου· μπορεί να υπάρχει μια νωθρή προσκόλληση στα παραδοσιακά στιλ, μια απροθυμία να εγκαταλειφθούν οι παλιές συνήθειες. Μπορεί επίσης να υπάρχει, από την άλλη, μια τάση υπερτονισμού αφηρημένων όψεων του νέου αντικειμένου («στην ιστορία», έγραφε ο Χέγκελ, «κάθε νέο φαινόμενο εμφανίζεται αρχικά με αφηρημένη μορφή»). Η αφαίρεση τότε παίρνει το πάνω χέρι. Οι συγκεκριμένες πραγματικότητες –η εξερεύνηση με τη βοήθεια της νέας συνείδησης του ακόμη ανεξερεύνητου αντικειμένου– θα παραμεληθούν ή θα θεωρηθούν δευτερεύουσας σημασίας. Στην αστική λογοτεχνία, οι τραγωδίες του Βολταίρου καταδεικνύουν την πρώτη από αυτές τις συνθήκες· τα θεατρικά έργα του Λίλο ή του Ντιντερό τη δεύτερη.

Αυτοί οι κίνδυνοι περιορίζουν επίσης το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Ακόμη περισσότερο, θα βρεθούν στο σημείο της μεγαλύτερης δύναμής του, στη νέα, πιο συγκεκριμένη, πιο περιεκτική θεώρησή του. Στην πράξη, η έλλειψη τόλμης στην αναμέτρηση με τη νέα προοπτική είναι το λιγότερο συνηθισμένο πρόβλημα, και θεωρητικά το πιο εύκολο να επιλυθεί. Ασφαλώς, πάντα θα υπάρχουν συγγραφείς που θα αποφεύγουν να ακολουθήσουν τα πράγματα στα λογικά τους συμπεράσματα, που οπισθοδρομούν στα κληρονομημένα πρότυπα. Το αποτέλεσμα θα είναι μια αραιωμένη, κατώτερη εκδοχή του αστικού ρεαλισμού, στερημένη από τις αρετές αυτής της παράδοσης. Η λογοτεχνία που θα λαμβάνεται πιθανά σαν μοντέλο θα είναι εκείνη της ύστερης αστικής περιόδου (Ζολά, Νέα Αντικειμενικότητα, το «ντοκιμαντέρ», κ.λπ.) παρά εκείνη της κλασικής περιόδου του κριτικού ρεαλισμού. Θα ήταν λάθος να το συγκρίνουμε αυτό με το είδος του κριτικού ρεαλισμού που, όπως δείξαμε προηγουμένως, είναι η διαδικασία της μετάβασης προς το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Ο αποφασιστικός παράγοντας, όπως στην προηγούμενη συζήτησή μας της σχέσης ανάμεσα στο μοντερνισμό και τον κριτικό ρεαλισμό, δεν είναι η ιδιαίτερη δέσμευση, αλλά ο γενικός προσανατολισμός προς τον οποίο δείχνει αυτή η δέσμευση. Στην πραγματικότητα, οι οπισθοδρομικές τάσεις είναι απρόσμενα συχνές, όπως δείχνει η διαρκώς επανεμφανιζόμενη έμφαση στην «ντοκιμαντερίστικη» περιγραφή στα σοσιαλιστικά ρεαλιστικά έργα.

Ο δεύτερος κίνδυνος –μια υπερβολή της προοπτικής– μου φαίνεται πολύ μεγαλύτερης σημασίας. Σε μια προσφώνηση στο 4ο Συνέδριο των Γερμανών Συγγραφέων εξέτασα μερικά από τα περίοπτα γνωρίσματα αυτού του φαινομένου. Επιχειρηματο-

λόγησα ότι ο συγκεκριμένος χαρακτήρας της προοπτικής πολύ συχνά παραβλεπόταν. Οι συγγραφείς παρανοούσαν τις αναπτυξιακές τάσεις –στην πραγματικότητα όχι κάτι παραπάνω από καθοδηγητικές αρχές για το παρόν– σε σχεδιαγράμματα του μέλλοντος. Υπέδειξα στην προσφώνησή μου τις αισθητικές συνέπειες αυτής της παρανόησης. Αλλά δεν είναι λιγότερο ζωτικό σήμερα να ερευνήσουμε τους ιδεολογικούς λόγους για αυτό· πολύ περισσότερο επειδή, στο φως του 20ού Συνεδρίου, η προηγούμενη περίοδος μπορεί να ιδωθεί τώρα σε μια πιο ξεκάθαρη οπτική. Αν και, όσο αφορά τη λογοτεχνία, πολλές από τις συνέπειες δεν έχουν ακόμη συναχθεί.

Θα ξεκινήσω με αυτό που θεωρώ το αποφασιστικό ζήτημα. Στο τελευταίο έργο του για τα οικονομικά, ο Στάλιν κριτικάρισε με οξύτητα το λεγόμενο «οικονομικό υποκειμενισμό», ο οποίος αποτύχαινε να δει ότι η σοσιαλιστική κοινωνία, επίσης, καθορίζεται από αντικειμενικά οικονομικά γεγονότα. Μόνο η κυριάρχηση των οικονομικών νόμων επιτρέπει στους ανθρώπους να ελέγξουν την οικονομική ζωή τους. Ο «οικονομικός υποκειμενισμός», ωστόσο, επιχειρεί να εφαρμόσει αυτούς τους νόμους χωρίς να λαμβάνει υπόψη τα αντικειμενικά οικονομικά γεγονότα. Ο Στάλιν διατύπωσε εδώ μια αλήθεια που υπονοούν οι μαρξιστές κλασικοί. Η επίθεσή του στον οικονομικό υποκειμενισμό ήταν εντελώς δικαιολογημένη. Αλλά η τραγική όψη της καριέρας του Στάλιν ήταν ότι η δική του πρακτική, και πολλές από τις δηλώσεις του, βοήθησαν να ενθαρρυνθεί ο οικονομικός υποκειμενισμός στη Σοβιετική Ένωση. Η «προσωπολατρία» εκφράστηκε αρκετά συχνά στην απορριπτική στάση του Στάλιν προς τα επιστημονικά γεγονότα και τους αντικειμενικούς νόμους.

Είναι η μέθοδος που μας ενδιαφέρει εδώ. Σε πολλές περιπτώσεις οι δηλώσεις του Στάλιν μπορεί να ανταποκρίνονταν στην αλήθεια· αυτό δεν μας ενδιαφέρει άμεσα. Θέλω να δείξω ότι ο οικονομικός υποκειμενισμός ήταν κάτι παραπάνω από μια συμπτωματική, βραχυχρόνια εκτροπή, την οποία διόρθωσε και κριτικάρισε εκ των υστέρων ο Στάλιν. Μάλλον, ήταν η αναπόφευκτη ιδεολογική συνέπεια της προσωπολατρίας. Στο πεδίο των οικονομικών η ανθρώπινη θέληση τίθεται αντιμέτωπη με σκληρά γεγονότα. Η ιδεολογία φαίνεται, από την άλλη, μια πιο εύπλαστη ουσία. Και οι ιδεολογίες αποδεικνύονται όντως, στην πράξη, πολύ λιγότερο επίμονες από τα γεγονότα. Όχι μόνο το χαρτί, από αυτή την άποψη, είναι υπομονετικό – αλλά και η πέτρα: η πέτρα είναι αδιάφορη στην κακή τέχνη όπως και στην καλή. Η ευπλαστότητα είναι, ασφαλώς, μόνο φαινομενική. Η τέχνη επίσης διέπεται από αντικειμενικούς νόμους. Μια καταπάτηση αυτών των νόμων μπορεί να μην έχει τέτοιες πρακτικές συνέπειες όπως έχει η καταπάτηση των οικονομικών νόμων· αλλά θα οδηγήσει σε έργο κατώτερης ποιότητας. Οι μέθοδοι του Στάλιν, συνεπώς, συνάντησαν πολύ λιγότερη αντίσταση στο πεδίο της ιδεολογίας από ό,τι στο πεδίο των οικονομικών, όπου συχνά –καπάτσος όπως ήταν– ενέδιδε όπου η αντίσταση αποδεικνυόταν πολύ ισχυρή. Οι φυσικές επιστήμες και η τεχνολογία ήταν λιγότερο εύλαστες στις αρχές του οικονομικού υποκειμενισμού από τις κοινωνικές επιστήμες και τη λογοτεχνία. Στην τελευταία προέκυψε μια μορφή σεκταρισμού η οποία, αν και έμοιαζε με εκείνες των προηγούμενων περιόδων, ήταν ωστόσο, ριζικά νέα. Δεν θα ωφελήσει να



ανιχνεύσουμε την προέλευσή της πίσω στο προλέτκουλτ και παρόμοιες εκτροπές. Εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα φαινόμενο εντελώς μοναδικό.

Ποια ήταν τα ουσιώδη γνωρίσματά του; Έχω υποδείξει τις συνδέσεις με τον οικονομικό υποκειμενισμό. Αλλά υπάρχει ένα παραπέρα σημείο: αν ο μαρξιστικός-λενινιστικός αντικειμενισμός εγκαταλειφθεί (αν και μπορεί να παραμένει μια ονομαστική, υποκειμενικά έντιμη υποστήριξη σε αυτόν) η διαλεκτική ενότητα της θεωρίας και της πράξης, της ελευθερίας και της αναγκαιότητας, θα χαθεί ή θα εξασθενήσει επικίνδυνα. Η περίπλοκη σχέση ανάμεσα στη θεμελιώδη θεωρία και την καθημερινή ζωή, τις καθημερινές ανάγκες της πολιτικής δράσης, θα βραχυκυκλωθεί.

Η διάρρηξη αυτών των μεσολαβητικών στοιχείων οδηγεί –στη θεωρία και την πρακτική– σε μια ψευδή πόλωση. Από τη μια, η θεωρία, από το να είναι ένας οδηγός της πράξης, γίνεται ένα δόγμα, ενώ από την άλλη, το στοιχείο της αντίφασης ανάμεσα στις δύο εξαλείφεται. Αυτό που έχουμε είναι μια πόλωση σε δογματισμό από τη μια και πραγματισμό από την άλλη. Ο πρώτος συζητήθηκε πλατιά στον καιρό του 20ού Συνεδρίου. Ο δεύτερος έλαβε λιγότερη προσοχή. Είναι παρ' όλα αυτά μεγάλης σημασίας, θεωρητικά και πρακτικά. Ο μαρξισμός δεν μπορεί να είναι ένας οδηγός στη δράση αν η σχέση ανάμεσα στην προοπτική και την πραγματικότητα υπόκειται σε ψευδή απλοποίηση. Αλλά η αμέλεια για τα μεσολαβητικά στοιχεία οδηγεί στο να θεωρούνται τα ατομικά στοιχεία χωρίς σχέση με το όλο. Η άμεση υπαγωγή των γεγονότων κάτω από γενικές, αφηρημένες αρχές δεν θα αλλάξει αυτή την κατάσταση γιατί η μετάβαση ανάμεσα στην προοπτική και την πρακτική είναι τότε πιθανό να είναι απότομη, και συνεπώς εξωπραγματική. Και όπου τα γεγονότα δεν παραμορφώνονται, αλλά λαμβάνονται υπόψη, αυτό γίνεται με ένα πραγματιστικό και τελικά υποκειμενιστικό τρόπο.

Εδώ και πάλι θα περιοριστώ σε μια γενική δήλωση του ζητήματος: γιατί ενδιαφερόμαστε για τις συνέπειες αυτού του θεωρητικού αστερισμού στη λογοτεχνία. Για τους λογοτεχνικούς σκοπούς, μια σωστή, και όχι υπεραπλουστευμένη, κατανόηση της πραγματικότητας είναι σαφώς εξίσου ζωτική όπως και για την καθαρή θεωρία. Αυτό που υπονοεί η ψευδής πόλωση που έχω περιγράψει, με λογοτεχνικούς όρους, είναι μια ανικανότητα να ξεπεραστεί ο νατουραλισμός. Υπάρχουν πολλές ποικιλίες νατουραλισμού. Κοινή σε όλους είναι η εξασθένιση της σχέσης ανάμεσα στην ιδεολογική αρχή και το ατομικό γεγονός. Αυτός είναι ο λόγος που ο πραγματισμός και ο εμπειρισμός έχουν μια συγγένεια με το νατουραλισμό. Στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό, αφού έχει εγκαθιδρυθεί η δικτατορία του προλεταριάτου, αυτές οι τάσεις προς το νατουραλισμό παίρνουν έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα. Ο αστικός νατουραλισμός εξέφραζε τη σύγχυση του αστού συγγραφέα, την ανικανότητά του να ανακαλύψει ένα ορθολογικό πρότυπο στην πολλαπλότητα των γεγονότων. Στο σοσιαλιστικό νατουραλισμό, η πόλωση σε δογματισμό και πραγματισμό είναι ο αποφασιστικός ιδεολογικός παράγοντας (στην αστική λογοτεχνία, επίσης, «τα γεγονότα» παρουσιάζονταν μερικές φορές με το νατουραλιστικό τρόπο, χωρίς μεσολάβηση, και συσχετίζονταν άμεσα με αφηρημένες γενικεύσεις: ο Ζολά ήταν ένας εκπρόσωπος αυ-

τού του νατουραλισμού, όπως ήταν ο Άπτον Σίνκλερ και οι συγγραφείς της Νέας Αντικειμενικότητας). Αυτή η πόλωση έπρεπε να οδηγήσει σε μια ψευδή αισθητική. Το λάθος βρισκόταν στο να συνδέεται ο μαρξισμός πολύ άμεσα με τα πρακτικά, καθημερινά προβλήματα. Ο μαρξισμός γινόταν έτσι κάτι αφηρημένο. Τα καθημερινά προβλήματα και η τακτική επίλυσή τους είναι ασφαλώς μέρος μιας ευρύτερης πραγματικότητας. Στη γραφή της σταλινικής περιόδου, ωστόσο, τα πραγματικά προβλήματα παραβλέπονταν και –όπως με τον οικονομικό υποκειμενισμό– η ορθότητα των ιδιαίτερων λύσεων γινόταν ένα ζήτημα του δογματισμού. Η λογοτεχνία έπαψε να αντανakλά τις δυναμικές αντιφάσεις της κοινωνικής ζωής· έγινε η κατάδειξη μιας αφηρημένης αλήθειας. Οι αισθητικές συνέπειες μιας τέτοιας προσέγγισης είναι εντελώς προφανείς. Ακόμη και εκεί όπου αυτή η «αλήθεια» ήταν όντως αληθινή και όχι, όπως συνέβαινε τόσο συχνά, ένα ψέμα ή μια μισο-αλήθεια, η έννοια της λογοτεχνίας-ως-κατάδειξης ήταν εξαιρετικά επιζήμια για την καλή γραφή.

Η τάση να χρησιμοποιείται η λογοτεχνία ως μια κατάδειξη συμβάδιζε με μια άλλη πλάνη. Αυτή περιλάμβανε μια αντιστροφή της σωστής σχέσης ανάμεσα στην έρευνα, την προπαγάνδα και τη ζύμωση. Αντί η προπαγάνδα να βασίζεται στην έρευνα, καθιστώντας έτσι την προπαγάνδα ένα ισχυρό όπλο ζύμωσης, η ζύμωση έγινε το σημείο εκκίνησης, η καθοδηγητική αρχή της προπαγάνδας και της έρευνας. Και οι δυο καταδικάστηκαν έτσι στην απολίθωση και περιορίστηκαν σε εύρος και αποτελεσματικότητα.

Η ζύμωση έγινε επίσης η ρυθμιστική αρχή της λογοτεχνίας. Ασφαλώς, υπήρχε πάντα ένα είδος λογοτεχνίας που εμπλεκόταν με πάθος με τα καθημερινά πολιτικά ζητήματα. Θα συνεχίσει, ελπίζουμε, να υπάρχει και δεν υπάρχει λόγος που δεν θα έπρεπε να στοχεύει στην καλλιτεχνική τελείωση. Αλλά είναι καταστροφικό να υπάγεται όλη η λογοτεχνία κάτω από αυτή την επικεφαλίδα. Στους συγγραφείς πρέπει να επιτρέπεται να βρουν το δικό τους σημείο επαφής με την καθημερινή πολιτική, και να τους επιτρέπεται να επεξεργαστούν, όπως έκαναν ο Μαγιακόφσκι και ο Πέτοφ, τα κατάλληλα μέσα για να το πραγματευτούν. Αυτό διαφέρει ριζικά από τη σταλινική λογοτεχνία-ως-ζύμωση, βασισμένη στις απαιτήσεις της ζύμωσης.

Ας πάρω ένα συγκεκριμένο παράδειγμα. Η αποφασιστική διάκριση ανάμεσα στο σοσιαλισμό και όλες τις προηγούμενες κοινωνίες είναι ότι ο σοσιαλισμός στοχεύει να εξαλείψει τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα των κοινωνικών αντιφάσεων. Η λογοτεχνία έχει το εξαιρετικά σημαντικό καθήκον να περιγράψει αυτή τη διαδικασία, να ερευνήσει τα προβλήματα που φέρνει στην επιφάνεια, να δείξει πώς μερικά παραδοσιακά προβλήματα εξαφανίζονται και άλλα τροποποιούνται (έχω ασχοληθεί με αυτά τα σημεία αλλού, ιδιαίτερα στη μελέτη μου του Μακαρένκο). Αν, ωστόσο, η εξάλειψη αυτού του ανταγωνιστικού χαρακτήρα θεωρηθεί ως κάτι άμεσα εκπληρώσιμο, αντί σαν μια διαδικασία, τόσο ο ανταγωνισμός όσο και η αντίφαση, ο κινητήρας όλης της ανάπτυξης, θα εξαφανιστούν από την πραγματικότητα που πρόκειται να αναπαρασταθεί. Ότι έχω δίκιο σε αυτό υποδεικνύεται από το γεγονός ότι λίγα χρόνια πριν η επίσημη σοβιετική κριτική διεξήγαγε μια επίθεση στο λεγόμενο «δράμα χω-

ρίς σύγκρουση». Όμως δεν ήταν μόνο το σοβιετικό δράμα, αλλά επίσης τα σοβιετικά μυθιστορήματα, οι μικρές ιστορίες και η ποίηση που άδειασαν από τη σύγκρουση σε αυτή την περίοδο.

Αυτή δεν είναι η μόνη περίπτωση στην οποία ο δογματικός σεκταρισμός στη λογοτεχνία έχει γίνει αντικείμενο κριτικής. Παραθέσαμε ήδη την κριτική του Στάλιν στον οικονομικό υποκειμενισμό. Αλλά αυτές οι κριτικές έφτασαν πραγματικά στη ρίζα του προβλήματος; Νομίζω όχι. Αν και καταδικάστηκαν οι ακραίες περιπτώσεις της «λογοτεχνίας-χωρίς-σύγκρουση», το δόγμα της προτεραιότητας της ζύμωσης πάνω στη λογοτεχνία συνέχισε να υποστηρίζεται. Τώρα, στην πολιτική ζωή, ο καλός προπαγανδιστής πρέπει να είναι ικανός να δώσει μια άμεση απάντηση σε ένα ζήτημα. Αλλά αν είναι συνετός θα υποδείξει ότι οι λύσεις σε μερικά προβλήματα απαιτούν χρόνο. Από πολλούς συγγραφείς έλειψε αυτή η σύνεση και η λογοτεχνική κριτική τούς χειροκρότησε γι' αυτό. Έτσι, ένας συγγραφέας επιθυμεί να περιγράψει κάποιο πρόβλημα στη σοσιαλιστική κοινωνία. Αλλά επίσης αισθάνεται να είναι το καθήκον του να προσφέρει μια πλήρη λύση στο πρόβλημα, μέσα στο πλαίσιο του έργου τέχνης του. Υπάρχει, ας πούμε, ένας κερδοσκόπος που ζει σε κάποιο χωριό. Πρέπει αμέσως να προσηλυτιστεί ή να τιμωρηθεί, περιττό να το πούμε. Το γεγονός ότι σε μια αναδυόμενη σοσιαλιστική κοινωνία υπάρχουν ακόμη ανταγωνιστικές αντιφάσεις αγνοείται από αυτούς τους συγγραφείς. Δεν βλέπουν ότι ο μη ανταγωνιστικός χαρακτήρας των αντιφάσεων υπερισχύει μόνο βαθμιαία, και ότι ακόμη και στη σοσιαλιστική κοινωνία μπορεί να υπάρχουν ανεπίλυτες συγκρούσεις. Ούτε βλέπουν ότι η αγνόηση των υφιστάμενων αντιφάσεων –ακόμη και αν είναι μη ανταγωνιστικού χαρακτήρα– ενέχει ακριβώς τον κίνδυνο να καταστήσουμε αυτές τις αντιφάσεις ανταγωνιστικές. Αυτό που εμπλέκεται είναι περισσότερο από ένα φτώχεμα της λογοτεχνίας απέναντι στη νέα πραγματικότητα. Αφού αποτυχαίνουν να συλλάβουν τη διαλεκτική δομή αυτών των νέων μη ανταγωνιστικών αντιφάσεων, η εικόνα τους της νέας πραγματικότητας θα είναι παραμορφωμένη. Αντί για μια διαλεκτική δομή θα πάρουμε μια στατική σχηματοποίηση. Εδώ και πάλι, ο νέος νατουραλισμός έχει τη ρίζα του ιδεολογικά στο σταλινισμό. Ούτε είναι εκπληκτικό ότι πρέπει να βρίσκεται μαζί με έναν ψευδή επαναστατικό ρομαντισμό.

Αυτό μας φέρνει στη διάκριση ανάμεσα σε ένα δικαιολογημένο ιστορικό οπτιμισμό –ο οποίος μπορεί να αποδειχτεί εξαιρετικά καρποφόρος– και σε εκείνο το σχηματικό οπτιμισμό που δίνει γένεση στο «happy end». Ασχολήθηκα με αυτό το πρόβλημα στην ανάλυσή μου του *Ξεχειρωμένη Γη*, δείχνοντας ότι οι επιθέσεις πολλών αστών κριτικών στον οπτιμισμό του σοσιαλιστικού ρεαλισμού οφείλονται σε μια ανικανότητα να κατανοήσουν τις νέες αναπτύξεις. Υπέδειξα ότι ακόμη και εκεί όπου αυτές οι αντιφάσεις είναι δικαιολογημένες, το «happy end» είναι ποιοτικά διαφορετικό από ό,τι στην αστική λογοτεχνία. Εξέτασα τη σχηματοποίηση που περιλαμβάνεται και στις δύο και υπέδειξα τις διαφορές: «Αυτές οι περιστάσεις δεν συνιστούν μια συνειδητή διαστρέβλωση της κοινωνικής πραγματικότητας... αντιπροσωπεύουν μια αθέμιτη απλοποίηση της ανάπτυξής της... Ο ιστορικός οπτιμισμός

υποβαθμίζεται σε ένα απλό σχηματικό οπτιμισμό. Ο αναγνώστης αντιδρά σε αυτό με την ίδια απέχθεια όπως κάνει και στο αστικό “happy end”, αν και η μέθοδος δεν είναι συγκρίσιμη».

Δεν έχω τίποτα να προσθέσω σε αυτή τη διατύπωση. Η σχηματοποίηση ήταν η συνέπεια μιας στάσης που δεν μπορούσε, στο βαθμό που κυριαρχούσε, να αντιμετωπιστεί με την κριτική των ατομικών σημείων – η οποία, πραγματικά, ποτέ δεν έλειπε και συχνά ήταν σωστή στη διάγνωση.

Ας εξετάσουμε μια ή δυο συγκεκριμένες περιστάσεις. Ο Φαντέγιεφ επανειλημμένα –και πιστεύω σωστά– υπέδειξε ότι υπήρχαν πάντα περιττοί χαρακτήρες στα σοβιετικά μυθιστορήματα. Αυτή ήταν ασφαλώς η περίπτωση. Ποιος ήταν ο λόγος; Μπορεί να βρεθεί, πιστεύω, στην πολιτική και αισθητική κατάσταση που παρήγαγε ο δογματισμός της σταλινικής περιόδου. Αν ένας συγγραφέας αισθάνεται υποχρεωμένος, όπως ένας προπαγανδιστής, να προμηθεύσει έτοιμες λύσεις σε όλα τα πολιτικά προβλήματα της ημέρας, το έργο του θα υποφέρει. Δεν θα είναι ικανός, υψώνοντας τις ανθρώπινες συγκρούσεις στο επίπεδο του τυπικού, να ρίξει νέο φως στα αποφασιστικά προβλήματα της εποχής, όπως έκαναν ο Μπαλζάκ ή ο Τολστόι. Γιατί η περιπλοκότητα αυτού του είδους των συγκρούσεων δεν επιτρέπει την εγκαθίδρυση άμεσων κρίκων ανάμεσα στην αφηρημένη αρχή και το συγκεκριμένο γεγονός. Ο συγγραφέας αναλύει το πρόβλημά του θεωρητικά και επινοεί κατάλληλους χαρακτήρες για να το «καταδείξει». Το αποτέλεσμα είναι αισθητικά καταστροφικό. Η σύνθεσή του συνίσταται από ένα ψευδο-καλλιτεχνικό εποικοδόμημα που βασίζεται σε μια προϋπάρχουσα θεωρία. Ένα τέτοιο έργο αποτυχαίνει απέναντι στα πρότυπα της ρεαλιστικής τέχνης, όπως ανακάλυψε ο Φαντέγιεφ. Πολλοί από τους καταδεικτικούς χαρακτήρες είναι αδικαιολόγητοι, άσχετοι με τη δράση – αποτελώντας απλά μέρος της θεωρητικής αντίληψης. Η αποτυχία δεν οφείλεται σε έλλειψη ταλέντου ή καλλιτεχνική αμέλεια –αρκετά από αυτά τα μυθιστορήματα ήταν έργα ταλαντούχων συγγραφέων– αλλά σε παρανοημένες καλλιτεχνικές αρχές.

Έχουμε ήδη θίξει το πρόβλημα της τυπολογίας. Ποιο είναι το κλειδί σε αυτούς τους «τυπικούς» ήρωες της λογοτεχνίας; Το τυπικό δεν πρέπει να συγγέται με το μέσο (αν και υπάρχουν περιπτώσεις που αυτό αληθεύει), ούτε με το εκκεντρικό (αν και το τυπικό κατά κανόνα πάει πέρα από το κανονικό). Ένας χαρακτήρας είναι τυπικός, με αυτή την τεχνική έννοια, όταν η εσώτατη ύπαρξή του καθορίζεται από αντικειμενικές δυνάμεις ενεργές μέσα στην κοινωνία. Ο Βοτρέν ή ο Ζιλιέν Σορέλ, επιφανειακά εκκεντρικοί, είναι τυπικοί στη συμπεριφορά τους: οι καθοριστικοί παράγοντες μιας ιδιαίτερης ιστορικής φάσης βρίσκονται σε αυτούς σε μια συμπυκνωμένη μορφή. Αλλά, αν και τυπικοί, δεν είναι ποτέ πρωτόγονα «καταδεικτικοί». Υπάρχει μια διαλεκτική σε αυτούς τους χαρακτήρες που συνδέει το ατομικό –και όλες τις συνοδευτικές συμπτώσεις– με το τυπικό. Ο Λεβίν ήταν τυπικός της ρωσικής τάξης των γαιοκτημόνων σε μια κατάσταση που όλα «αναποδογυρίζονταν». Ο αναγνώστης μαθαίνει τις προσωπικές ιδιαιτερότητές του και μπαίνει κάπως σε πειρασμό να τον θεωρήσει, όχι εντελώς λαθεμένα, σαν ένα παρία και εκκεντρικό – ώσπου

συνειδητοποιεί ότι τέτοιες εκκεντρικότητες αποτελούν το διακριτικό γνώρισμα μιας εποχής μετάβασης.

Από τους ήρωες αυτής της σχηματικής λογοτεχνίας που έχω περιγράψει λείπουν πλήρως αυτά τα γνωρίσματα. Δεν είναι τυπικοί, αλλά επικαιρικοί. Τα γνωρίσματά τους υπαγορεύονται από μια ιδιαίτερη πολιτική πρόθεση. Θα πρέπει να προσθέσω ότι είναι πάντα εξαιρετικά δύσκολο να απομονωθούν τα «τυπικά» γνωρίσματα. Ο τυπικός ήρωας αντιδρά με όλη την προσωπικότητά του στη ζωή της εποχής του. Οποτεδήποτε ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός παράγει αυθεντικούς τύπους –ο Λέβινσον του Φαντέγιεφ ή ο Γκριγκόρι Μαλιέκοφ του Σόλοχοφ– υπάρχει παρούσα αυτή η οργανική ενότητα της βαθιάς ατομικότητας και της βαθιάς τυπικότητας. Οι χαρακτήρες που παράγονται από τους δογματιστές, από την άλλη, είναι ταυτόχρονα πάνω και κάτω από το επίπεδο της τυπικότητας. Ο ατομικός χαρακτηρισμός είναι κάτω από αυτό (εκεί που το «ανάλαφρο βάδισμα» της Νατάσα Ρόστοβα, ας πούμε, ή η στολή χορού της Άννα Καρένινα είναι αναμφισβήτητα τυπικά), ενώ αυτό που έχει την πρόθεση να εγκαθιδρύσει την τυπικότητά τους μπορεί να είναι άσχετο προς την ψυχολογική τους συγκρότηση. Αυτή η αδυναμία είναι συνήθης, ασφαλώς, σε όλη τη νατουραλιστική λογοτεχνία – οι «τυπικοί» χαρακτήρες του Ζολά έχουν παρόμοιες αδυναμίες.

Οι ίδιες περιστάσεις που παράγουν αυτές τις τάσεις στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό επίσης έχουν άλλα αποτελέσματα. Τι είναι κοινωνικά τυπικό και τι όχι; Ο οικονομικός υποκειμενισμός και ο σεκταριστικός δογματισμός ήταν ένοχοι για τη μηχανική εφαρμογή μιας πολιτικής αντίληψης του τύπου στη λογοτεχνία. Στην πολιτική, το τυπικό είναι σε αντίθεση με το εξαιρετικό και το ατομικό. Σε μια ιδιαίτερη ιστορική περίοδο ένα φαινόμενο μπορεί να αντιπροσωπευτεί από ένα τύπο μόνο· ο πολιτικός χαρακτήρας της περιόδου υπονοείται στη διάκριση ανάμεσα στον τύπο και την πολλαπλότητα των μη τυπικών φαινομένων. Αναφορικά με τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Λένιν έκανε αυτή τη διάκριση με αποφασιστική σαφήνεια· ο πόλεμος ήταν το τυπικό προϊόν του ιμπεριαλισμού. Κριτικάροντας εκείνους που υποστήριζαν ότι οι εθνικοί πόλεμοι ήταν αδύνατοι στην εποχή του ιμπεριαλισμού, δήλωσε ότι «μια εποχή είναι το άθροισμα πολλών φαινομένων· περιέχει όχι μόνο τυπικές, αλλά και πολλές άλλες συνιστώσες».

Η τέχνη και η λογοτεχνία, ωστόσο, απαιτούν μια πολλαπλότητα τυπικών φαινομένων. Τα πιο απλά παραπροϊόντα μιας φάσης της εξέλιξης μπορεί να χαρακτηριστούν καλλιτεχνικοί τύποι· αυτό μπορεί να είναι αναγκαίο για να έχει διαρκή αξία το έργο τέχνης. Ενώ στην επιστήμη (και στην πολιτική) το τυπικό και το μη τυπικό αντιπαράθενται αυστηρά, δεν υπάρχει αυθεντικός λογοτεχνικός χαρακτήρας που να μην είναι τυπικός με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Αυτό που στη φύση δεν είναι κάτι παραπάνω από μια ατομική ιδιαιτερότητα μπορεί να γίνει τυπικό στη λογοτεχνική παρουσίασή του. Η ιεραρχία του συνθετικού προτύπου δίνει μια διαφορετική, αλλά όχι λιγότερο αληθινή εικόνα της πραγματικότητας από ό,τι κάνει η φυσική επιστήμη. Αυτός είναι ο λόγος που η δογματική, μηχανική εφαρμογή των πολιτικών εννοιών

στην τέχνη πρέπει να είναι επικίνδυνα περιοριστική. Πολύ περισσότερο αν ο δογματισμός, όπως στη σταλινική περίοδο, παραμορφώνει την πραγματικότητα με την υποκειμενιστική του προσέγγιση και αναμένει από τον καλλιτέχνη να αποδεχτεί τη δική του αυθαίρετη τυπολογία. Η χρήση αυτού του είδους της τυπολογίας είναι επαρκής εξήγηση της ακαμψίας και της αναιμικότητας του σοσιαλιστικού νατουραλισμού.

Μέχρι τώρα, εστίασαμε στα μειονεκτήματα αυτού του νατουραλισμού. Στη δεκαετία του 1910, ο Φραντς Μέρινγκ, ο Γερμανός λογοτεχνικός κριτικός, μας έδειξε σε μια διεισδυτική μελέτη του γερμανικού νατουραλισμού πώς οι αδυναμίες του είχαν οδηγήσει στο να συμπληρώνεται από ένα ορισμένο είδος ρομαντισμού. Πραγματικά, μπορεί να πει κανείς ότι ο ρομαντισμός (όχι το ιστορικό είδος που ανέκυψε στις αρχές του 19ου αιώνα σε αντίδραση στη Γαλλική Επανάσταση, αλλά το αόριστο, γενικευμένο είδος με το οποίο έχουμε έκτοτε εξοικειωθεί) ήταν η «ένοχη συνείδηση» του νατουραλισμού. Αυτή η διατύπωση, ασφαλώς, θίγει μόνο τη συγκινησιακή και καλλιτεχνική πλευρά του ζητήματος. Αλλά μας βοηθά να εξηγήσουμε τη δημοφιλία του συνθήματος σε διαφορετικές περιόδους κάτω από πολύ διαφορετικές συνθήκες. Δεν μπορεί, ασφαλώς, να εξηγήσει την πραγματική κοινωνική προέλευση της τάσης. Πρέπει τώρα να την ερευνήσουμε οι ίδιοι, έχοντας κατά νου τη σημασία του συγκινησιακού παράγοντα, της «ένοχης συνείδησης», για τη διάδοση των ρομαντικών στάσεων.

Γνωρίζουμε όλοι ότι ο «επαναστατικός ρομαντισμός» έχει σταθεί, για τις τελευταίες δυο δεκαετίες, ένα από τα ορόσημα του σοσιαλιστικού ρεαλισμού. Πώς συνέβηκε ότι ο ρομαντισμός –παρόλη την έλξη του συνοδευτικού επιθέτου– έγινε ξαφνικά μέρος της μαρξιστικής αισθητικής, αν και ο Μαρξ και ο Λένιν ποτέ δεν χρησιμοποίησαν τον όρο παρεκτός με ειρωνική περιφρόνηση; Κατά τη γνώμη μου, έχει την ίδια αιτία όπως ο νατουραλισμός στη σοσιαλιστική συγγραφή: τον οικονομικό υποκειμενισμό και το βολονταρισμό που παρήγαγε η προσωπολατρία. Ο επαναστατικός ρομαντισμός είναι το αισθητικό ισοδύναμο του οικονομικού υποκειμενισμού.

Οι λόγοι είναι προφανείς: ο οικονομικός υποκειμενισμός συγγέει αυτό που είναι υποκειμενικά επιθυμητό με αυτό που είναι πραγματικά εκεί. Ανάγει την προοπτική, όπως έχουμε δει, στο επίπεδο της πρακτικής καθημερινής ενδεχομενικότητας. Η ζωή αποστερείται έτσι από την ποιήσή της. Γιατί η ποίηση της ζωής συνίσταται στην ολότητα και την αυτάρκεια της ζωής. Αυτή η «ποιητική» ποιότητα είναι σύμφυτη σε όλη την ανθρώπινη ανάπτυξη, στην ατομική μοίρα ενός ανθρώπου, στην αύξηση και την αλλαγή. Αποκαλύπτεται επίσης στην «πανουργία» της πραγματικότητας, για την οποία συνήθιζε να μιλά ο Λένιν – εννοώντας ότι οι νόμοι της ύπαρξης είναι πιο περίπλοκοι από ό,τι μπορεί εύκολα να εκφράσει η σκέψη, και η εκπλήρωση αυτών των νόμων μια διαδικασία τόσο περίπλοκη ώστε να διαφεύγει την πρόβλεψη. Το βαθύ δέος απέναντι στην πραγματικότητα που βρίσκουμε στα μεγάλα μυαλά –τον Λεονάρντο ή τον Λένιν, τον Γκαίτε ή τον Τολστόι– βασίζεται σε αυτή τη γνώση. Όπως συμβαίνει και με τη διαρκή γοητεία όλων των έργων τέχνης που επικαλούνται τον ανεξάντλητο δυναμισμό της ζωής.

Ο νατουραλισμός, σοσιαλιστικός ή άλλος, στερεί από τη ζωή την ποιήσή της, ανάγει τα πάντα σε πρόζα. Οι σχηματικές μέθοδοι του νατουραλισμού είναι ανίκανες να συλλάβουν την «πανουργία» της πραγματικότητας, τον πλούτο και την ομορφιά της. Ότι ο νατουραλισμός καταστρέφει την ποίηση της ζωής αναγνωρίζεται πλατιά ακόμη και από εκείνους τους κριτικούς και τους συγγραφείς που έχουν βοηθήσει στο να επιφερθεί αυτή η κατάσταση πραγμάτων. Χαρακτηριστικά, η κοινή γνώμη στις σοσιαλιστικές χώρες δεν ήταν ποτέ τόσο ξιπασμένη με το σοσιαλιστικό νατουραλισμό, όπως ήταν οι αστοί διανοούμενοι με το μοντερνισμό τους. Αλλά στη διάρκεια της σταλινικής περιόδου, όπως γνωρίζουμε, πολλές κρίσιμες μαρξιστικές διδασκαλίες παρερμηνεύθηκαν. Οι θεωρητικοί της λογοτεχνίας, συνεπώς, επινόησαν ένα ποιητικό υποκατάστατο για το νατουραλισμό, τον «επαναστατικό ρομαντισμό», αντί να επιχειρήσουν μια θεωρητικά σωστή αισθητική λύση.

Και πάλι, το αποφασιστικό λάθος είναι η παρανόηση της προοπτικής, η εξίσωση της με την πραγματικότητα. Αυτή η πλάνη, η οποία έχει παράγει τη νατουραλιστική απο-ποιητικοποίηση της πραγματικότητας, χρησιμοποιείται τώρα για να μετατραπεί εκ νέου η πρόζα σε ποίηση. Για να παρασχεθεί μια θεωρητική βάση, ο μαρξισμός πρέπει να ερμηνευθεί βολονταριστικά, με τον τρόπο του οικονομικού υποκειμενισμού. Σύμφωνα με τον Μαρξ, η ποίηση της σοσιαλιστικής επανάστασης δεν μπορεί να αντλήσει την έμπνευσή της από το παρελθόν, όπως έκανε εκείνη της αστικής επανάστασης, αλλά μόνο από το μέλλον. Εξαιτίας αυτού του προσανατολισμού, η προλεταριακή επανάσταση πρέπει, όπως το έθετε ο Μαρξ, να ασκεί διαρκή αυτοκριτική μιας διεξοδικότητας που «συνορεύει με τη βαναυσότητα». Στην εποχή της Παρισινή Κομμούνας ο Μαρξ διατύπωσε το καθήκον της επαναστατικής εργατικής τάξης με τον εξής τρόπο: «Αυτή η τάξη δεν ενδιαφέρεται να θέσει ιδανικά στην πρακτική. Η δουλειά της είναι να δώσει γένεση στα νέα στοιχεία στη μήτρα της αποσυντιθέμενης αστικής κοινωνίας». Η ποίηση του μέλλοντος απαιτεί, στα μάτια του Μαρξ, νηφάλια και αμείλικτη κριτική των δυνάμεων που οδηγούν –στην πραγματικότητα και όχι στη φαντασία– προς το σοσιαλισμό. Η ποίηση του μέλλοντος είναι το μέσο με το οποίο μπορεί να κατανοηθεί στην ιδιαιτερότητά του ο χαρακτήρας του παρόντος. Αυτή η έννοια του Μαρξ αντιπαρατίθεται τόσο ξεκάθαρα στο ρομαντισμό που δεν χρειάζεται να συζητηθεί το ζήτημα παραπέρα. Δεν είναι συμπτωματικό που ο Μαρξ αντιπαρατίθονταν πάντα στο ρομαντισμό και θεωρούσε τον Σαίξπηρ και τον Μπαλζάκ, τους «βάνουσα» κριτικούς ρεαλιστές, ως τους μετρητές της μετακλασικής λογοτεχνίας.

Οι θεωρητικοί του επαναστατικού ρομαντισμού αναφέρονται συχνά στο απόφθεγμα του Λένιν, στο πρώιμο έργο του *Τι να Κάνουμε*;, ότι οι επαναστάτες πρέπει να ονειρεύονται. Λαθεμένα. Γιατί ο Λένιν πάντα διέκρινε αυστηρά ανάμεσα στην προοπτική και την πραγματικότητα, ακόμη και όταν υποδείκνυε την αλληλεξάρτησή τους. Κορόιδευε τους εμπειριστές που τελματώνονταν στα καθημερινά προβλήματα που, όπως ο Έντουαρντ Μπερνστάιν, αντιπαρέθεταν τον «τελικό σκοπό» στο «κίνημα». Το «ονειροπόλημα» του Λένιν είναι απλά εκείνη η βαθιά,

παθιασμένη όραση ενός μέλλοντος του οποίου η οικοδόμηση είναι στην ισχύ των ρεαλιστικών επαναστατικών μέτρων. Αυτό το «ονειροπόλημα» προσθέτει μια νέα διάσταση σε κάθε επαναστατική πράξη, οσοδήποτε ασήμαντη. Αλλά μόνο αν αυτή η πράξη βασίζεται σε μια σωστή κατανόηση της αντικειμενικής πραγματικότητας, παίρνοντας υπόψη την περιπλοκότητα, την «πανουργία» της πραγματικότητας. Ο Λένιν παραθέτει μερικές παρατηρήσεις του Πίσαρεφ πάνω στο ότι το ονειροπόλημα είναι μια υγιής, εμπλουτιστική για τη ζωή δραστηριότητα – και τις χρησιμοποιεί για να κοροϊδέψει τους αντιπάλους του. Το αληθινό κριτήριο της υγείας, λέει, είναι ότι «ο ονειροπόλος πρέπει να παρατηρεί τη ζωή προσεκτικά, να συγκρίνει τις παρατηρήσεις του με τις φαντασιώσεις και να αφιερώνει τις προσπάθειές του επιμελώς στην εκπλήρωση των ονείρων του». Και πάλι δεν είναι συμπτωματικό που ο Λένιν, όπως ο Μαρξ, θα έπρεπε να θεωρεί το ρεαλισμό του Τολστόι –παρά τα προφανή ιδεολογικά του λάθη– ως ένα μοντέλο για τη λογοτεχνία του μέλλοντος.

Τα όνειρα του επαναστατικού ρομαντισμού είναι το άμεσο αντίθετο αυτού στο οποίο καλούσε ο Λένιν. Η ποίηση, ασφαλώς, έχει το δικαίωμα να προκαταλαμβάνει το μέλλον στη φαντασία. Ούτε είναι αυτό το αποκλειστικό προνόμιο της λυρικής ποίησης. Στα έργα των επαναστατών ποιητών ένα τέτοιο «ονειροπόλημα» πάντα έχει παίξει ένα σεβαστό ρόλο. Αλλά δεν είναι λιγότερο νόμιμο για τους χαρακτήρες στα μυθιστορήματα ή τα θεατρικά έργα να επιδίδονται στο ρεμβασμό. Πάρτε το όνειρο του νεαρού Νικολάι Μπολκόνσκι, το οποίο επιστεγάζει το *Πόλεμος και Ειρήνη* του Τολστόι. Η προοπτική του είναι εκείνη της συνωμοσίας των Δεκεμβριστών στη δεκαετία του 1820, συνδέοντας έτσι το μυθιστόρημα με τις προοδευτικές παραδόσεις της ρωσικής ιστορίας. Όμως η προοπτική και η πραγματικότητα διακρίνονται προσεκτικά. Το όνειρο του Νικολάι Μπολκόνσκι μπορεί μόνο να μας προσφέρει εκείνες τις στιγμιαίες ματιές στο μέλλον επειδή έχουμε ήδη εισαχθεί – μέσα από τις δραστηριότητες του Πιερ στην Πετρούπολη και τις αντιδράσεις των φίλων του σε αυτές– στα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ποίηση επίσης περιέχει και τις δυο συνιστώσες: περιγραφή της πραγματικότητας και προοπτική. Η ποίηση, για να είναι επιτυχής, δεν μπορεί να τρέφεται από την απεριόριστη υποκειμενικότητα. Το σημείο εκκίνησής της είναι η ίδια η ζωή και ο ιδιαίτερος τρόπος της να αντανακλά την πραγματικότητα διέπεται από τους ίδιους καλλιτεχνικούς νόμους όπως το μυθιστόρημα και το δράμα. Εκεί όπου λείπει αυτή η δομή, τα όνειρα του ποιητή αποσυντίθενται σε εκείνες τις αποσπασματικές αντιλήψεις της ζωής, συνήθειες, για παράδειγμα, στο γερμανικό εξπρεσιονισμό. Σε αντιπαράθεση, η έξοχη, εμπνευσμένη από το μίσος, «Μπαλάντα του νεκρού στρατιώτη» του Μπρεχτ αντλεί τη δύναμή της από μια σωστή σχέση ανάμεσα στην προοπτική και την πραγματικότητα.

Έχουμε δει πώς ο οικονομικός υποκειμενισμός αποδείχτηκε διπλά μοιραίος στο λογοτεχνικό πεδίο. Περίορισε, από τη μια, την απεικόνιση της πραγματικότητας σε ένα πρωτόγονο νατουραλισμό και εισήγαγε, από την άλλη, ένα ψευδές υποκατάστατο με τη μορφή του επαναστατικού ρομαντισμού. (Θα ήθελα να αναφέρω, σε



αυτή τη σύνδεση, ένα σημείο που δεν συνδέεται άμεσα με την εξέτασή μας. Οι ίδιες τάσεις οδήγησαν σε μια παραμόρφωση της έννοιας της «κομματικότητας» του Λένιν. Ο Λένιν, επιτιθέμενος στην έννοια του αντικειμενισμού του Στρούβε, έδειξε ότι ο μαρξισμός συνδυάζει μια βαθύτερη, πιο πλούσια αντικειμενικότητα με μια συνειδητή υποκειμενική «κομματικότητα». Υπό τον Στάλιν η αντικειμενικότητα τέθηκε εκτός νόμου ως «αντικειμενισμός» και τη θέση της πήρε μια εντελώς υποκειμενοποιημένη «κομματικότητα». Ο δεσμός με τον οικονομικό υποκειμενισμό είναι ξεκάθαρος. Είναι σαφές επίσης ότι αυτό θα πρέπει να οδηγήσει στην έγερση ενός αζεπέραστου φραγμού ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό).

Ένας παραπέρα παράγοντας ήταν το ιδιαίτερο είδος προοπτικής που χρησιμοποιείται. Ο Στάλιν διακήρυξε δυο –λαθεμένες και αμοιβαία αποκλειόμενες– προοπτικές. Πρώτα, υπήρχε το δόγμα ότι ο ταξικός αγώνας θα συνεχιζόταν, και μάλιστα θα κέρδιζε ορμή· το 20ό Συνέδριο έχει επιτύχει να διορθώσει αυτή την άποψη. Η δεύτερη προοπτική του Στάλιν ήταν το δόγμα ότι ο κομμουνισμός, η δεύτερη φάση του σοσιαλισμού, ήταν άμεσα επικείμενος. Προσπάθησε να συμφιλιώσει αυτές τις δυο αντιφατικές προτάσεις αναθεωρώντας τη διδασκαλία του Μαρξ για την απονέκρωση του κράτους: ο κομμουνισμός θα επιφερόταν παρά την καπιταλιστική περικύκλωση του μόνου υφιστάμενου σοσιαλιστικού κράτους. Τα στάδιο «από τον καθένα σύμφωνα με τις ικανότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του» θα φτανόταν ενώ το κράτος, η πολιτική αστυνομία και τα υπόλοιπα θα εξακολουθούσαν να υφίστανται.

Ο κόσμος της λογοτεχνίας είναι συγκεκριμένος. Μια προοπτική τόσο ετερογενής και αντιφατική στη φύση της του είναι άχρηστη. Πραγματικά, οι δυο συνιστώσες αυτής της προοπτικής συχνά εφαρμόζονταν χωριστά, σε μεγάλη βλάβη των σχετικών έργων, αφού αυτό διασπούσε την ενότητά τους. Το δόγμα του Στάλιν για την αυξανόμενη βιαιότητα του ταξικού αγώνα οδήγησε σε μια συνωμοτική θεωρία της πολιτικής. Η λογική κατάληξη ήταν οι εκκαθαριστικές δίκες της Μόσχας, όπου όλες οι αντιφάσεις του αναπτυσσόμενου σοβιετικού συστήματος αποδόθηκαν στις δραστηριότητες κατασκόπων και αντεπαναστατών. Αυτές οι τερατώδεις παραβιάσεις της νομιμότητας και της στοιχειώδους δικαιοσύνης βασιζόνταν σε μια γκροτέσκ συλλογιστική. Όλες οι δυσκολίες και οι συγκρούσεις που προέκυψαν στη διάρκεια της οικοδόμησης του σοσιαλισμού θα μπορούσε να είχαν αποφευχθεί, σύμφωνα με αυτή τη γραμμή επιχειρήματος, αν τα όργανα ασφάλειας είχαν κάνει καλύτερη δουλειά και ο Μπουχάριν, ο Ζινόβιεφ και οι υπόλοιποι είχαν εκκαθαριστεί το 1917! Στη λογοτεχνία η υιοθέτηση αυτής της άποψης οδήγησε σε μια ανιαρή σχηματοποίηση: οι δυσκολίες στην οικοδόμηση του σοσιαλισμού ρίχνονταν αδιάλειπτα στις δραστηριότητες των πρακτόρων του εχθρού. Η αποκάλυψη αυτών των πρακτόρων χρησίμευε ως η επίλυση της πλοκής καθώς και η επίλυση της σύγκρουσης. Τόσο πριν την άφιξη του πράκτορα όσο και μετά το ξεσκεπάσμα του, υπήρχε μια ειδυλλιακή κατάσταση μη σύγκρουσης. Φυσικά θα υπάρχουν κατάσκοποι και αντεπαναστάτες όσο υπάρχουν τα δυο αντίπαλα συστήματα. Αλλά αυτά τα στοιχεία μόνο χρησιμο-

ποιούν για τους δικούς τους εγκληματικούς σκοπούς υφιστάμενες δυσκολίες, αντιφάσεις και λάθη. Η προοπτική που διακήρυξε ο Στάλιν ενθάρρυνε τους συγγραφείς να αποδίδουν όλα τα κακά σε αυτούς τους «εχθρούς». Θεωρούνταν ότι όχι απλά επωφελούνταν από τις υφιστάμενες δυσκολίες, αλλά ότι τις δημιουργούσαν πραγματικά. Ήταν, στην πραγματικότητα, ένας από μηχανής θεός – πιστά στο πνεύμα της προσωπολατρίας. Αντί για τη γνήσια ένταση που υπόκειται του αγώνα για το σοσιαλισμό, παίρναμε την τεχνητή ένταση μιας αστυνομικής ιστορίας. Δεδομένου ότι αυτά τα έργα βασίζονταν σε καθαρά τεχνητά εφέ, ήταν ανίκανα να απεικονίσουν πιστά την πραγματικότητα και συχνά ήταν εντελώς απίθανα. Η στενή, επίπεδη νατουραλιστική ψυχολογία τους εμπλουτιζόταν στη συνέχεια, και νομιμοποιούνταν θεωρητικά με την εισαγωγή του επαναστατικού ρομαντισμού.

Η προοπτική του άμεσα επικείμενου κομμουνισμού είχε ένα διπλό αποτέλεσμα στην ψυχολογική, ηθική και τυπολογική δομή του μυθιστορήματος. Από τη μια, γεγονότα που αποτελούσαν ακόμη εξαιρέσεις στο στάδιο του σοσιαλισμού, παρουσιάζονταν ως τυπικά. Έτσι ένα κατά τα άλλα ενδιαφέρον μυθιστόρημα θα παραμορφωνόταν μοιραία από μια σκηνή στην οποία μια γυναίκα σε μια συλλογική φάρμα απέρριπτε το βραβείο ενός αρνιού που είχε η ίδια αναθρέψει επειδή το κοινοτικό είναι προσφιλέστερο στην καρδιά της από την ιδιωτική ιδιοκτησία. Η μια ομάδα νεαρών κομσομόλων ξεκινούσε για να κερδίσει μια άμιλλα για τη σοδειά· το πετύχαιναν αυτό μόνο παραιτούμενοι από την ώρα του γεύματός τους – μόνο οι αυστηρές εντολές του επιθεωρητή μπορούσε να τους αναγκάσουν να πάρουν λίγο φαγητό και μια στοιχειώδη ανάπαυση. Ο επιθεωρητής θεωρεί το ζήλο τους ως μια ένδειξη του άμεσου επικείμενου του κομμουνισμού. Αλλά μας λένε ότι αυτή η συλλογική φάρμα βρίσκεται σε ένα καθυστερημένο μέρος της χώρας.

Κριτικάροντας τον επαναστατικό ρομαντισμό δεν ασχολούμαι με τη γεγονοτική αλήθεια τέτοιων σκηνών. Ρωτώ μόνο αν μπορούν να θεωρηθούν «τυπικές». Από μια καλλιτεχνική άποψη ξεκάθαρα δεν είναι τυπικές, αφού δεν παρουσιάζονται σαν εξαιρετικές περιπτώσεις. Παρουσιάζονται σαν ο μέσος όρος, ο κανόνας. Αλλά δεν είναι τυπικές και με την πολιτική έννοια της λέξης. Είναι εκεί για να καταδείξουν μια αφαίρεση, το εσφαλμένο δόγμα του άμεσα επικείμενου του κομμουνισμού. Αυτό δεν είναι κάτι παραπάνω από ευσεβείς πόθοι· οι χαρακτήρες και οι καταστάσεις δεν παίρνονται από τη ζωή, είναι αφηρημένοι, αναιμικοί, θολωμένοι. Αλλά το δόγμα του επαναστατικού ρομαντισμού αξίωνε μια ανώτερη πραγματικότητα γι' αυτές τις ψεύτικες, μη τυπικές εικόνες της πραγματικότητας. Η ψευδής θεωρία μπορεί να παρέχει μια δικαιολογία γι' αυτές τις αποτυχίες, αλλά ποτέ δεν θα κάνει αυτά τα έργα καλλιτεχνικά πειστικά.

Ο Λένιν, και σε κάποιο βαθμό ο Στάλιν, το θεωρούσαν ζωτικό στη μεταβατική περίοδο να αφυπνιστεί στον εργαζόμενο πληθυσμό ένα προσωπικό ενδιαφέρον στην εργασία του (μέσω των μόνους και της διαφορικής πληρωμής). Και ένα από τα σημεία της κριτικής του 20ού Συνεδρίου στο παρελθόν ήταν ότι η σοσιαλιστική εκπαίδευση του πληθυσμού είχε παραμεληθεί άσχημα. Η «τυπική» κατάσταση είναι έτσι

ότι οι άνθρωποι πρέπει να εκπαιδευτούν για το σοσιαλισμό. Όμως η λογοτεχνία που κριτικάρουμε είναι γεμάτη από τύπους που αναγγέλλουν το άμεσα επικείμενο του κομμουνισμού. Η σοσιαλιστική συνείδηση εκλαμβάνεται ως δεδομένη· είναι ένα μόνο βήμα ως την εκπλήρωση της κομμουνιστικής συνείδησης. Ασφαλώς, μπορεί να υπάρχουν αυθεντικά παραδείγματα αυτού. Κάποτε μάλιστα αυτά τα παραδείγματα μπορεί να λαμβάνουν μια σημασία συμπτώματος και επομένως μια «τυπική» σημασία. Οι περίοδοι της κοινωνικής ανάπτυξης δεν πρέπει, όπως στο μεταφυσικό σχολαστικισμό, να διαχωρίζονται άκαμπτα. Αλλά δεν απαιτείται μόνο μια αύξηση της παραγωγής τόσο μεγάλη που ο καθένας να μπορεί να καταναλώνει σύμφωνα με τις ανάγκες του (όχι σύμφωνα με την εργασία, όπως στο σοσιαλισμό) για να επιτευχθεί ο κομμουνισμός. Απαιτείται επίσης η νέα ηθική η οποία, όπως έλεγε ο Μαρξ, βλέπει στην εργασία όχι μόνο ένα μέσο για την εξασφάλιση των αναγκών της ζωής, αλλά μια «από τις απαιτήσεις της ίδιας της ζωής».

Φυσικά, αυτή η νέα στάση προς την εργασία –και η αύξηση στην παραγωγή– θα αρχίσει να διαμορφώνεται υπό το σοσιαλισμό και θα οδηγήσει βαθμιαία στον κομμουνισμό. Η ανάδυση των χαρακτηριστικών που προκαταλαμβάνουν το μέλλον μπορεί να αποτελεί το θέμα της σύγχρονης λογοτεχνίας, και να παρουσιάζεται ως τυπική. Αλλά αυτό είναι μόνο δυνατό αν, όπως έδειξα αναφορικά με το νατουραλισμό, μεταδίδεται η ιδιαίτερη ατμόσφαιρα τέτοιων φαινομένων. Εδώ, η μέθοδος που χρησιμοποίησε ο Τσερνισέφσκι στο *Τι να Κάνουμε;* μου φαίνεται διδακτική. Η πρόθεση του Τσερνισέφσκι ήταν να οριοθετήσει τον Νέο Άνθρωπο. Στον Λοπούκοφ, τον Κιρσάνοφ και τη Βέρα θέτει αντιμέτωπο τον αναγνώστη με μέσους εκπροσώπους της νέας πραγματικότητας οι οποίοι, βασίζοντας τη συμπεριφορά τους στον ορθολογικό εγωισμό, προσπαθούν να ξεπεράσουν τις αντιφάσεις που είναι σύμφυτες στην παλιά τάξη. Από την άλλη μεριά, υπάρχει η ηρωική φυσιογνωμία του Ραχμέτοφ, του επαναστάτη που εργάζεται για την ανατροπή των πεπαιωμένων κοινωνικών θεσμών. Και οι δύο θεωρούνται σαν τύποι και η τυπολογία συσχετίζεται έξυπνα στο έργο με τις κοινωνικές και ιστορικές αναπτύξεις. Ο νατουραλισμός, όπως έχουμε δει, δεν μπορεί να θέσει με επιτυχία την τυπολογία του μέσα στην κοινωνική πραγματικότητα. Και ο επαναστατικός ρομαντισμός, παραλαμβάνοντας τη σχηματική, ανιστορική τυπολογία του νατουραλισμού, είναι ένα υποκατάστατο για την ποίηση, του οποίου το κύριο αποτέλεσμα είναι να επιτείνει τη σχηματικότητα του νατουραλισμού.

Η έννοια ότι θα πρέπει να δίνεται στους ανθρώπους ένα κίνητρο, ένα προσωπικό συμφέρον στην εργασία τους, δεν είναι μια απλή τακτική επινόηση. Εκφράζει το μη ασκητικό χαρακτήρα του επιστημονικού σοσιαλισμού, σε αντίθεση με τον ασκητισμό των πρωτόγονων αφετηριών του και των μετέπειτα σεκταριστικών του εκτροπών. Στη δεκαετία του 1840 ο νεαρός Ένγκελς ήδη διέκρινε τη σημασία αυτού του προβλήματος, εξετάζοντάς το σε ένα γράμμα προς τον Μαρξ, με αφορμή το μόλις δημοσιευμένο έργο του Στίρνερ *Ο Μοναδικός και το Δικό του*. Εδώ δεν μας ενδιαφέρει τόσο η λαμπρή ανασκευή της θεωρίας του Στίρνερ από τον Ένγκελς,

αλλά η σφοδρή επίθεσή του στον Μόζες Ες ο οποίος, στον ασκητικό ιδεαλισμό του, είχε ελαχιστοποιήσει το ρόλο του εγωισμού στην κοινωνική ανάπτυξη και τη σοσιαλιστική θεωρία. Κατά την άποψη του Ένγκελς, το μόνο έγκυρο στοιχείο του Στίρνερ είναι η κατανόησή του του ρόλου του εγωισμού. Ας παραθέσω ένα κρίσιμο απόσπασμα: «Αυτό που είναι έγκυρο είναι η ιδέα ότι πρέπει να κάνουμε ένα σκοπό δικό μας προτού να είμαστε έτοιμοι να εργαστούμε γι' αυτόν, δηλαδή, με αυτή την έννοια, πέρα από οποιαδήποτε ελπίδα υλικού κέρδους, εμείς είμαστε κομμουνιστές από εγωισμό, είμαστε ανθρώπινα όντα –και όχι απλά άτομα– από εγωισμό... Αν πάρουμε το ζωντανό άτομο ως τη βάση, ως το σημείο εκκίνησης της εικόνας μας για την ανθρωπότητα, ο εγωισμός –όχι μόνο ο ορθολογικός εγωισμός του Στίρνερ, αλλά ο εγωισμός μας της καρδιάς– θα είναι το θεμέλιο για την αγάπη μας για την ανθρωπότητα και θα της προσδώσει υγιείς ρίζες».

Σε κάθε φάση της σοσιαλιστικής ανάπτυξης, ο ασκητισμός του ενός ή του άλλου είδους έκανε την εμφάνισή του. Ως φαινόμενο, είναι αντιφατικός. Το υποκειμενικό του κίνητρο μπορεί να είναι το ευγενέστερο: ο ρόλος του, ιδιαίτερα σε μια επαναστατική κατάσταση, μπορεί να είναι αποδεκτός και μάλιστα υποδειγματικός. Όμως δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τα αντιδραστικά στοιχεία, με όρους της σοσιαλιστικής εκπαίδευσης, που εμπεριέχει. Αυτός είναι ο λόγος που η ασκητική στάση κριτικαριζόταν πάντα μέσα στο σοσιαλιστικό κίνημα. Παραδείγματα στη σοβιετική λογοτεχνία θα μπορούσε να είναι ο «ασκητικός» Ναγκούλνοφ, που κριτικάρεται στην *Ξεχειρωμένη Γη* του Σόλοχοφ, ή ο Λεβίν που κριτικάρεται στην ιστορία του Πλατόνοφ *Οι Αθάνατοι* (παραπέμπω τον αναγνώστη σε μια λεπτομερή ανάλυση αυτού του προβλήματος στην προσούρα μου *Ο Ρωσικός Ρεαλισμός και η Παγκόσμια Λογοτεχνία*). Ένα άλλο παράδειγμα είναι ο Γιούλιους Φούτςικ, του οποίου τα μεταθανάτια γραπτά δίνουν μαρτυρία ενός αντι-ασκητικού ηρωισμού. Και το ίδιο αληθεύει για πολλά θύματα του φασιστικού τρόμου.

Είναι σημαντικό, αναφορικά με το πρόσφατο παρελθόν, να δούμε το πρόβλημα του ασκητισμού σε μια κατάλληλη προοπτική. Κάτω από το «γραφειοκρατισμό», αυτό το τυπικό παραπροϊόν της σταλινικής προσωπολατρίας, ο ασκητισμός απέκτησε μια ειδική σημασία. Επιβλήθηκε στον πληθυσμό από γραφειοκράτες που δεν είχαν τη διάθεση να τον τηρήσουν οι ίδιοι. Αυτή η εκτροπή θα εξαφανιστεί αναμφίβολα με την εξάλειψη της προσωπολατρίας και την εγκαθίδρυση της σοσιαλιστικής δημοκρατίας.

Το προσωπικό, «εγωιστικό» συμφέρον στην εργασία πρέπει να ιδωθεί σε ένα πιο ευρύ ιδεολογικό πλαίσιο. Είναι στην πραγματικότητα μέρος του αγώνα για την ανάπτυξη μιας πλήρους ανθρώπινης προσωπικότητας – ένα αναντικατάστατο στοιχείο του, όπως αναγνώρισε ο Λένιν. Ο επαναστατικός ρομαντισμός, αγνοώντας αποφασιστικά γεγονότα ως ευρισκόμενα «κάτω από τη θεώρησή του» (ακριβώς όπως ο νατουραλισμός τα αγνοούσε ως ευρισκόμενα «πάνω από τη θεώρησή του»), συνεισέφερε σε αυτή την υπεραπλουστευτική σχηματοποίηση που έχει παραμορφώσει την πραγματική μεγαλοσύνη του θεάματος του εμφανιζόμενου σοσιαλισμού.

Πρέπει να τονίσω ότι η κριτική μου δεν κατευθύνεται προς όλη τη σοσιαλιστική λογοτεχνία. Ξεκάθαρα ο Γκόρκι (στον *Κλιμ Σαμγκίν*), ο Σόλοχοφ, ο Αλεξέι Τολστόι, ο Τρένοφ, ο Φεντίν, η Άννα Ζέγκερς, ο Τιμπόρ Ντέρι και πολλοί άλλοι ποτέ δεν έπεσαν σε αυτά τα λάθη. Ασφαλώς η καλλιτεχνική μεγαλοσύνη ενός ιδιαίτερου κινήματος μετριέται πάντα, και σωστά, από την υψηλότερη επίτευξή του· το απλά μεσαίο πέφτει σε μια επάξια λήθη. Το να συζητάς το ελισαβετιανό δράμα σημαίνει να συζητάς τον Σαίξπηρ, ή το πολύ μερικούς από τους συγχρόνους του, αλλά όχι τον Μίντλετον ή τον Τουρνέρ. Για να εκτιμήσουμε το ρεαλισμό των αρχών του 19ου αιώνα πρέπει να εστιάσουμε στον Μπαλζάκ και τον Σταντάλ, όχι σε εκείνους τους μυθιστοριογράφους που έλαβαν ίση, αν όχι και μεγαλύτερη, προσοχή εκείνο τον καιρό. Μόνο έχοντας αυτό κατά νου, μπορούμε να εκτιμήσουμε την κοσμοϊστορική σημασία του σοσιαλιστικού ρεαλισμού.

Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός πρέπει ακόμη να πολεμήσει για να εγκαθιδρύσει τη διεθνή του αναγνώριση. Στο πεδίο των τεχνών, η αληθινή συνύπαρξη, η ανταλλαγή ιδεών ανάμεσα σε εκπροσώπους διαφορετικών πολιτισμών, εξαρτάται από την αμοιβαία καλή θέληση. Η συζήτηση πρέπει να εστιάσει σε αυτό που είναι κοινό, όσο και αν αντιτίθενται τα μέρη. Αυτή η κοινή βάση, όσον αφορά στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό, είναι πολύ μικρή. Το φταίξιμο γι' αυτό πέφτει κυρίως στους ιδεολόγους του Ψυχρού Πολέμου, που επιδιώκουν να δυσφημούν οτιδήποτε έχει να κάνει με το σοσιαλισμό. Αλλά πέφτει επίσης και σε εκείνους τους θεωρητικούς του μοντερνισμού για τους οποίους όλη η λογοτεχνία πρέπει να φέρει τη σφραγίδα του παρακμαϊκού φουρμαλισμού. Οι συκοφαντικές επιθέσεις και οι παραχαράξεις μπορεί μόνο, θα πρέπει να το θυμόμαστε, να αντιμετωπιστούν με μια έκκληση στην αντικειμενική αλήθεια. Και η αλήθεια σε σχέση με το σοσιαλιστικό ρεαλισμό είναι ότι το περιεχόμενο και η μορφή του παραμορφώθηκαν σοβαρά κατά τη σταλινική περίοδο. Είναι αναγκαίο, συνεπώς, όχι μόνο να υποδειχτούν αυτά τα καλλιτεχνικά σφάλματα και οι ιδεολογικές αφετηρίες τους, αλλά και να τραβηχτεί μια αυστηρή γραμμή ανάμεσα στον αυθεντικό σοσιαλιστικό ρεαλισμό και τα έργα που υποφέρουν από αυτές τις παραμορφώσεις.

Θα ήταν συκοφαντικό να βεβαιώσουμε ότι κατά τη σταλινική περίοδο η σοσιαλιστική δημοκρατία, ή η σοσιαλιστική βάση της οικονομικής οικοδόμησης, καταστράφηκαν ολοκληρωτικά. Όμως το αληθινό πρόσωπο του σοσιαλισμού μπορεί να εμφανιστεί εκ νέου μόνο αν εξαλειφθούν εκείνες οι δυνάμεις που εργάζονταν εναντίον του κατά τις περασμένες δεκαετίες. Για να αποκτηθεί αναγνώριση για τις πραγματικά επιτευχθείσες επιτυχίες του σοσιαλιστικού ρεαλισμού, πρέπει να γίνουν μεγαλύτερες προσπάθειες να διακριθούν οι παραμορφώσεις από τα νέα και εποικοδομητικά γνωρίσματα.

Ποια είναι η σύνδεση ανάμεσα στην παρούσα ανάλυσή μας αυτών των ατυχών αναπτύξεων στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό και την προηγούμενη συζήτησή μας της σχέσης ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό σε μια σοσιαλιστική κοινωνία; Η σύνδεση, νομίζω, είναι πολύ πραγματική. Έχουμε δει ότι ο νατουραλι-

σμός και ο ρομαντισμός εμπόδισαν την αυτοκριτική των σοσιαλιστών συγγραφέων ενόψει της σοσιαλιστικής ανάπτυξης. Η «πανουργία» των αντιφάσεων που αυτή περιέχει, το ξεπέραςμα της εσωτερικής και εξωτερικής αντίθεσης, η βαθμιαία πρόοδος προς τον τελικό στόχο – όλο αυτό αποκρύφτηκε από έναν επιφανειακό σχηματικό υποκειμενισμό. Όμως ήταν ακριβώς στη διερεύνηση των αντιφάσεων, την αποκάλυψη της λαβυρινθώδους πορείας της ιστορίας, που βρισκόταν η μεγαλοσύνη του κριτικού ρεαλισμού. Αυτός είναι ο λόγος που αυτός μπορεί να βοηθήσει το σοσιαλιστικό ρεαλισμό να βρει μια θεραπεία για τα τραύματα που ο ίδιος κατέφερε στον εαυτό του.

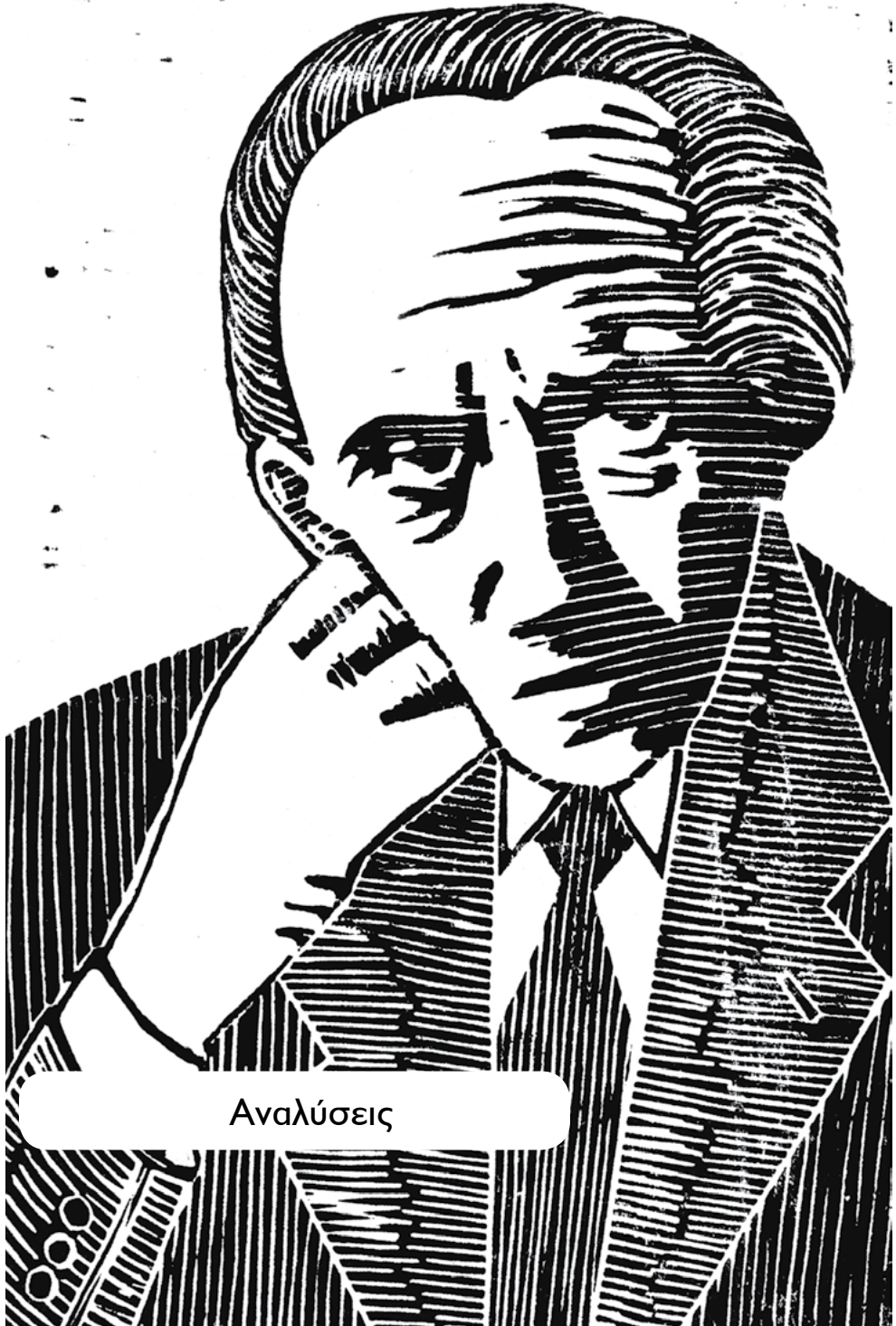
Πρέπει να ειπωθεί προς απόδοση δικαιοσύνης ότι τόσο η σοσιαλιστική λογοτεχνία όσο και η σοσιαλιστική κριτική έχουν αναγνωρίσει αυτή την κατάσταση. Υπήρχαν πάντα εκείνοι που αναγνώριζαν τις αισθητικές αποτυχίες ενός μεγάλου μέρους της σοσιαλιστικής ρεαλιστικής γραφής, υπέδειχναν τη μαεστρία των μεγάλων κριτικών ρεαλιστών του παρελθόντος και του παρόντος και συνιστούσαν τη μελέτη των έργων τους στους σοσιαλιστές συγγραφείς. Αλλά αυτό ήταν ένα ζήτημα ενστίκτου μάλλον παρά ορθολογικής κατανόησης. Οι επιφανειακοί λόγοι γι' αυτή τη μαεστρία ήταν ορατοί, αλλά οι πραγματικοί λόγοι παρέμεναν ανεξερεύνητοι. Αυτό που θαυμαζόταν συχνά δεν ήταν κάτι άλλο από την τεχνική δεξιότητα ή τον εκλεπτυσμό. Έχω προσπαθήσει να δείξω ότι οι λόγοι αυτής της μαεστρίας των μεγάλων ρεαλιστών βρίσκονται βαθύτερα από την τεχνική δεξιοτεχνία. Η μεγαλοσύνη ενός συγγραφέα ξεπηδά από το βάθος και τον πλούτο της εμπειρίας του της πραγματικότητας. Η μελέτη των δασκάλων του παλαιού και του σύγχρονου κριτικού ρεαλισμού θα πρέπει να εστιάσει στο βάθος της εμπειρίας αυτών των δασκάλων και τα μαθήματα που θα αντληθούν θα είναι μια πιο διαστοχασμένη και πιο βαθιά κατανόηση της πραγματικότητας. Μόνο τότε θα είναι ο συγγραφέας σε θέση να αναπτύξει το δικό του ταλέντο, να επιδιώξει τη συγκεκριμένη αισθητική μορφή που είναι επαρκής για το συγκεκριμένο περιεχόμενό του. Αυτή η κίνηση της λογοτεχνικής κυριάρχησης όλων όσων έχουν κοινά οι μεγάλοι ρεαλιστές· ο Γκαίτε και ο Γκόρκι έχουν περιγράψει στις αυτοβιογραφίες τους πώς αυτή η καρποφόρα αλληλοσύνδεση έρχεται στην ύπαρξη.

Θεωρώ αυτό, λοιπόν, να είναι η βάση για οποιαδήποτε χρήσιμη συμμαχία ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Η κατάσταση στη Σοβιετική Ένωση είναι διαφορετική από εκείνη των κοινωνιών που έχουν πιο πρόσφατα αρχίσει να κινούνται προς το σοσιαλισμό. Εκεί οι περισσότεροι κριτικοί ρεαλιστές συγγραφείς έχουν ήδη υιοθετήσει το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός έχει παράγει έναν αριθμό από αριστουργήματα, ριζωμένα σε μια σοσιαλιστική κατανόηση της πραγματικότητας. Για το σοβιετικό συγγραφέα, η συμμαχία ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό έχει αποκτήσει την ευρύτερη σημασία μιας κριτικής αξιολόγησης ολόκληρης της λογοτεχνικής κληρονομιάς. Αυτό δεν χρειάζεται να τον εμποδίζει, ασφαλώς, από το να μπει σε μια συμμαχία με κριτικούς ρεαλιστές που εργάζονται σε άλλες σοσιαλιστικές ή μη σοσιαλιστικές χώρες.

Η κατάσταση διαφέρει στα νεότερα σοσιαλιστικά κράτη όπου υπάρχουν ακόμη σημαντικοί εκπρόσωποι του κριτικού ρεαλισμού. Για να πούμε την αλήθεια –και η ειλικρίνεια είναι η βάση οποιασδήποτε συμμαχίας– η σεκταριστική σχηματοποίηση της σταλινικής περιόδου έκανε πολλά για να αλλοτριώσει τους κριτικούς ρεαλιστές συγγραφείς από το σοσιαλισμό. Πολλοί σοσιαλιστές συγγραφείς ανέπτυξαν εκείνη την «κομμουνιστική υπεροψία», στην οποία επιτίθονταν τόσο συχνά ο Λένιν, εκείνη την αυτοϊκανοποίηση την οποία υποστήριζαν και δικαιολογούσαν ο ιδεολογικός σεκταρισμός και η καλλιτεχνική στενότητα της σταλινικής περιόδου. Σε αυτή την ατμόσφαιρα πολλοί κριτικοί ρεαλιστές συγγραφείς σταμάτησαν να γράφουν ή έκαναν παραχωρήσεις ενάντια στην καλύτερη κρίση τους. Και υπήρξαν μερικοί συγγραφείς, οδηγημένοι σε μια αντίθεση προς το σοσιαλισμό, των οποίων η καλλιτεχνική ανάπτυξη κατ' αυτό τον τρόπο υπονομεύθηκε σοβαρά.

Οι συζητήσεις τις οποίες έχει θέσει σε κίνηση το 20ό Συνέδριο, και οι βαθιές αλλαγές που αυτές οι συζητήσεις έχουν ήδη επιφέρει στην ακολουθία τους, θα συνεισφέρουν ασφαλώς στη διάλυση του δογματισμού και την εγκαθίδρυση μιας λειτουργικής συμμαχίας ανάμεσα στον κριτικό και το σοσιαλιστικό ρεαλισμό. Με την αύξηση της σοσιαλιστικής δημοκρατίας και την εξέλιξη προς αυθεντικά εθνικές ποικιλίες του σοσιαλισμού, αυτή η συμμαχία θα βαθύνει. Οι ζωντανές παραδόσεις του κριτικού ρεαλισμού έχουν ένα σημαντικό ρόλο να παίξουν στο χάραγμα των περίπλοκων μονοπατιών της σοσιαλιστικής ανάπτυξης.

\* Το παρόν είναι ένα κεφάλαιο του έργου του Λούκατς *Το Νόημα του Σύγχρονου Ρεαλισμού* (1957).



Αναλύσεις



## Γκέοργκ Λούκατς: μια βιογραφία

του Λάσλο Σίκλαιϊ\*

Ο Γκεόργκι –αργότερα γνωστός ως Γκέοργκ– Λούκατς γεννήθηκε στις 13 Απρίλη 1885 σε μια εβραϊκή οικογένεια της ανώτερης μεσαίας τάξης. Ο πατέρας του, ο Γιόζεφ Λούκατς, με τον οποίο ήταν πολύ στενά συνδεμένος, ήταν ένας διευθυντής της Ουγγρικής Γενικής Τράπεζας Πίστης· η μητέρα του, που καταγόταν από τη Βιέννη, ήταν η Αντέλε Βερτχάιμερ. Έκανε το φιλολογικό ντεμπούτο του –με τη μορφή υποκειμενικά γραμμένων επισκοπήσεων δραμάτων– ενώ ήταν μαθητής στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση σε ένα γυμνάσιο της Βουδαπέστης, από το οποίο αποφοίτησε το 1902. Παρακολούθησε το πανεπιστήμιο στη Βουδαπέστη και το Βερολίνο, μελετώντας αρχικά δίκαιο, διοίκηση και οικονομικά, αργότερα λογοτεχνία και ιστορία της τέχνης και τελικά φιλοσοφία. Το 1906 απέκτησε το πρώτο διδακτορικό του στο δίκαιο και τη διοίκηση στο Κολοσβάρ και το δεύτερο στη φιλοσοφία στη Βουδαπέστη.

Το 1904, μαζί με τους Sándor Hevesi, Marcell Benedek, László Bánóczy, ίδρυσαν την Εταιρεία Thália. Ως ένα «φιλελεύθερο θέατρο», το Thália αμέσως βρέθηκε σε αντίθεση με την ακαδημαϊκή θεατρική ζωή στην Ουγγαρία και συνδέθηκε, λόγω της εκλογής του θεατρικών έργων (από τους Ίψεν, Τσέχοφ, Χάουπτμαν, Χέμπελ, Γκόρκι και Στρίντμπεργκ), του στιλ διεύθυνσης και ηθοποιίας, καθώς και της πρακτικής του απεύθυνσης μερικών από τις παραστάσεις ειδικά στους εργάτες, με το σύγχρονο ευρωπαϊκό θεατρικό κίνημα (Freie Bühne, Théâtre Libre και Hudozhestvenniy Teatr).

Ασφαλώς, ο Λούκατς έκανε την παρουσία του αισθητή στην ουγγρική διανοητική, φιλολογική και πολιτιστική ζωή όχι μόνο μέσω της εργασίας του στη διεύθυνση, τη δραματολογία και μεταφράσεις στο Thália. Δημοσίευσε άρθρα και δοκίμια στο *Nyugat* και το *Huszadik Század*, και ήταν σε στενή επαφή με την Εταιρεία για τις Κοινωνικές Επιστήμες, τον Κύκλο του Γαλιλαίου και τους Οκτώ. Ήταν, ωστόσο, η ποίηση του Endre Ady –εκείνου του «ποιητή των Ούγγρων επαναστατών που του έλειπε μια επανάσταση», όπως αναφερόταν σε αυτόν– που άγγιξε τις χορδές συγγένειας με τη λαχτάρα του ίδιου του Λούκατς για μια σωτήρια επανάσταση και την απόρριψή του της Ουγγαρίας των ευγενών. Η ποίηση του Ady εξέφρασε γι' αυτόν την αληθινή σημασία τού να είσαι Ούγγρος.

Το 1906-07 ο Λούκατς ολοκλήρωσε τη μονογραφία του *Η Ιστορία της Ανάπτυξης του Σύγχρονου Δράματος*, η οποία κέρδισε ένα βραβείο που προσέφερε η Ουγγρική

Εταιρία Kisfaludy. (Η αρχική εκδοχή ξαναγράφηκε το 1909, δημοσιεύθηκε στα ουγγρικά το 1911). Το έργο προσπαθούσε να βρει μια απάντηση στο ερώτημα αν υπήρχε ένα τέτοιο πράγμα όπως το αστικό δράμα, πώς είχε έρθει στην ύπαρξη και ποιες ήταν οι στιλιστικές ιδιότητές του. Η μέθοδός του ανάλυσης ήταν κοινωνιολογική, αν και, στην άποψή του, δεν είναι η μελέτη της αλληλοσυσχέτισης μεταξύ περιεχομένου και οικονομικών συνθηκών που συνιστά μια κοινωνιολογική προσέγγιση στη λογοτεχνία, αλλά η εξέταση της μορφής –και του αποτελέσματος– όπως καθορίζεται από την κοσμοθεώρηση. Η κοινωνιολογία στο βιβλίο του για το δράμα έχει βασικά συλληφθεί στο πνεύμα του Γκέοργκ Ζίμελ (του οποίου μαθητής έγινε ο Λούκατς το 1906) και του Μαξ Βέμπερ. Ήταν σε αυτό το πνεύμα που αφομοίωσε τις αναγνώσεις του στον Μαρξ επίσης (διάβασε το *Κεφάλαιο* γύρω στα 1908), ταυτόχρονα αναζητώντας σημεία εκκίνησης για την ιστορία του του δράματος στον «κοινωνιολόγο» Μαρξ.

Το *Η Ψυχή και οι Μορφές*, το οποίο επρόκειτο να έχει έναν αξιοσημείωτο αντίκτυπο στην παγκόσμια φιλολογία, εκδόθηκε το 1910 στα ουγγρικά και το 1911 στα γερμανικά. Σε αντίθεση με την κοινωνιολογική προσέγγιση που ήταν εμφανής στο βιβλίο του για το δράμα, αυτά τα φιλοσοφικής έμπνευσης δοκίμια που ασχολούνται με τον Νοβάλις, τον Τέοντορ Στορμ και τον Στέφαν Γκέοργκε, δείχνουν την κυριαρχία των νεοκαντιανών, μυστικιστικών και ανορθολογικών όψεων στην ιδεολογία του Λούκατς εκείνη την περίοδο (η επιρροή των Βίντελμπαντ, Ρίκερτ και Ντίλταϊ) και πώς παρείχαν τη φιλοσοφική βάση για την απεικόνιση της εποχής στην οποία η ψυχή ήταν ανίκανη να βρει αξιόπιστα σημεία αναφοράς και έπρεπε να διαπλάθει τα πάντα σύμφωνα με την εικόνα της.

Μεταξύ 1909 και 1918 ο Λούκατς έζησε κυρίως στο εξωτερικό, στο Βερολίνο και τη Φλωρεντία, και από το 1912 και εξής στη Χαϊδελβέργη. Στη γερμανική πανεπιστημιακή πόλη επιχείρησε να επεξεργαστεί μια φιλοσοφία της τέχνης βασισμένη σε έναν καντιανό τρόπο τοποθέτησης των ζητημάτων («Τα έργα τέχνης υπάρχουν – πώς είναι δυνατά;») και έγραψε τη *Φιλοσοφία της Τέχνης της Χαϊδελβέργης* και την *Αισθητική της Χαϊδελβέργης* (το μέρος για τη φιλοσοφία της τέχνης: 1912-14· το μέρος για την αισθητική: 1916-18). Η πραγματεία εστιάζει στο έργο ως ένα συμφυές όλο καθαυτό και εξετάζει την αισθητική σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, ανάμεσα στο έργο και την πραγματικότητα της καθημερινής εμπειρίας. Η μελέτη αυτή παρέμεινε, ωστόσο, σε μορφή χειρογράφου και μόνο το 1975 μεταφράστηκε στα ουγγρικά.

Η επιθυμία να ανασκάψει βαθύτερα από τις αριστερές αστικές απόψεις, η αυξανόμενη συμπάθεια για το εργατικό κίνημα και το σοσιαλισμό, και ο αντίκτυπος του συνδικαλισμού του Σορέλ και των γραπτών της Ρόζας Λούξεμπουργκ ήταν τα κύρια γνωρίσματα της αντιφατικής πολιτικής και φιλοσοφικής ανάπτυξης του Λούκατς στη διάρκεια της περιόδου της Χαϊδελβέργης και στα χρόνια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Οι κοινωνικές και πολιτικές απόψεις του γίνονταν αυξανόμενα ριζοσπαστικές, και η ενεργητική πασιφιστική του απόρριψη του πολέμου και η πεσιμιστική

κριτική του της καπιταλιστικής κουλτούρας αντικαταστάθηκαν, στην περίοδο της νίκης της προλεταριακής επανάστασης στη Ρωσία, από μια αποφασιστική πολιτική αντιπολίτευση στο αστικό σύστημα το οποίο πάντα μισούσε. Ο φιλοσοφικός προσανατολισμός του Λούκατς επίσης άλλαξε: από τον Καντ στρεφόταν προς τον Χέγκελ, με τον Κίρκεγκορ να τον επηρεάζει ισχυρά στην ερμηνεία του της φιλοσοφίας του Χέγκελ. Αυτή ήταν η περίοδος όταν ο Λούκατς επιδόθηκε ξανά σε μια εντατική μελέτη του Μαρξ – ιδιαίτερα των πρώιμων γραπτών του Μαρξ. Ήθελε, ωστόσο, να ενσωματώσει τη μαρξιστική διαλεκτική με τον Χέγκελ σε μια φιλοσοφία της ιστορίας, και την προσέγγισε ηθικά στη βάση της ερμηνείας του Μαρξ από τον Ούγγρο συνδικαλιστή Έρβιν Σάμπο.

Το 1914 ο Λούκατς σχεδίαζε να γράψει ένα βιβλίο για τον Ντοστογιέφσκι, αλλά ολοκλήρωσε μόνο το πρώτο μέρος, *Η Θεωρία του Μυθιστορήματος*. Το έργο, αφιερωμένο στην Ε. Α. Γκράμπενκο, την πρώτη του σύζυγο, δημοσιεύθηκε το 1916. Σε αυτή την «αισθητική του μυθιστορήματος», οι προηγούμενα αναφερθείσες φιλοσοφικές τάσεις ήταν ήδη παρούσες. Ο ίδιος ο Λούκατς περιέγραψε το *Η Θεωρία του Μυθιστορήματος* ως ένα τυπικό έργο της προσέγγισης των «διανοητικών επιστημών», το οποίο χρησιμοποιεί τη διαλεκτική φιλοσοφία της ιστορίας του Χέγκελ για να αναλύσει τέτοιες λογοτεχνικές μορφές όπως το έπος, το μυθιστόρημα και το δράμα. Το μήνυμα είναι ότι, στην εποχή της «απόλυτης βεβήλωσης» (Φίχτε), η ύπαρξη χάνει την πληρότητά της και το μυθιστόρημα είναι η πιο κατάλληλη καλλιτεχνική μορφή για να αναπαρασταθεί η διάλυση μιας κλειστής και πλήρους κουλτούρας.

Μεταξύ 1912 και 1918 ο Λούκατς πέρασε επίσης μερικό καιρό στη Βουδαπέστη. Στη διάρκεια αυτών των ενδιάμεσων περιόδων, δυο συλλογές των έργων του εμφανίστηκαν στα ουγγρικά: *Αισθητική Κουλτούρα* (1913) και *Ο Μπέλα Μπαλάζ και Εκείνοι που δεν Θέλουν Τίποτα από Αυτόν* (1918). Ήταν ενεργός σε διάφορες προοδευτικές ομάδες, διανοητικά κινήματα, και αντιμιλιταριστικές πρωτοβουλίες, όπως ο Κύκλος της Κυριακής, η Ελεύθερη Σχολή Διανοητικών Επιστημών και η Εταιρεία για τις Κοινωνικές Επιστήμες.

Το Δεκέμβριο του 1918 ο Λούκατς εντάχτηκε στο Κομμουνιστικό Κόμμα της Ουγγαρίας (ΚΚΟ). Υπήρχε ένας αριθμός λόγων πίσω από αυτή την απόφαση. Η αναίμακτη νίκη της Επανάστασης των Αστέρων και η γρήγορη κατάρρευση της μοναρχίας των Αψβούργων έδωσαν γένεση στο μυαλό του στην ουτοπική ψευδαίσθηση ότι ο βαθμιαίος εκδημοκρατισμός μπορούσε να οδηγήσει στον κομμουνισμό ακόμη και χωρίς βία και τρομοκρατία. Το ηθικό δίλημμα του να αποφασίσει ανάμεσα στη δικτατορία του προλεταριάτου και την «αληθινή δημοκρατία» αποφασίστηκε πραγματικά για τον Λούκατς από τις περιστάσεις. Η αστική δημοκρατία αποκαλύφθηκε να είναι εντελώς ανίσχυρη ενόψει των δολοπλοκιών της αντίδρασης, και μόνο το κομμουνιστικό κόμμα και η δικτατορία του προλεταριάτου παρείχαν οποιαδήποτε ρεαλιστική ελπίδα μιας πολιτικής διεξόδου από το αδιέξοδο. Ο μεσοσιανισμός του Λούκατς, η πίστη του ότι η δικτατορία ήταν μια αναγκαία αν και σύντομη μετάβαση στην παγκόσμια επανάσταση, και ότι η βία που διαπράττεται για

χάρη του κομμουνισμού –αν και μπορεί να είναι ανήθικη– ήταν υψηλότερης τάξης από κάθε τι που είχε διαπραχθεί για την επιβίωση του καπιταλισμού και για ένα νέο ιμπεριαλιστικό πόλεμο, επίσης υποκίνησαν την απόφασή του. Η δέσμευση του Λούκατς σε μια κατά κανένα τρόπο μαρξιστική επίλυση του «ηθικού προβλήματος του μπολσεβικισμού» προάχθηκε, πέρα από την αριστερή ηθική θέση του, από την πρώτη του σοβαρή συνάντηση με το λενινισμό μέσα από τη μελέτη του του *Κράτος και Επανάσταση*.

Οι απόψεις του Λούκατς σε αυτό το σημείο αντανακλώνται καλύτερα στα γραπτά που περιλαμβάνονται στον τόμο που τιλοφορείται *Τακτική και Ηθική* (1919). Πήρε μέρος σε κομματική προπαγανδιστική εργασία, ήταν ενεργός στην έκδοση των εφημερίδων *Διεθνής* και *Vörös Ujság*, και το Φλεβάρη του 1919 έγινε μέλος της ΚΕ του ΚΚ Ουγγαρίας.

Στην Ουγγρική Σοβιετική Δημοκρατία ο Λούκατς ήταν λαϊκός επίτροπος για την εκπαίδευση και αργότερα ο πολιτικός επίτροπος στην 5η Μεραρχία του Ουγγρικού Κόκκινου Στρατού. Το έργο του ως πολιτικού στον τομέα του πολιτισμού σημάδεύτηκε από μια περίεργη αμφισημία: τα πρακτικά του μέτρα βασιζόνταν σε μια σταθερή επιθυμία να στηρίζεται στην «πολιτική της συμμαχίας», ενώ η θεωρητική του προσέγγιση αντανακλούσε μια εξαιρετικά αφηρημένη εξέταση της σχέσης ανάμεσα στην παλιά αστική κουλτούρα και τη νέα κομμουνιστική, χωρίς να υποτίθεται οποιαδήποτε μετάβαση ανάμεσα στις δύο. Αναζητώντας μια βαθύτερη θεωρητική δικαιολόγηση για την ένωση του κομμουνιστικού και του σοσιαλδημοκρατικού κόμματος, ο Λούκατς διέκρινε ανάμεσα στην «κομματική μορφή» και την «προλεταριακή δράση».

Μετά την ήττα της Σοβιετικής Δημοκρατίας, ο Λούκατς πέρασε στην παρανομία στη Βουδαπέστη με τον Ότο Κόρβιν, και μετά τη σύλληψη του Κόρβιν μετανάστευσε στη Βιέννη. Ανάμεσα στο 1919 και το 1930 ο Λούκατς εργάστηκε σαν ένας ηγέτης του ΚΚΟ, υπηρετώντας ως μέλος της ΚΕ στα 1919-21, και της γραμματείας του κόμματος στα 1928-30. Το 1929 επέστρεψε παράνομα στη Βουδαπέστη για να δώσει άμεση καθοδήγηση και βοήθεια στην κομματική οργάνωση στην πατρίδα. Ήταν επικεφαλής μιας κομματικής σχολής, εργάστηκε στη σύνταξη της *Uj Március*, ήταν ο εκδότης του *100%* στη Βιέννη, και εξέδιδε το περιοδικό *Κομμουνισμός*, που επίσης κυκλοφορούσε στη Βιέννη. Τόσο η *Proletár*, μια παράνομη εφημερίδα που εμφανιζόταν στη Βουδαπέστη, όσο και η *Die Rohte Fahne*, που κυκλοφορούσε στη Βιέννη, δημοσίευαν άρθρα του Λούκατς. Το 1921 παρακολούθησε το 3ο Συνέδριο της Κομιντέρν στη Μόσχα.

Στο φραξιονιστικό αγώνα που λάμβανε τότε χώρα στο ΚΚΟ, ο Λούκατς βρισκόταν στο πλευρό του Γιένο Λάντλερ, ο οποίος εκπροσωπούσε τη σωστή θέση αναφορικά με τα ζητήματα της κομματικής οργάνωσης στην Ουγγαρία, αλλά ταυτόχρονα, απέρριπτε τον κοινοβουλευτισμό από μια υπεραριστερή πλατφόρμα – μια πράξη που κριτικαρίστηκε από τον Λένιν. Αργότερα ο ίδιος ο Λούκατς περιέγραψε την προηγούμενη πολιτική του ως στρεβλωμένη από το διαφορούμενο ενός μεσσιανικού

σεκταρισμού (αναφορικά με τα διεθνή ζητήματα του κινήματος, η προσμονή του μιας επικείμενης παγκόσμιας επανάστασης) και τον αντι-γραφειοκρατισμό, δηλαδή, την κριτική της σεκταριστικής πρακτικής (αναφορικά με τις υποθέσεις του συγγρικού κόμματος).

Στη διάρκεια των χρόνων της εμιγκράτσιας του στη Βιέννη, ο Λούκατς έκανε ένα σημαντικό βήμα προς τον Μαρξ και τον Λένιν. Το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, μια συλλογή των γραπτών του Λούκατς μεταξύ 1919 και 1922 δημοσιεύθηκε το 1923 στο Βερολίνο, αφιερωμένο στη δεύτερη σύζυγό του, Γκέρτρουντ Μπορτστίμπερ, το οποίο περιείχε, μεταξύ άλλων, ένα άρθρο τιλοφορούμενο «Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός;». Το έργο του, παρ' όλα τα λάθη του, ήταν μια σημαντική συμβολή στην ιδεολογική ωρίμανση μιας γενιάς αντιφασιστών και κομμουνιστών, της αριστερής διανόησης της Δύσης. Εστιάζει στη θεωρία του Μαρξ για την αποξένωση και τη φιλοσοφική του ανάλυση του προτύπου της καπιταλιστικής εμπορευματικής παραγωγής.

Ο Λούκατς προσπαθούσε να συνδέσει το επαναστατικό περιεχόμενο της χεγκελιανής διαλεκτικής με τα μαρξιστικά οικονομικά, και να το αντιπαραθέσει με τη χυδαία υλιστική και μηχανιστική-εξελικτιστική ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο Λούκατς απέδωσε μια πρακτική λειτουργία στην ταξική συνείδηση του προλεταριάτου, δηλαδή, την ικανότητα να διαμορφώνει την ιστορία και την πραγματικότητα. Το προλεταριάτο ήταν το μόνο υποκείμενο ικανό να κάνει τους ανθρώπους να αποκτήσουν επίγνωση των αντικειμενικών διαλεκτικών διαδικασιών της καπιταλιστικής παραγωγής, γιατί η ταξική του συνείδηση αναπτυσσόμενη σε επαναστατική πράξη διαπερνούσε τις πραγματοποιήσεις του καπιταλιστικού κόσμου. Το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* αγνοεί το γεγονός ότι, από τη μια, είναι η ίδια η αλλοτριωμένη «άθλια καπιταλιστική μορφή» που δημιουργεί τη δυνατότητα για καθολική κυριαρχία πάνω στους φυσικούς και τους ανθρώπινους πόρους (Μαρξ), και, από την άλλη, ότι η ανατροπή του καπιταλισμού δεν μπορεί να εξαλείψει την εμπορευματική δομή εν μία νυκτί. Όταν κυκλοφόρησε κριτικαρίστηκε με οξύτητα –μεταξύ άλλων, από τους Λ. Ρούντας και Α.Μ. Ντεμπόριν– κυρίως εξαιτίας του χεγκελιανισμού του, της απόρριψής του της διαλεκτικής της φύσης και της κριτικής του του Ένγκελς.

Στα μετέπειτα χρόνια ο ίδιος ο Λούκατς είχε δεύτερες σκέψεις για το βιβλίο (1926-27, 1930, 1933, 1934 και 1967).

Όταν πέθανε ο Λένιν, ο Λούκατς έγραψε μια μελέτη για «τον Μαρξ της ιμπεριαλιστικής περιόδου» (*Λένιν: Η Ενότητα των Σκέψεών του*, 1924). Παρότι υπάρχουν μερικές σεκταριστικές διακηρύξεις στο δοκίμιο, ο Λούκατς αναμφισβήτητα παρουσιάζει τον Λένιν ως ένα θεωρητικό και επαναστάτη τυλιγμένα μαζί, και δείχνει ότι η πολιτική και φιλοσοφική συνεισφορά του σηματοδότησε μια νέα φάση στην ιστορία του μαρξισμού.

Τον Απρίλη του 1928 ο Λούκατς συνελήφθη μαζί με τον Μπέλα Κουν, και μετά, σχεδόν ένα μήνα αργότερα, απελευθερώθηκε. Το Σεπτέμβρη του 1928, του ανατέθηκε να επεξεργαστεί θέσεις για το 2ο Συνέδριο του ΚΚΟ για τη θέση και τις προο-

πτικές του κόμματος. Το «Σχέδιο Θέσεων για την ουγγρική πολιτική και οικονομική κατάσταση και τα καθήκοντα του ΚΚΟ» (συνήθως αναφερόμενο ως οι «Θέσεις του Μπλουμ») ολοκληρώθηκε και συζητήθηκε τον Ιανουάριο του 1929. Βασιζόμενος στις απόψεις του Λένιν, ο Λούκατς παρουσίασε εδώ μια σωστή ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στη δικτατορία του προλεταριάτου και τη δημοκρατική δικτατορία των εργατών και των αγροτών, θεωρώντας την τελευταία ως τη στρατηγική που θα πρέπει να ακολουθηθεί από το κόμμα. Παρ' όλα αυτά οι «Θέσεις του Μπλουμ» δεν είναι απαλλαγμένες από τις λαθεμένες σεκταριστικές απόψεις που τότε συμερίζονταν ο Λούκατς, το ουγγρικό κόμμα και το κομμουνιστικό κίνημα ως όλο. Τόσο το ΚΚΟ όσο και η Κομιντέρν απέρριψαν τις θέσεις, και η κριτική παρακίνησε τον Λούκατς να τις αποσύρει. Στο 2ο Συνέδριο του ΚΚΟ ο Λούκατς δεν εκλέχτηκε στην ΚΕ.

Λίγο αργότερα, ο Λούκατς απελάθηκε από την Αυστρία εξαιτίας των πολιτικών του δραστηριοτήτων. Το 1930 πήγε στη Μόσχα, όπου εντάχθηκε στο προσωπικό του Ινστιτούτου Μαρξ-Ενγκελς-Λένιν. Πριν από το τέλος του χρόνου, έγινε δεκτός στο ΠΚΚ (Μπ).

Τα τέλη της δεκαετίας του 1920 και οι αρχές της δεκαετίας του 1930 σηματοδότησαν μια αλλαγή στη σταδιοδρομία του Λούκατς και επίσης στη φιλοσοφική του ανάπτυξη. Στα 1930 και 1931 συνέχισε την εντατική μελέτη του των έργων του Μαρξ και του Λένιν, στρεφόμενος κύρια προς τις φιλοσοφικές και αισθητικές όψεις αυτών των κλασικών. Περίπου την ίδια περίοδο συνάντησε τον Μ. Α. Λίφσιτς, ο οποίος προσπαθούσε να ανοικοδομήσει τη μαρξιστική αισθητική και οι δυο άνδρες έγιναν φίλοι σε όλη τους τη ζωή. Ο ίδιος ο Λούκατς εργαζόταν σε μια πλήρη έκδοση των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων του 1844* του Μαρξ και των *Φιλοσοφικών Τετραδίων* του Λένιν. Έκανε τις απόψεις του να ακουστούν στις σοβιετικές συζητήσεις αναφορικά με τη διαρκή επίδραση της φιλοσοφικής κληρονομιάς του Λένιν και δημοσίευσε μια σειρά άρθρων για πρόσφατα σοβιετικά λογοτεχνικά έργα.

Το 1931, ήδη ένα μέλος του Γερμανικού Κομμουνιστικού Κόμματος, ο Λούκατς μετακινήθηκε στο Βερολίνο με την ανάθεση να βοηθήσει να παραμεριστεί το υπεραριστερό ρεύμα που γινόταν κυρίαρχο στην Ένωση Προλεταριακών Επαναστατικών Συγγραφέων και –ως επικεφαλής της κομμουνιστικής ομάδας της Ένωσης Γερμανών Συγγραφέων και αντιπρόεδρος της Συμμαχίας Άμυνας των Γερμανών Συγγραφέων– να δημιουργήσει ένα ενιαίο μέτωπο αριστερών αστών και κομμουνιστών συγγραφέων. Ο Λούκατς δημοσίευσε τα άρθρα του, κριτικά για τις μεθόδους της ντοκιμαντερίστικης λογοτεχνίας και τις τάσεις του προλέτκουλτ, πρώτα στο περιοδικό *Linkskurve* και μετά επίσης σε άλλα περιοδικά. Ήταν ένας ενεργός προπαγανδιστής, δίνοντας διαλέξεις και μαθήματα στη μαρξιστική θεωρία της λογοτεχνίας και διδάσκοντας στη Μαρξιστική Εργατική Σχολή. Στην Κολωνία, το Ντίσελντορφ και την Φρανκφούρτη παρουσίασε μια κριτική σειρά για τη λογοτεχνία του φασισμού.

Μετά την κατάληψη της εξουσίας από το φασισμό, ο Λούκατς μετανάστευσε στη Σοβιετική Ένωση, φτάνοντας στη Μόσχα το Μάρτη του 1933. Βρήκε απασχόλη-

ση εκεί πρώτα στο Ινστιτούτο Γλωσσολογίας και Λογοτεχνίας της Κομμουνιστικής Ακαδημίας, και αργότερα στο Ινστιτούτο Φιλοσοφίας της Σοβιετικής Ακαδημίας Επιστημών (ως το 1938 και μετά πάλι ξανά από το 1942 ως το 1945). Έγινε μέλος της Σοβιετικής Ένωσης Συγγραφέων τον καιρό της ίδρυσής της το 1934.

Τα δώδεκα χρόνια που πέρασε στη Μόσχα –διακόπηκαν μόνο από την εκκένωσή του στην Τασκένδη μεταξύ Οκτώβρη 1941 και Ιούνη 1942– σηματοδότησαν μια εξαιρετικά γόνιμη περίοδο λογιότητας στο έργο του Λούκατς. Δημοσίευσε μια μικρή και δυο μεγάλες συλλογές σε μορφή βιβλίου στα ρωσικά: *Η Λογοτεχνική Θεωρία του 19ου Αιώνα και ο Μαρξισμός* (1937), *Για την Ιστορία του Ρεαλισμού* (1939) και *Πάλη Σοσιαλισμού και Βαρβαρότητας* (1943). Το *Η Ευθύνη των Διανοουμένων* εκδόθηκε στα ουγγρικά το 1944 στη Σοβιετική Ένωση. Στο τέλος της δεκαετίας του 1930 ο Λούκατς είχε ολοκληρώσει το *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα* (1936-37) και το *Ο Γκαίτε και η Εποχή του* (1940) και ξεκίνησε να δημοσιεύει ατομικά κεφάλαια των δυο μεγάλων μονογραφιών – κυρίως στα *Literaturny Kritik* και *Internationale Literatur*. Το 1938 ολοκλήρωσε το χειρόγραφο για το *Ο Νεαρός Χέγκελ και το Πρόβλημα της Καπιταλιστικής Κοινωνίας* (αφιερωμένο στον Λίφσιτς), το οποίο υπεράσπισε ως διδακτορική θέση το Δεκέμβρη του 1942 (δημοσιεύθηκε αργότερα ως *Ο Νεαρός Χέγκελ*, στα ουγγρικά το 1976). Δυο χειρόγραφα βιβλία, *Wie ist die Faschistische Philosophie in Deutschland Entstanden?* (1933) και *Wie ist Deutschland zum Zentrum der Reaktionären Ideologie Geworden* (1941-42) δημοσιεύθηκαν το 1982. Αυτά τα έργα (καθώς και πολυάριθμα από τα κείμενα και τα άρθρα που δημοσιεύθηκαν σε ρωσικής, γερμανικής, γαλλικής, αγγλικής, τσεχικής και ουγγρικής γλώσσας περιοδικά) τεκμηριώνουν το γεγονός ότι εκείνα τα χρόνια ο Λούκατς διεξήγαγε έρευνα σε μια ευρεία ποικιλία θεμάτων, συμπεριλαμβανόμενης της παρακμής της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα της χεγκελιανής σχολής· της μετά το 1848 ανάπτυξης της αστικής φιλοσοφίας και της ανάπτυξης της φασιστικής ιδεολογίας· της ιστορίας της αισθητικής και της θεωρίας της λογοτεχνίας – κλασική λογοτεχνία και λογοτεχνία του 19ου αιώνα, γερμανική, αγγλική, γαλλική και ρωσική· των αισθητικών απόψεων των Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν· μια κριτική στη φασιστική αισθητική και πολιτιστική πολιτική· την τέχνη των μεγάλων φυσιογνωμιών της γερμανικής, γαλλικής και ρωσικής λογοτεχνίας του 19ου και του 20ού αιώνα· και τα γενικά μεθοδολογικά και θεωρητικά προβλήματα της αισθητικής και διαφόρων λογοτεχνικών ειδών.

Στη δεκαετία του 1930 η θεωρητική εργασία του Λούκατς, τόσο στη φιλοσοφία όσο και στην αισθητική, ήταν ριζωμένη στην προϋπόθεση ότι, στην περίοδο της καπιταλιστικής αποσύνθεσης, η αστική τάξη δεν είναι πλέον ικανή να διατηρεί και να αναπτύσσει παραπέρα της δικές της παλιότερες μεγάλες διανοητικές και καλλιτεχνικές αξίες· δοκιμάζει διάφορα στάδια παρακμής, που οδηγούν τελικά στον ανορθολογισμό και την ιδεολογική προετοιμασία του φασισμού στο πεδίο της φιλοσοφίας και στην παρακμή συνδυσασμένη με την εγκατάλειψη της αναπαράστασης της πραγματικότητας στην τέχνη και τη λογοτεχνία.

Ο Λούκατς θεωρούσε ότι ο μαρξισμός, ο οποίος διατήρησε την κληρονομιά της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας και πήγε πέρα από αυτή, πρέπει να αναμετρηθεί όχι μόνο με τα αντιδραστικά ρεύματα της ιμπεριαλιστικής περιόδου και με τους φασίστες παραχαράκτες των μεγάλων διανοητικών παραδόσεων, αλλά επίσης με τις χυδαίες απόψεις των θεωρητικών της Β' Διεθνούς και των διαδόχων τους. (Μετά το 1935, καθώς αναπτυσσόταν μια πολιτική λαϊκού μετώπου, αυτή η λουκατσιανή προσέγγιση γινόταν λιγότερο άκαμπτη). Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός συνέχιζε τις ρεαλιστικές παραδόσεις της σύγχρονης αστικής τέχνης και ο Λούκατς ήταν εξίσου εχθρικός στον αστικό νατουραλισμό όσο και στο σχηματικά διδακτικό έργο –την απλή κατάδειξη των κομματικών συνθημάτων– είτε προέκυπταν από την αριστεριστική ανταρσία της πρωτοπορίας, είτε απλά από το είδος της παραίτησης από την οποία έλειπε το θάρρος να αντικρίσει την πραγματικότητα καταπρόσωπο. Αυτές οι απόψεις καθόρισαν τη θέση του αναφορικά με τη διαμάχη για τον εξπρεσιονισμό (1938). Η θεωρία της αντανάκλασης του Λένιν αποτελεί τη βάση για τις έννοιες του ρεαλισμού του Λούκατς. Παίρνοντας θέση ενάντια στο φορμαλισμό και το νατουραλισμό (1936), ο Λούκατς οικοδόμησε τις προϋποθέσεις του πάνω στις αισθητικές συνέπειες της λενινιστικής θεωρίας, για τις έννοιες της καλλιτεχνικής αλήθειας, της εντατικής ολότητας, του συγκεκριμένου και της τυποποίησης.

Απέναντι στη χυδαία κοινωνιολογική ερμηνεία της τέχνης που προβλήθηκε στις διαμάχες για το μυθιστόρημα στα 1934-35, ο Λούκατς έθεσε μια ανισορροπία στις σχέσεις της οικονομικής και καλλιτεχνικής ανάπτυξης (Μαρξ). Το 1939, μετά τη δημοσίευση του τόμου του *Για την Ιστορία του Ρεαλισμού*, ο Λούκατς είδε το έργο του, όπως και εκείνο των θεωρητικών και κριτικών στη σύνταξη του *Literaturny Kritik* στα διασταυρούμενα πυρά φιλονικιών, ιδιαίτερα αναφορικά με τις απόψεις τους για το θρίαμβο του ρεαλισμού. Η κατηγορία εναντίον τους ήταν ότι αρνούνταν το ρόλο της ιδεολογίας στη διαδικασία της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Αυτή η πολιτικά χρωματισμένη επίθεση ήταν στην ουσία μια απάντηση στο άρθρο του Λούκατς αναφορικά με τα γραφειοκρατικά γνωρίσματα που ήταν συχνά εμφανή στη σοβιετική λογοτεχνία της περιόδου.

Ο Λούκατς πολέμησε για ένα λαϊκό μέτωπο όχι μόνο στα δικά του γραπτά, αλλά και με την ιδιότητά του ως ένα από τα μέλη της σύνταξης του γερμανικής γλώσσας περιοδικού *Internationale Literatur* και του ουγγρικού *Uj Hang*. Από τον Απρίλη του 1941 έγινε και πάλι δεκτός στο ουγγρικό κόμμα. Στις 29 Ιούνη 1941 τέθηκε υπό κράτηση, για λόγους που έχουν παραμείνει άγνωστοι ως σήμερα, για να απελευθερωθεί στις 26 Αυγούστου.

Ο Λούκατς επέστρεψε στην Ουγγαρία τον Αύγουστο του 1945. Τα *Λογοτεχνία και Δημοκρατία* (1947) και *Για μια Νέα Ουγγρική Κουλτούρα* (1948), οι τόμοι που συγκεντρώνουν τα άρθρα του αυτής της περιόδου, υποδεικνύουν ότι εκείνη την περίοδο το έργο του προσανατολιζόταν κυρίως προς τη λογοτεχνική πολιτική και κριτική. Είναι μέσα από τα δημοσιολογικά γραπτά του που αγωνιζόταν για το μετασχηματισμό της ουγγρικής κοινωνίας, για τον εκδημοκρατισμό της κουλτούρας και για το κέρδιμα



της διανόησης (ιδιαίτερα στη διαμάχη για την κρίση της ουγγρικής δημοκρατίας και στη συζήτηση στο *Uj Hold*) και έπαιρνε άμεσα μέρος στην πολιτική και λογοτεχνική ζωή (τα άρθρα εμφανίστηκαν στις *Szabad Nép*, *Uj Szó*, *Valóság*, *Forum*, *Társadalmi Szemle*, *Csillag* και *Fiatal Magyarország*). Η εμφάνιση μερικών από τα έργα που είχε γράψει στη Σοβιετική Ένωση σε ουγγρική έκδοση (*Μπαλζάκ, Σταντάλ, Ζολά*, 1945· *Μεγάλοι Ρώσοι Ρεαλιστές*, 1946· *Ο Γκαίτε και η Εποχή του*, 1946· *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα*, 1947· και *Δοκίμια για το Ρεαλισμό*, 1948) έπαιξε σημαντικό ρόλο στη γνωριμία των Ούγγρων αναγνωστών με τη μαρξιστική φιλοσοφία, αισθητική και λογοτεχνική θεωρία. Η λόγια δραστηριότητα του Λούκατς σε αυτή την περίοδο ήταν μια άμεση συνέχιση του έργου που είχε ξεκινήσει στη δεκαετία του 1930. Έγραψε το *Σκίτσα μιας Ιστορίας της Νεότερης Γερμανικής Λογοτεχνίας* (μια ιστορία της γερμανικής λογοτεχνίας από το Διαφωτισμό ως το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, 1946), έκανε μια σημαντική συμβολή στην εκτίμηση του Τόμας Μαν (*Δοκίμια για τον Τόμας Μαν*, 1948) και πρόσθεσε την πολεμική του ενάντια στον υπαρξισμό στην κριτική του στην αστική φιλοσοφία της εποχής του ιμπεριαλισμού (*Η Κρίση της Αστικής Φιλοσοφίας*, 1947).

Το Νοέμβρη του 1945 ο Λούκατς διορίστηκε καθηγητής στο Τμήμα Αισθητικής και Πολιτιστικής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Βουδαπέστης και το 1950 του δόθηκε ένα δικό του τμήμα να ηγείται. Οι διαλέξεις και τα σεμινάρια του παρουσίαζαν την κλασική γερμανική φιλοσοφία και αισθητική (Καντ και Χέγκελ) και την ιστορία του ανορθολογισμού από τον Νίτσε ως τον εθνικοσοσιαλισμό, και ανέλυαν τα διακριτικά γνωρίσματα του ιστορικού μυθιστορήματος και του δράματος. Από το 1954 έδινε διαλέξεις για το συγκεκριμένο ως αισθητική κατηγορία.

Ο Λούκατς εκπλήρωσε σημαντικές κρατικές και κοινωνικές λειτουργίες στην Ουγγαρία μετά την απελευθέρωση. Τον Απρίλη του 1945 ήταν ένα μέλος της εθνικής συνέλευσης και από το 1949 ως το 1956 μέλος του κοινοβουλίου. Το 1948 έγινε μέλος της Ουγγρικής Ακαδημίας Επιστημών και στα 1949-58 ήταν μέλος του Προεδρείου της Ουγγρικής Ακαδημίας Επιστημών. Ήταν επίσης ενεργός στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Ειρήνης (1949-57). Στον Λούκατς απονεμήθηκε δυο φορές το περίβλεπτο Βραβείο Κόσουτ της Ουγγαρίας.

Το *Λογοτεχνία και Δημοκρατία* κυκλοφόρησε στη 2η, χωρίς αλλαγές, έκδοσή του το 1948, και αυτή η συλλογή άρθρων, που συνόψιζε τη θεωρία του Λούκατς για το ρεαλισμό, το σοσιαλιστικό ρεαλισμό και την κομματικότητα, έγινε σύντομα αντικείμενο δογματικών επιθέσεων. Οι αντίπαλοί του (Λάσλο Ρούντας, Γιόζεφ Ρεβιά και Μάρτον Χόρβατ) όχι μόνο επιχειρηματολόγησαν ενάντια στη δήλωσή του «ο ποιητής του κόμματος ποτέ δεν είναι ένας διοικητής ή ένας στρατευμένος, αλλά πάντα ένας παρτιζάνος» (1945), αλλά επίσης εναντιώθηκαν σε όλη τη σύλληψή του, την οποία θεωρούσαν έκφραση μιας «δεξιάς τάσης» και, συνεπώς, πολιτικά λαθεμένα, επεκτείνοντας μάλιστα την κριτική τους στις απόψεις του Λούκατς κατά τις δεκαετίες του 1920 και του 1930.

Ο Λούκατς έκανε μια αυτοκριτική, ιδιαίτερα για την αποτυχία του να αντιληφθεί

ότι, μετά την κοινωνική αλλαγή που επήλθε το 1948, οι απόψεις του –οι οποίες μπορεί να ήταν σωστές τον καιρό της απελευθέρωσης– προκαλούσαν σύγχυση, και για το λάθος του να νομίζει ότι ο ταξικός αγώνας για το σοσιαλισμό θα αναπτυσσόταν πιο αργά από ό,τι συνέβη. Το 1ο Συνέδριο των Ούγγρων Συγγραφέων το 1951 επανέλαβε την κριτική ότι ο Λούκατς δεν αφιέρωνε επαρκή προσοχή στη σοβιετική λογοτεχνία. Στην πραγματικότητα, αρκετές από τις μελέτες του μεταξύ 1949 και 1951 ανέλυαν τα έργα των Μακαρένκο, Σόλοχοφ, Φαντέγιεφ, Μπεκ, Καζάκεβιτς και Βίρτα. Περιέλαβε αυτά τα γραπτά στην 3η έκδοση του *Μεγάλοι Ρώσοι Ρεαλιστές: Σοσιαλιστικός Ρεαλισμός* (1952).

*Η Καταστροφή του Λογικού* ολοκληρώθηκε στα τέλη του 1951 και δημοσιεύθηκε το 1954. Η κεντρική δήλωση του έργου ήταν η ίδια όπως και εκείνη του βιβλίου που είχε γραφτεί στα 1941-42, δηλαδή: «Ο δρόμος που διένυσε η Γερμανία στο πεδίο της φιλοσοφίας. Με άλλα λόγια, έχουμε την πρόθεση να δείξουμε πώς αυτός ο πραγματικός δρόμος αναπαραστάθηκε στη φιλοσοφία και πώς οι φιλοσοφικές διατυπώσεις έχουν βοηθήσει... να επιταχυνθεί το προχώρημα σε αυτό το δρόμο». Εδώ, ωστόσο, ο Λούκατς διεύρυνε την ευθεία γραμμή που διένυσε ο ιρασιοναλισμός από τον Σέλλινγκ, τον Σοπενχάουερ και τον Κίρκεγκορ μέσω του Νίτσε στο ναζιστικό ρατσισμό, ώστε να συμπεριλάβει τα ρεύματα της μεταπολεμικής αμερικανικής, βρετανικής και γερμανικής φιλοσοφίας που θεωρούσε ως συνέχειες της φασιστικής ιδεολογίας. *Η Καταστροφή του Λογικού* δεν είναι μόνο η φιλοσοφική σύνοψη των αντιφασιστικών μαχών του Λούκατς –μια σύνοψη, μερικές από τις θέσεις της οποίας έχουν μια μονοσήμαντη αιχμή που δείχνει πάντα προς μια κατεύθυνση– αλλά είναι, ταυτόχρονα, ένας ιδεολογικός απολογισμός της περιόδου που ήδη οριζόταν από τον ψυχρό πόλεμο και το διαμελισμό της Γερμανίας.

Από τις 27 Οκτώβρη ως τις 3 Νοέμβρη 1956, ο Λούκατς ήταν υπουργός κουλτούρας στην κυβέρνηση του Ίμρε Νάγκι. Δεν συμφώνησε, ωστόσο, με την απόφαση της κυβέρνησης να αποσύρει την Ουγγαρία από το Σύμφωνο της Βαρσοβίας. Στη συνεδρίαση της Προσωρινής Εκτελεστικής Επιτροπής του Ουγγρικού Σοσιαλιστικού Εργατικού Κόμματος, αυτός και ο Zoltán Szántó ψήφισαν ενάντια στην αποχώρηση. Παρ' όλα αυτά, το αίτημά του να γίνει δεκτός στο μόλις σχηματισμένο Ουγγρικό Σοσιαλιστικό Εργατικό Κόμμα δεν έγινε δεκτό, και η αποκατάσταση της κομματικής του ιδιότητας έλαβε χώρα μόνο το 1967.

Ήδη στο πρώτο μισό της δεκαετίας του 1950, ο Λούκατς είχε συλλάβει το σχέδιο να γράψει μια μονογραφία για τα προβλήματα της αισθητικής αντανάκλασης της πραγματικότητας. Ως πρώτο βήμα στην εκπλήρωση του σχεδίου του, δημοσίευσε το *Για την Ιδιοτυπία της Κατηγορίας του Αισθητικού* (1957), στο οποίο εμβάθυνε στις διακρίσεις ανάμεσα στην επιστημονική και την καλλιτεχνική αναπαράσταση. Και οι δυο τρόποι «αντανάκλασης» καθρεφτίζουν την ίδια πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Λούκατς, και το γεγονός ότι υπάρχουν αυτές οι δυο κατηγορίες μπορεί να εξηγηθεί καλύτερα μέσω της έννοιας της ιδιοτυπίας. *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού* (στα ουγγρικά, 1965), το πρώτο μέρος της αισθητικής του, στο οποίο εκθέτει μια

διαλεκτική υλιστική ανάλυση και συστηματοποίηση των αποανθρωπομορφικών και ανθρωπομορφικών μορφών της αντανάκλασης –στην πραγματικότητα, τη σχέση ανάμεσα στην καθημερινή πραγματικότητα και την τέχνη– ολοκληρώθηκε το 1962, με μια μορφή σημαντικά διαφορετική και μεγαλύτερη από την εκδοχή που είχε αρχικά κατά νου. Αποδείχτηκε ένα ισχυρό και υψηλά αποτελεσματικό πείραμα στην εφαρμογή της μαρξιστικής λενινιστικής φιλοσοφίας στο πεδίο της αισθητικής, και ήταν ταυτόχρονα η πρώτη περίληψη από τον Λούκατς της δικής του μαρξιστικής ανάπτυξης, γραμμένη με την αξίωση της πληρότητας («Αρχισα να γράφω το πραγματικό έργο ζωής μου στην ηλικία των 70», έχει συχνά παρατεθεί ότι δήλωσε).

Το 1962, ξεκίνησε να εργάζεται με μια νέα σύνθεση, και αν και αρχικά είχε την πρόθεση να θέσει τα θεμέλια μιας μαρξιστικής ηθικής, την επέκτεινε σύντομα σε ένα έργο για το κοινωνικό είναι στο *Προς μια Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* (δημοσιευμένο μεταθανάτια το 1976). Τα ιστορικά κεφάλαια πραγματεύονται το νεοθετικισμό, τον υπαρξισμό και τις οντολογικές θεωρίες των Νικολάι Χάρτμαν, Χέγκελ και Μαρξ, ενώ εκείνα τα μέρη του έργου που εκθέτουν την ίδια την οντολογία με συστηματικό τρόπο (για παράδειγμα τα συνοψιστικά «Προλεγόμενα») πραγματεύονται τα χαρακτηριστικά της εργασίας, την καλλιτεχνική αναπαραγωγή, την ιδεολογία και την αλλοτρίωση. Αυτή η πρωτοπόρα συμβολή στην ανοικοδόμηση των αρχών της μαρξιστικής οντολογίας είναι νέα σε όρους, μορφή και περιεχόμενο. Ωστόσο, οι προθέσεις είναι οι ίδιες όπως στο *Η Ιδιότητα του Αισθητικού*, όπως είπε ο ίδιος, «ο σκοπός είναι να επανεγκαθιδρυθούν οι δεσμοί με τις μεγάλες παραδόσεις του μαρξισμού».

Ο Λούκατς δεν έζησε να δει την Οντολογία του τυπωμένη. Πέθανε στις 4 Ιούνη 1971.

\* Ο Λάσλο Σίκλαϊ ήταν Ούγγρος συγγραφέας, μέλος της Ουγγρικής Ακαδημίας Επιστημών, πανεπιστημιακός, σχολιαστής των έργων του Λούκατς και διευθυντής του Αρχείου Λούκατς στη Βουδαπέστη. Περιλαμβάνεται στη συλλογή *Hungarian Studies on György Lukács*, Akadémiai Kiadó, 1993, τόμ. 1, σελ. 1-8.

## Ο Λούκατς το 1919

ΤΟΥ ΜΠΈΛΑ ΚΈΠΤΕΣΙ

### 1

Οι δραστηριότητες του Λούκατς το 1919 έχουν προκαλέσει πολλά επιχειρήματα, οφειλόμενα εν μέρει στη διαφιλονικούμενη ιδεολογική εξέλιξή του και τις κάπως απροσδόκητες αποφάσεις του, και εν μέρει στις πράξεις και τις απόψεις που ασπάζόταν. Η αντεπανάσταση τον δυσφήμησε, όπως και όλες τις πολιτικές της Δημοκρατίας των Συμβουλίων. Οι Gusztáv Gratz, Jenő Szathmári ή Cecile Tornay<sup>1</sup> θεωρούσαν τα πολιτιστικά προγράμματα της δικτατορίας του προλεταριάτου να είναι αντεθνικά, εβραϊκά ή ανόητος αβανγκάρντ πειραματισμός από τη μεριά μιας στενόμυαλης διανοήσης. Ο έπαινος από τη μεριά του αστού ριζοσπάστη Oszkár Jászi δεν σήμαινε πραγματική αναγνώριση επίσης. Ο τελευταίος υποστήριζε ότι η πολιτιστική πολιτική που υποστήριζε ο Λούκατς ήταν «η δημιουργία ενός νέου πνεύματος της κοινότητας, μιας νέας λαϊκής πίστης και μιας νέας ηθικής. Αυτό το μέρος των δραστηριοτήτων της σοβιετικής δικτατορίας έδειχνε το νέο καθεστώς κάτω από την πιο ελκυστική άποψη. Αναμφισβήτητα υπήρχε ένα ορισμένο μεγαλείο και μια παρηγοριά για πολλά άλλα, στη σοβαρότητα και τον ενθουσιασμό με τα οποία η προλεταριακή δικτατορία ανέλαβε τα ζητήματα του πνεύματος. Μια μικρή ομάδα ηγετών ήταν γεμάτοι με έναν αποστολικό φανατισμό για μια νέα θρησκεία, η πρώτη μέριμνα της οποίας επρόκειτο να είναι η διάδοση της εκπαίδευσης και της τέχνης. Ασφαλώς, αποκλειστικά, σοσιαλιστική, μαρξιστική εκπαίδευση· όλα τα άλλα διανοητικά ενδιαφέροντα θα είχαν καλωσοριστεί μόνο στους εσωτερικούς κύκλους των πανεπιστημίων. Ο τελικός σκοπός ήταν η δημιουργία μιας νέας θρησκείας του κράτους»<sup>2</sup>.

Όπως είναι εμφανές –ουτοπισμός, θρησκεία και φανατισμός– αυτή ήταν η γνώμη του Jászi.

Η αστική ιστοριογραφία κατά κύριο λόγο διαιωνίζει αυτές τις δυο σχολές σκέψης ως σήμερα. Ο αντεπαναστάτης προπαγανδιστής Βίκτορ Ζίτα έγραψε στο βιβλίο του, το οποίο κυκλοφόρησε στα 1964, ενόσω ζούσε ο Λούκατς: «Τα μέτρα του, αδιανόητα κάτω από κανονικές περιστάσεις, ήταν ικανά να κρύβονται μόνο στο μυαλό ενός διανοητικού και ηθικού εγκληματία με εξωτικά και γκροτέσκ γούστα»<sup>3</sup>. Ο συγγραφέας πλαστογραφεί τις σχέσεις του Λούκατς με τον επιστημονικό και καλλιτεχνικό κόσμο, συνταυτίζει το πρόγραμμά του, το οποίο υπηρέτησε τον πολιτιστικό εμπλουτισμό των μαζών, με το χιτλερισμό, και τον κατηγορεί ότι είχε προσφέρει θεάματα αντί για άρτο.

Ο Νταβίντ Κέτλερ, ο οποίος στο βιβλίο του τιτλοφορούμενο *Μαρξισμός και Κουλτούρα* ερευνά τις απόψεις των Μανχάιμ και Λούκατς στα 1918-19 είναι πιο κοντά στον Jászi. Παρουσιάζει τη συγγένεια ανάμεσα στους δυο στις απόψεις τους για την κουλτούρα και την πολιτιστική κρίση, αλλά αναγνωρίζει ότι ενώ ο πρώτος μόνο προσέγγιζε το πρόβλημα από την πολιτιστική πλευρά, ο Λούκατς είχε επίσης επίγνωση των οικονομικών και κοινωνικών παραγόντων που εμπλέκονταν στην πολιτιστική κρίση. Ταυτόχρονα και αυτός αντιστρέφει τη θέση, διατεινόμενος ότι για τον Λούκατς του 1919 όλα εμφανίζονταν σε πολιτιστικές κατηγορίες και αντικρίζονταν μόνο σε ένα πολιτιστικό πλαίσιο – ακόμη και από την πολιτική σφαίρα έλειπε ένας αυτόνομος χαρακτήρας. Αλλά ο συγγραφέας θεωρεί ένα προτέρημα του Λούκατς ότι σε αντιπαράθεση ακόμη και προς τον Μανχάιμ – προσπάθησε να μετασχηματίσει τις απόψεις του για την κουλτούρα σε πράξη. «Βλέπουμε μια περίπλοκη προσπάθεια να καταδειχτεί η σχέση ανάμεσα στην επαναστατική διαδικασία και την πολιτιστική κρίση. Το πείραμά του δεν είχε χλιαστικά χαρακτηριστικά, δεν αναμένει οποιαδήποτε εκ θαύματος και άμεση αλλαγή. Δεν αναμένει μια γρήγορη άνθιση μιας νέας κουλτούρας»<sup>4</sup>. Αναγνωρίζει έτσι την αίσθηση της πραγματικότητας του Λούκατς και σε έναν ορισμένο βαθμό πάει ακόμη πιο πέρα από τον Jászi.

Το βιβλίο του Μισέλ Λεβί, τιτλοφορούμενο *Για μια Κοινωνιολογία των Επαναστατών Διανοούμενων*, το οποίο αναφέρεται στην εξέλιξη του Λούκατς από το 1919 στο 1929, δημοσιεύθηκε στο Παρίσι το 1976. Ο συγγραφέας προσπαθεί να ανακατασκευάσει το δρόμο που πήρε ο Ούγγρος φιλόσοφος πάνω στη βάση μιας εκτενούς τεκμηρίωσης και με αναφορά σε γραπτά του Λούκατς που ως τώρα είναι λίγο γνωστά στη Δύση. Απορρίπτει τις ανοικτά αντιδραστικές διαστρεβλώσεις. Παρ' όλα αυτά, δεν θεωρεί την υιοθέτηση του κομμουνισμού από τον Λούκατς να είναι το αποτέλεσμα μιας επιστημονικής ανάλυσης, αλλά μάλλον «μια πράξη ηθικής και πολιτικής πίστης», και εδώ πάλι είμαστε πίσω με τον Jászi<sup>5</sup>. Παραπέρα γράφει ότι το 1919 ο Λούκατς ήταν πιο κοντά στην ηθική της πεποίθησης παρά σε μια ηθική της ευθύνης, δηλαδή δεχόταν ισχυρότερη επιρροή από τη σχέση ανάμεσα στη δική του πρακτική με τις πολιτικές ηθικές αρχές, παρά από τα αποτελέσματα των πράξεών του στην αντικειμενική πραγματικότητα. Ισχυρίζεται ότι «ως επίτροπος του λαού εκπλήρωσε τα καθήκοντά του όπως κάποιος που στις σκέψεις του αντιμετώπιζεται διαρκώς από τον μεγάλο ιεροεξεταστή», δηλαδή από τα ηθικά προβλήματα του Ντοστογιέφσκι. Ο Λεβί ασχολείται λίγο με τις πραγματικές πολιτιστικές και πολιτικές δραστηριότητες του Λούκατς το 1919, τις οποίες συμπιέζει στο σύνολό τους στην κατηγορία της αριστερίστικης ηθικής. Αναγνωρίζει, ωστόσο, ότι «η εμπειρία της άσκησης της εξουσίας είχε μια μεγάλη επίδραση στον Λούκατς. Η πολιτική σκέψη του έγινε πιο πλούσια, συχνά πιο συγκεκριμένη, άρχισε να ξεπερνά την αριστερίστικη ηθική και –κατακριτέα– να αναγνωρίζει το αναπόφευκτο του συμβιβασμού»<sup>6</sup>.

Δεν παρέθεσα αυτές τις απόψεις μόνο για να έρθω σε διαμάχη με αυτές, αλλά επίσης για να δείξω πόσο πολλά έχει ακόμη να κάνει η συγγενική ιστοριογραφία για να αναλύσει τη Συμβουλευτική Δημοκρατία του 1919 και να την καταστήσει κατάλ-

ληλα διεθνώς κατανοητή. Εδώ θα περιγράψω τις απόψεις και τις πράξεις του Λούκατς αναφορικά μόνο με τη θεωρία και την πρακτική της κουλτούρας. Δεν μπορώ να αναλάβω να εξετάσω αυτές τις δραστηριότητες από την άποψη ολόκληρης της ιδεολογικής του εξέλιξης ή της Ουγγρικής Δημοκρατίας των Συμβουλίων ως όλο.

## 2

Ο Λούκατς ήταν ήδη ένας καλά γνωστός αισθητικός και λογοτεχνικός κριτικός όταν, στα τέλη του 1918, εντάχθηκε στο Κομμουνιστικό Κόμμα της Ουγγαρίας, το οποίο δημιουργήθηκε με την πρωτοβουλία του Μπέλα Κουν και πρώην αιχμαλώτων πολέμου που ήταν γεμάτοι ενθουσιασμό για τις ιδέες της ρωσικής επανάστασης.

Το 1969, στον τόμο του που δημοσιεύθηκε υπό τον τίτλο *Ο Δρόμος μου προς τον Μαρξ*, ο Λούκατς ανακαλεί τη διανοητική (σε μεγάλο βαθμό φιλοσοφική) του εξέλιξη της περιόδου ως εξής:

«Το φιλοσοφικό σημείο εκκίνησής μου ήταν η εξέταση των προβλημάτων αναφορικά με τη σύνδεση ανάμεσα στην ηθική και την αισθητική. Όπως έχω ήδη εξηγήσει αρκετές φορές, το θεμέλιο αυτού του εξελικτικού σταδίου ήταν η αναβράζουσα δυσaréσκειά μου με τον τρόπο που η ουγγρική ζωή καπιταλιστικοποιούνταν και υποτάσσονταν στους ευγενείς. Αυτό ήταν επίσης το θεμέλιο της χωρίς όρους αφοσίωσής μου στον Όντι, χωρίς ασφαλώς να βλέπω το δρόμο έξω από αυτή την κατάσταση στην εισαγωγή του Δυτικού πολιτισμού, όπως έκαναν οι ηγετικοί ιδεολόγοι της ουγγρικής αριστεράς. Θα ήταν ασφαλώς μετά βίας δυνατό να με αποκαλέσει κανείς τότε έναν σοσιαλιστή – με την εξαίρεση του γαλλικού ριζοσπαστικού συνδικαλισμού, είχα μια πολύ αρνητική στάση προς τους σοσιαλιστές θεωρητικούς τους οποίους γνώριζα τότε. Ωστόσο, παρ' όλη τη θεωρητική σύγχυσή μου, έβλεπα παρ' όλα αυτά τη μόνη διέξοδο από τις πολιτιστικές αντιφάσεις του καιρού στην επαναστατική κατάργηση του status quo»<sup>7</sup>.

Αναφορικά με την αισθητική και την ηθική ήταν κυρίως υπό την επιρροή του Καντ, αλλά προσπαθούσε να αποβάλει αυτή την επιρροή γρήγορα και να αποδεχτεί τη φιλοσοφία της ιστορίας του Χέγκελ. Η χεγκελιανή φιλοσοφία δεν τον ικανοποιούσε από την ηθική άποψη δεδομένου ότι ο Λούκατς ποτέ δεν είχε θεωρήσει την ιδέα της συμβατότητας με την πραγματικότητα να είναι έγκυρη, δηλαδή την άποψη σύμφωνα με την οποία οι ηθικές προσταγές οδηγούν στις πραγματικές ανάγκες της υφιστάμενης κοινωνίας. Εμπνεόμενος από τον Κίρκεγκορ, από τους χριστιανούς αιρετικούς του Μεσαίωνα και από την ανατολική ηθική φιλοσοφία, επιχείρησε να θέσει τα φιλοσοφικά θεμέλια για μια ηθική που ξεπερνά τους περιορισμούς της ηθικότητας και του δικαίου. Αυτή η άποψη έδωσε γένεση στο ενδιαφέρον του για τον Ντοστογιέφσκι, ο οποίος εγείρει τα ηθικά προβλήματα με την πιο παρακινητική και πιο ριζοσπαστική λογοτεχνική μορφή.

Αλλά τα πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα της περιόδου τον ώθησαν να εξετάσει τα προβλήματα του εργατικού κινήματος. Αν και είχε διαβάσει τον Μαρξ, προσελκύστηκε αρχικά από τις ιδέες του Ζορζ Σορέλ και από την αναρχοσυνδικα-

λιστική ερμηνεία του Μαρξ που διέδιδε ο Έρβιν Σάμπο. Στη διάρκεια του πολέμου γνωρίστηκε με μερικά από τα γραπτά της Ρόζας Λούξεμπουργκ. Διάβασε για πρώτη φορά Λένιν, συγκεκριμένα το *Κράτος και Επανάσταση*, το 1918.

Στον πρόλόγο του στη νέα έκδοση του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* και αλλού επίσης, ο Λούκατς υπογραμμίζει την αντιφατική φύση της ανάπτυξής του σε αυτή την περίοδο· αντιπροσώπευε ένα μίγμα αριστεριστικής ηθικής και μιας ιδεαλιστικής άποψης της ιστορίας. Αλλά επίσης υποδεικνύει ότι η Ρωσική Επανάσταση επέφερε μια υπέρβαση αυτών των αντιφάσεων<sup>8</sup>. Ωστόσο, αυτή η νέα αναγνώριση μόνο βαθμιαία άλλαξε τη σκέψη του.

Το Δεκέμβριο του 1918 δημοσίευσε ένα άρθρο τιτλοφορούμενο, «Ο μπολσεβικισμός ως ένα ηθικό πρόβλημα», στο οποίο βρίσκει ότι υπάρχουν δυο τάσεις μέσα στη μαρξιστική θεωρία, μια που είναι κοινωνιολογική, η οποία εξηγεί το παρελθόν μέσω των ταξικών αγώνων, και η άλλη μια φιλοσοφία της ιστορίας η οποία «κάνει το προλεταριάτο το φορέα της κοινωνικής σωτηρίας της ανθρωπότητας, τη μεσσιανική τάξη της παγκόσμιας ιστορίας». Το δίλημμα που προκύπτει είναι το εξής: θα έπρεπε η δικτατορία του προλεταριάτου να ανεγερθεί άμεσα, με την ελπίδα να δημιουργηθεί η αταξική κοινωνία και στη συνέχεια η ανάπτυξη της δημοκρατίας, ή θα έπρεπε να περιμένει κανείς για τη νέα τάξη να επέλθει, να περιμένει για τη μακρά περίοδο που θα χρειαστεί για να αποδεχτεί η πλειοψηφία της ανθρωπότητας το ριζοσπαστικό μετασχηματισμό της κοινωνίας; Η γνώμη του Λούκατς ήταν η ακόλουθη:

«Ο μπολσεβικισμός βασίζεται στη μεταφυσική υπόθεση ότι το καλό μπορεί να προέλθει από το κακό, ότι είναι δυνατό, όπως ο Ραζουμίχιν λέει στο *Έγκλημα και Τιμωρία* – να ψευσθούμε το δρόμο μας προς την αλήθεια. Ο συγγραφέας αυτών των γραμμών δεν είναι ικανός να συμμεριστεί αυτή την πεποίθηση, και συνεπώς βλέπει ένα απόλυτο ηθικό δίλημμα στη ρίζα της μπολσεβίκικης στάσης, ενώ η δημοκρατία –κατά την πεποίθησή του– απαιτεί μόνο υπεράνθρωπη παραίτηση και αυτοθυσία από εκείνους που θέλουν να την εκπληρώσουν συνειδητά και έντιμα. Αλλά αυτό, ακόμη και αν ίσως απαιτεί υπεράνθρωπη δύναμη, δεν είναι ένα ουσιωδώς ανεπίλυτο ζήτημα, όπως είναι το ηθικό πρόβλημα του μπολσεβικισμού»<sup>9</sup>.

Άλλαξε αυτή τη γνώμη μετά από μερικές βδομάδες, κάτι που γίνεται σαφές από ένα άρθρο τιτλοφορούμενο «Τακτική και ηθική», δημοσιευμένο το Μάη του 1919, αλλά γραμμένο πριν την ανακήρυξη της Δημοκρατίας των Συμβουλίων. Σε αυτό το άρθρο υποδεικνύει ότι, για έναν σοσιαλιστή, το ηθικό πρόβλημα συνδέεται πάντα με τη δοσμένη κατάσταση της φιλοσοφίας της ιστορίας.

«Τα ταξικά συμφέροντα τα οποία θα επιφέρουν το σοσιαλισμό και η ταξική συνείδηση στην οποία βρίσκουν έκφραση υποδηλώνουν μια κοσμοϊστορική αποστολή – και συνεπώς, επίσης, η αντικειμενική δυνατότητα που αναφέρθηκε παραπάνω υπονοεί το ερώτημα: έχει η ιστορική στιγμή η οποία οδηγεί –ή μάλλον πηδά– από το στάδιο της σταθερής προσέγγισης σε εκείνο της πραγματικής εκπλήρωσης ήδη φτάσει;»<sup>10</sup>

Η επιστήμη είναι ανίκανη να προβλέψει αν η στιγμή έχει πραγματικά φτάσει και η ηθική δεν μπορεί να παράσχει συνταγές για τη σωστή δράση.

«Η ηθική αυτεπίγνωση καθιστά αρκετά σαφές ότι υπάρχουν καταστάσεις –τραγικές καταστάσεις– στις οποίες είναι αδύνατο να δράσει κανείς χωρίς να φορτωθεί με ενοχή. Αλλά ταυτόχρονα διδάσκει ότι, ακόμη και ενόψει της εκλογής μεταξύ δυο δρόμων που προκαλούν ενοχή, θα έπρεπε να βρούμε ότι υπάρχει ένα πρότυπο που συνδέεται με τη σωστή και λαθεμένη δράση. Αυτό το πρότυπο το αποκαλούμε θυσία»<sup>11</sup>.

Όπως είναι σαφές, ο Λούκατς αποδέχεται την ιδέα της καθαρά ηθικής δράσης, η οποία απασχολούσε τόσο τους Ρώσους αναρχικούς στις αρχές του αιώνα, και μετά κάνει ρητή αναφορά σε ένα μυθιστόρημα από τον Μπόρις Σάβινκοφ, όπου ο συγγραφέας εκφράζει αυτή την ιδέα ως εξής:

«Μόνο εκείνος που αναγνωρίζει ανέδοντα και χωρίς καμιά επιφύλαξη ότι ο φόνος σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να καθαγιαστεί μπορεί να διαπράξει τη δολοφονική πράξη που είναι αληθινά –και τραγικά– ηθική»<sup>12</sup>.

Ο Λούκατς τελικά υιοθέτησε το σκοπό της επανάστασης, ο οποίος σήμαινε αναγκαία γι' αυτόν τη δικτατορία του προλεταριάτου, τη δικτατορία που πρέπει να επιφέρει την αταξική κοινωνία με ένα ιστορικό άλμα, η τελευταία όντας όχι ένας σκοπός καθ'αυτός, αλλά μάλλον ένα μέσον κίνησης προς τον κομμουνισμό. Η ένταξή του στον επαναστατικό σκοπό υπονοούσε την αποδοχή της ουσίας του μαρξισμού, αλλά με μια ιδιαίτερη, ατομική ερμηνεία, κυρίως όσον αφορά τις πολιτικές και ηθικές όψεις.

### 3

Στη Δημοκρατία των Συμβουλίων ο Λούκατς ήταν ένας αναπληρωτής επίτροπος και μετά επίτροπος για την εκπαίδευση. Για κάποιο διάστημα, ήταν επίσης ο πολιτικός επίτροπος για μια από τις στρατιές που στάλθηκαν ενάντια στους Τσέχους επεμβατιστές. Η δράση από μόνη της δεν τον ικανοποιούσε, γιατί προσπάθησε επίσης να διατυπώσει τα θεμελιακά προβλήματα της νέας κοινωνίας σε ένα θεωρητικό επίπεδο, λαμβάνοντας υπόψη την πρακτική της δικτατορίας του προλεταριάτου.

Στις 13 Απρίλη 1919 δημοσίευσε ένα άρθρο με τον εύγλωττο τίτλο «Η ηθική βάση του κομμουνισμού». Σε αυτό το άρθρο διακήρυσσε ότι, στο δοσμένο στάδιο της ανάπτυξης, η αρχή πίσω από κάθε δράση είναι ο ταξικός αγώνας, αφού τα επιτεύγματα του αγώνα του προλεταριάτου απειλούνται από τον εχθρό. Παρά τις πιέσεις της στιγμής, ανακύπτει το ζήτημα αναφορικά με το μέλλον: ποια θα είναι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της νέας κοινωνίας, πώς θα είναι η ζωή γι' αυτούς που θα ζουν σε αυτή; Ο Λούκατς βεβαιώνει ότι μπορούμε μόνο να λάβουμε μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα εξετάζοντας την ηθική πλευρά.

«Η ριζική εξάλειψη των ταξικών συμφερόντων έχει νόημα μόνο αν έχει μετακινήσει όλα όσα διαχωρίζαν τους ανθρώπους μεταξύ τους: κάθε οργή και κάθε μίσος, κάθε μνησικακία και κάθε αλαζονεία. Με μια λέξη: αν η αταξική κοινωνία είναι η κοινωνία της αμοιβαίας αγάπης και κατανόησης. Αλλά ο μετασχηματισμός της οικονομικής και κοινωνικής ζωής μπορεί μόνο να θέσει τα θεμέλια για μια τέτοια



κοινωνία, αυτά μπορεί μόνο να δημιουργήσουν τη δυνατότητα· για να μετατραπεί αυτή σε πραγματικότητα πρέπει να μετασηματιστούν οι ίδιοι οι άνθρωποι»<sup>13</sup>.

Αυτή η αλλαγή θα προαχθεί με την κουλτούρα και κυρίως με την εκπαίδευση, εκ του οποίου έπεται ότι η εκπαίδευση πρέπει πάντα να αντανακλά την αρχή της πλήρους ισότητας, παρά τον αδιάλλακτο ταξικό αγώνα που διεξάγεται σε κάθε δεδομένη στιγμή.

Σε ένα άρθρο που δημοσιεύθηκε στις 20 Απρίλη 1919 ανέλυσε τα χαρακτηριστικά της επαναστατικής δράσης, υποδεικνύοντας ότι το μέτρο της τελευταίας είναι η προτίμηση του συμφέροντος της ολότητας, δηλαδή, της κοινότητας πάνω από τα ατομικά ή ομαδικά συμφέροντα. Η κυριαρχία της ολότητας πάνω στις μειονότητες περιέχει εντός της την έννοια της θυσίας. «Κάθε πραγματική δύναμη καθορίζεται από το βαθμό προθυμίας να κάνεις θυσίες. Εκείνος που είναι έτοιμος να θυσιάσει τα πάντα, είναι ανίκητος»<sup>14</sup>.

Ο οπτιμισμός του Λούκατς τρεφόταν όχι μόνο από την εγχώρια εμπειρία, αλλά κυρίως από τις ελπίδες του για την παγκόσμια επανάσταση. Πίστευε, όπως εξηγούσε στο άρθρο του, τιτλοφορούμενο «Η τακτική του νικηφόρου προλεταριάτου», ότι ο κόσμος θα πολωνόταν και ο αγώνας θα διεξαγόταν από τη διεθνή αστική τάξη και το διεθνές προλεταριάτο. Το διεθνές προλεταριάτο θα ήταν νικηφόρο και θα εισήγαγε τη δικτατορία του παντού στον κόσμο. Αυτό που ήταν αληθινό για τις συγγκικές συνθήκες θα ήταν αληθινό αλλού επίσης. «Η δικτατορία προσφέρει τη δυνατότητα και την υπόσχεση της τελικής νίκης. Αλλά η ίδια η νίκη θα επιτευχθεί στην πραγματικότητα μόνο με την ξεκάθαρη ταξική συνείδηση και το συνειδητό ταξικό αγώνα του προλεταριάτου στο μέλλον»<sup>15</sup>.

Στην πρακτική της δικτατορίας του προλεταριάτου απέδιδε μεγάλη σημασία στη σχέση ανάμεσα στο κόμμα και την τάξη. Κατά τη γνώμη του, η κομματική δομή ήταν το πρώτο ενεργό βήμα του προλεταριακού κινήματος μετά την περίοδο της απλής αντιπολίτευσης· ήταν η πρώτη προσπάθεια μετασηματισμού ολόκληρης της κοινωνίας. Ο Λούκατς υπέδειχνε ότι στην Ουγγαρία η συγχώνευση των σοσιαλιστών και των κομμουνιστών εκπληρώθηκε από το ίδιο το προλεταριάτο, και ότι έκτοτε το κόμμα με την παλιά έννοια του όρου έπαψε να υπάρχει, και υπήρχε μόνο το ενοποιημένο προλεταριάτο. «Το κόμμα σήμερα είναι η έκφραση της ενωμένης θέλησης του ενωμένου προλεταριάτου: είναι το εκτελεστικό όργανο της θέλησης που υπερिशχδει στη νέα κοινωνία και η οποία συντίθεται από τις νέες δυνάμεις»<sup>16</sup>.

Δεδομένου ότι απέδιδε ένα κρίσιμο ρόλο στην ταξική συνείδηση, άρχισε να εξετάζει τον ιστορικό υλισμό και σε ένα από τα άρθρα του –δημοσιευμένο τον Ιούλη του 1919– ασχολείται με τις αλλαγές στη λειτουργία του ιστορικού υλισμού. Επισκοπώντας την ιστορική εξέλιξη του μαρξισμού, βρίσκει ότι ο ιστορικός υλισμός είναι έγκυρος για όσο η νέα κοινωνία είναι ακόμη ένα μείγμα του παλιού και του νέου, και συνεπώς, ότι οι κοινωνιολογικές ερμηνείες της παλιάς κοινωνίας μπορεί να εφαρμοστούν σε αυτή. Ταυτόχρονα, αυτό που ήταν το εποικοδόμημα στην παλιά κοινωνία θα γίνει η βάση στη νέα κοινωνία, και η βάση της καπιταλιστικής κοινω-

νίας θα γίνει το εποικοδόμημα. «Η ουσία της μετάβασης στο σοσιαλισμό, της σοσιαλιστικής οικοδόμησης, μπορεί να συνοψιστεί με τον ακόλουθο τρόπο: τα ιδεολογικά στοιχεία, η ανθρώπινη ιδέα, η ιδέα της απελευθέρωσης και αλλαγής του ανθρώπου θα γίνει η κυρίαρχη ιδέα της οικοδομητικής εργασίας και η οικονομία θα γίνει απλά ένα εργαλείο, μια απλή λειτουργία αυτής της ιδέας»<sup>17</sup>. Ο διαλεκτικός υλισμός παύει να είναι μια κοινωνιολογική θεωρία και στη νέα κοινωνία γίνεται η μέθοδος της επιστημονικής έρευνας.

Όπως μπορούμε να δούμε, ο Λούκατς υπερέβαλε το ρόλο των υποκειμενικών παραγόντων στην ιστορική εξέλιξη, εξιδανίκευε τη λειτουργία της εργατικής τάξης, υποτιμούσε τη σημασία της οργάνωσης, αλλά ταυτόχρονα αποδεχόταν την αρχή της ταξικής πάλης και την ιστορική αποστολή του προλεταριάτου, καθώς και την αναγκαιότητα της επανάστασης και της δικτατορίας του προλεταριάτου.

Έχουμε παραθέσει τις ιδέες του Λούκατς, επειδή επίσης αποτελούσαν την ιδεολογική και πολιτική βάση για τις πολιτιστικές και εκπαιδευτικές έννοιές του.

#### 4

Είναι αδύνατο για μας να καταλάβουμε την πολιτιστική έννοια που επαγγέλóταν ο Λούκατς στην περίοδο της Δημοκρατίας των Συμβουλίων χωρίς να εξετάσουμε τις διαμάχες που έλαβαν χώρα στη διάρκεια του πολέμου στους συγγρικούς διανοητικούς κύκλους. Στον Κύκλο της Κυριακής, του οποίου τα μέλη περιλάμβαναν τους Λούκατς, Καρλ Μανχάιμ, Άρνολντ Χάουζερ, Μπέλα Φογκαράσι, Λάγιος Φούλεπ και άλλους, η κουλτούρα θεωρούνταν ο μόνος δρόμος έξω από τη διανοητική και ηθική κρίση της καπιταλιστικής κοινωνίας<sup>18</sup>. (Το 1918 ο Μανχάιμ δημοσίευσε μια μελέτη με τίτλο *Ψυχή και Κουλτούρα*, στην οποία εξηγήωσε αυτή την άποψη την οποία συμεριζόταν και ο Λούκατς).

Στην περίοδο της Δημοκρατίας των Συμβουλίων, ο Λούκατς είχε τη γνώμη ότι η επανάσταση ήταν ένα εργαλείο για να επέλθει η κυριαρχία της κουλτούρας. Αποδεχόταν τη θεωρία του Άλφρεντ Βέμπερ, η οποία διαφοροποιούσε ανάμεσα στις έννοιες του πολιτισμού και της κουλτούρας. Τον Ιούνιο του 1919 δημοσίευσε ένα δοκίμιο τιτλοφορούμενο «Η παλιά κουλτούρα και η νέα κουλτούρα» στο οποίο εξέθετε την άποψή του γι' αυτή τη διάκριση. Κατά την άποψή του η έννοια της κουλτούρας (σε αντίθεση με τον πολιτισμό) περιλαμβάνει όλα εκείνα τα πολύτιμα προϊόντα και δραστηριότητες που είναι αναγκαία για την άμεση διατήρηση της ζωής. Η καπιταλιστική κοινωνία είναι ανίκανη να διασφαλίσει την εξέλιξη της κουλτούρας σε αυτή την κατεύθυνση, αφού η οικονομία κυριαρχεί το όλο της ζωής, ο άνθρωπος υποτάσσεται στην παραγωγή. Η ιδεολογία και η παραγωγή αντιφάσκουν μεταξύ τους. Σε μια κομμουνιστική κοινωνία, η σχεδιασμένη και οργανωμένη οικονομία θα τερματίσει τη φάση στην οποία τα πράγματα είναι σκοποί καθ'αυτοί, αφού οι κοινωνικές διαδικασίες στις οποίες λειτουργούν επηρεάζονται από οικονομικούς παράγοντες. Η εξωτερική και εσωτερική ζωή του ανθρώπου θα κυριαρχείται από ανθρώπινους και μη οικονομικούς παράγοντες. Αυτή η λειτουργική αλλαγή θα ανοίξει το δρόμο για

τη νέα κουλτούρα, η οποία θα οδηγήσει στην εσωτερική κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στο περιβάλλον του, όπου προηγούμενα ο πολιτισμός επέφερε μόνο την εξωτερική κυριαρχία πάνω στη φύση. «Η ανθρώπινη αυτοτέλεια είναι η κοινωνιολογική προϋπόθεση για την κουλτούρα»<sup>19</sup>.

Στο άρθρο του με τίτλο «Η πραγματική ανάληψη της κατοχής της κουλτούρας», δημοσιευμένο στις 20 Απρίλη 1919, δηλώνει ότι η κατάληψη της εξουσίας από το προλεταριάτο και η εθνικοποίηση των πολιτιστικών ιδρυμάτων είναι μόνο τα πρώτα βήματα.

«Το να θέσουμε τους καλλιτεχνικούς θησαυρούς, τα θέατρα, τα σχολεία, κ.λπ. στα χέρια του προλεταριάτου είναι μόνο η προϋπόθεση για τη δημιουργία της νέας κουλτούρας, για την πραγματική απόκτησή της, για την εποχή στην οποία όλα τα προϊόντα της κουλτούρας θα γίνουν η εσωτερική ιδιοκτησία όλων των εργατών. Είναι αυτή η πραγματική πρόσκτηση που πρέπει να επιφέρει η εκπαίδευση... Η διαδικασία της εσωτερίκευσης θα οδηγήσει στην εξαφάνιση της διαφοράς μεταξύ φυσικής και διανοητικής εργασίας... Θα πρέπει να είναι ανοικτό για κάθε πρόσωπο σε κάθε στιγμή, σε συμφωνία με την εξωτερική και εσωτερική ανάπτυξη της ζωής του, να βρει απασχόληση στην κοινωνία είτε ως ένας φυσικός είτε ως ένας διανοητικός εργαζόμενος»<sup>20</sup>.

Έτσι η κουλτούρα είναι το κύριο εργαλείο για το μετασχηματισμό όχι μόνο της κοινωνίας, αλλά του ανθρώπου γενικά.

Αυτή η άποψη βοήθησε να προωθηθεί ένας από τους πιο σημαντικούς σκοπούς της δικτατορίας του προλεταριάτου: ο εκδημοκρατισμός της κουλτούρας. Ξεκίνησε ένα κίνημα να εξαλειφθεί ο αναλφαβητισμός, καθιερώθηκε το 8χρονο πρωτοβάθμιο σχολείο, ιδρύθηκε ένα εργατικό πανεπιστήμιο. Όλοι οι πολιτιστικοί θεσμοί –βιβλιοθήκες, μουσεία, θέατρα– ανοίχτηκαν στο λαό, κανονίζονταν κοντσέρτα για τους εργάτες. Ήταν κυρίως αυτή η δημοκρατία που χαρακτήριζε την πολιτιστική πολιτική που εφαρμόστηκε με τέτοιο ενθουσιασμό από την συγγκική διάνοηση, και της οποίας ο Λούκατς ήταν ο κύριος συνήγορος.

Ο Λούκατς προσπάθησε να κερδίσει την υποστήριξη των πιο επιφανών εκπροσώπων της δημιουργικής διάνοησης γι' αυτή την πολιτική. Ζήτησε από τους πιο επιφανείς συγγραφείς, συμπεριλαμβανόμενων μη κομμουνιστών όπως ο μυθιστοριογράφος Szigmond Móricz και ο ποιητής Mihály Babits να καθοδηγήσουν τη λογοτεχνική ζωή. Ο Μπέλα Μπαλάζ βοήθησε στην αναδιοργάνωση του θεάτρου. Όπως γνωρίζουμε, επρόκειτο αργότερα να γίνει ένας από τους πιο επιφανείς θεωρητικούς παγκόσμια του κινηματογράφου ως μορφής τέχνης. Ανάμεσα στα μέλη του μουσικού «διευθυντηρίου» βρίσκουμε τους Béla Bartók, Ernő Dohnányi και Zoltán Kodály.

Για να διασφαλίσει την επιτυχία της πολιτικής του, προσπάθησε να δημιουργήσει τα κατάλληλα οικονομικά και θεσμικά θεμέλια. Καθιερώνοντας το θεσμικό σύστημα έλαβε υπόψη ζητήματα τόσο δεξιοτήτων όσο και δημοκρατικές αρχές πορείας στη βάση των πολιτικών της Δημοκρατίας των Συμβουλίων. Καθιερώθηκε ένα μοναδικό θεσμικό σύστημα, το οποίο προσπάθησε να αντλήσει από την εμπειρία της

Γαλλικής Κομμούνας, του σοβιετικού κράτους και μερικών από τις οργανώσεις των ουγγρικών προοδευτικών κινημάτων. Η Δημοκρατία των Συμβουλίων –ακόμη και στις δύσκολες περιστάσεις που επικρατούσαν– παρείχε σημαντική οικονομική υποστήριξη για τους λογίους, τους συγγραφείς και τους καλλιτέχνες.

Όσον αφορά τις ιδεολογικές και καλλιτεχνικές αναπτύξεις, διεξήγαγε μια ανοικτή πολιτική. Το Επιτροπάτο για τη Δημόσια Εκπαίδευση κατηγορήθηκε από μερικούς δεξιούς σοσιαλδημοκράτες ότι απέδιδε προτίμηση σε καλλιτεχνικά ρεύματα ξένα προς το προλεταριάτο, ιδιαίτερα στον εξπρεσιονιστή Lajos Kassák και στο περιοδικό του *Ma*<sup>21</sup>. Ο Λούκατς δημοσίευσε μια δήλωση, δίνοντας τη γνώμη του για το ζήτημα:

«Ο Επίτροπος για τη Δημόσια Εκπαίδευση δεν θα υποστηρίζει επίσημα τη φιλολογία οποιασδήποτε σχολής ή κόμματος. Το κομμουνιστικό πολιτιστικό πρόγραμμα διακρίνει μόνο ανάμεσα σε καλή και κακή λογοτεχνία, και δεν είναι έτοιμο να απορρίψει ούτε τον Σαίξπηρ ούτε τον Γκαίτε επειδή δεν ήταν σοσιαλιστές συγγραφείς. Αλλά ούτε είναι πρόθυμο να ανοίξει την τέχνη στον ντιλεταντισμό με το πρόσχημα ότι είναι σοσιαλιστικός. Η κομμουνιστική πολιτιστική πολιτική είναι να παρέχουμε στο προλεταριάτο την καλύτερη και πιο καθαρή τέχνη, και δεν θα επιτρέψουμε να διαφθαρεί το γούστο του από πολιτικές συντακτικών επιτροπών, περιορισμένο να μην είναι κάτι παραπάνω από πολιτικό εργαλείο. Η πολιτική είναι μόνο το μέσο, η κουλτούρα είναι ο στόχος»<sup>22</sup>.

Ήταν πολύ δύσκολο να τεθεί αυτή η ανεκτική προσέγγιση σε πρακτική εφαρμογή σε συνθήκες που γίνονταν αυξανόμενα τεταμένες. Στην ίδια δήλωση ο Λούκατς επίσης αναγνώριζε την πρωταρχικότητα της πολιτικής στα πολιτιστικά ζητήματα, αλλά απέρριπτε τη δημιουργία καλλιτεχνικών μονοπωλίων.

«Η πολιτική άποψη θα συνεχίσει να είναι μια άποψη επιλογής για ένα μακρύ διάστημα, αλλά δεν μπορεί να υπαγορεύει την κατεύθυνση της λογοτεχνικής παραγωγής. Θα έπρεπε να είναι μόνο ένα φίλτρο, όχι η μοναδική πηγή! Το Επιτροπάτο για τη Δημόσια Εκπαίδευση δεν έχει ακόμη παρέμβει στη λογοτεχνική ζωή· σε τελική ανάλυση θα εμπιστευτεί την καθοδήγηση στις οργανώσεις των συγγραφέων»<sup>23</sup>.

Και από μια δήλωση του Μπέλα Μπαλάζ μαθαίνουμε ότι οι ίδιοι οι συγγραφείς (έλαβαν μια ανάθεση από το Διευθυντήριο των Συγγραφέων για μια περίοδο έξι μηνών) επιθυμούσαν να ασκήσουν λογοκρισία, την οποία θεωρούσαν μια αναγκαίοτητα ενόψει της δοσμένης κατάστασης<sup>24</sup>.

Η ανεκτική αλλά βασισμένη σε αρχές πολιτική του Λούκατς θεωρούνταν από ορισμένους ηγέτες με επιρροή στη Δημοκρατία των Συμβουλίων πως ήταν μια επέκταση των αυστηρών αρχών της δικτατορίας του προλεταριάτου στην περιοχή της κουλτούρας, η οποία θα είχε μοιραία αποτελέσματα. Στο κομματικό συνέδριο τον Ιούνιο του 1919 ο Επίτροπος για τη Δημόσια Εκπαίδευση, Zsigmond Kunfi, έθεσε το ζήτημα της διανοητικής ελευθερίας κάτω από τη δικτατορία και, αντιτιθέμενος στον Μπέλα Κουν, διακήρυξε ότι η ελευθερία δεν μπορούσε να περιοριστεί σε αυτή την περιοχή, και ότι η απουσία της είχε ήδη παραλύσει τη διανοητική δραστηριότητα<sup>25</sup>.

Ο Λούκατς απάντησε πολύ ζωηρά. Διακήρυξε ότι, αν και η δικτατορία του προλεταριάτου ήταν η κυριαρχία μιας μειοψηφίας, αυτή η μειοψηφία ήταν εκείνη «των συνειδητών, οργανωμένων εργατών», που ενεργούσαν σύμφωνα με τα συμφέροντα όλων των εργατών. Σε αυτή τη δικτατορία, η κριτική χρειαζόταν, αλλά κριτική που κατευθύνεται ενάντια στο όλο πρέπει να αντικρούεται, μια κριτική «ικανή να εγείρει αντεπαναστατικά αισθήματα σε λιγότερο συνειδητές ψυχές». Ο Λούκατς συνέχισε:

«Δεν υπάρχει ανάγκη να φοβόμαστε για τις επιστήμες και τις τέχνες. Αλλά είναι ανεπίτρεπτο για τις οργανώσεις της αστικής διανοητικής καταπίεσης στην εκπαίδευση και τον Τύπο να διατηρηθεί η ελευθερία τους. Αυτές πρέπει να μετασχηματιστούν σε προλεταριακές οργανώσεις και δεν μπορεί να ανεχόμαστε απόψεις άλλες εκτός από εκείνες του προλεταριάτου να προβάλλονται σε αυτές»<sup>26</sup>.

Στην απάντησή του ο Μπέλα Κουν πήρε την ίδια στάση, προσθέτοντας ότι η παρακμή στη διανοητική ζωή περιοριζόταν αποκλειστικά σε εκείνες τις περιοχές της κουλτούρας που βρίσκονταν στην υπηρεσία της αστικής τάξης. Και μετά συνέχισε:

«Μια νέα διανοητική ζωή, μια νέα κουλτούρα πρέπει να έρθει από το ίδιο το προλεταριάτο, και έχω πίστη στη δημιουργική δύναμη του προλεταριάτου και στη δημιουργική δύναμη η οποία κατέστρεψε θεσμούς και δημιούργησε νέους θεσμούς στη θέση τους. Δεν έχω αμφιβολία ότι η προλεταριακή κουλτούρα θα ανθίσει επίσης»<sup>27</sup>.

Σε αυτή την περίπτωση ο Κουν συνταύτισε την τάση της αβανγκάρντ που αντιπροσώπευε ο Kassák και η ομάδα του με την αστική παρακμή. Ο Kassák διαμαρτυρήθηκε δημόσια ενάντια σε αυτή την κατηγορία και υπεράσπισε την αυτονομία της τέχνης απέναντι στην πολιτική. Ο Λούκατς δεν πήρε θέση σε αυτή τη διαμάχη, αλλά γνωρίζουμε ότι δεν ευνοούσε την αβανγκάρντ<sup>28</sup>. Η άποψή του εξηγείται από τις φιλοσοφικές απόψεις του, το κλασικό γούστο του, αλλά επίσης από την αντίδραση της εργατικής τάξης. Παίρνοντας θέση στην πολεμική γύρω από τον Kassák η *Ifju Proletár* συμβούλευσε τους εργάτες να διαβάσουν Όντι και Ντοστογιέφσκι παρά τα έργα της αβανγκάρντ<sup>29</sup>. Αλλά υπήρχαν εργάτες που υπεράσπισαν τον Kassák. Όλα αυτά αποδεικνύουν ότι η διαμάχη σε αυτό το ζήτημα ήταν ανοικτή και ότι υπήρχαν διαφορετικές απόψεις για τον προσανατολισμό της νέας λογοτεχνίας και τέχνης ανάμεσα στους οπαδούς της δικτατορίας του προλεταριάτου. Από την άλλη μεριά, η σχετική ελευθερία της λογοτεχνικής έκφρασης –με την εξαίρεση της πιο αντιδραστικής– ήταν ένα γεγονός, και εδώ ο Λούκατς εκπλήρωσε καλά θεμελιωμένες και στηριγμένες σε αρχές πολιτικές, οι οποίες μάλιστα πήγαιναν πέρα από την ατομική του προτίμηση.

Ο Λούκατς επρόκειτο να επιστρέψει στο ζήτημα των πολιτιστικών πολιτικών του το 1919 πολλές φορές. Το 1952 υπογράμμισε την ανοικτότητά τους, τονίζοντας ταυτόχρονα ότι εναντιωνόταν τόσο στους δεξιούς σοσιαλδημοκράτες συγγραφείς όσο και στον Kassák και τον κύκλο του, οι οποίοι, υποστήριξε, ήθελαν να διακηρύξουν τις ιδέες τους ως την «επίσημη τέχνη» της δικτατορίας. «Το επιτροπάτο προσπάθησε να διεξάγει έναν αγώνα σε δυο μέτωπα, αλλά δεν ήταν πάντα ικανό να εκπληρώσει αυτή τη θεμελιωδώς σωστή γραμμή κατάλληλα και με συνέπεια»<sup>30</sup>. Το εξήγησε αυτό

με μια αδυναμία του κόμματος. Ισχυρίστηκε, ωστόσο, ότι η επιβεβαίωση της κομμουνιστικής έννοιας ήταν επιτυχής παρά τις σοσιαλδημοκρατικές επιθέσεις.

Το 1969 επέσυρε την προσοχή στις θεωρητικές αδυναμίες της Ουγγρικής Δημοκρατίας των Συμβουλίων, υποδεικνύοντας ότι οι ηγέτες της δικτατορίας γνώριζαν μόνο λίγα από τα γραπτά του Λένιν. Εξέφρασε τη γνώμη ότι η πολιτιστική πολιτική τότε είχε μια πολύ «πλατιά λαϊκή βάση».

«Αν η δικτατορία του προλεταριάτου έχει μια πολιτιστική επιρροή και παράδοση πάνω στην οποία μπορεί να οικοδομήσει, τότε είναι ακριβώς αυτή η λαϊκή βάση. Με λαϊκή εννοώ ότι ένωνε τις καλύτερες και πιο προοδευτικές δυνάμεις της χώρας, ενώ προσπαθούσε να διατηρήσει την αριστεία –αρκεί να σκεφτεί κανείς τον Bartók και άλλες επιφανείς προσωπικότητες– και να αποφύγει οτιδήποτε θα μπορούσε να οδηγήσει σε γραφειοκρατική διεύθυνση της κουλτούρας»<sup>31</sup>.

Επιβεβαίωσε ότι η Δημοκρατία των Συμβουλίων έκανε ικανά όλα τα καλλιτεχνικά ρεύματα να αναπτύσσονται, χωρίς να επιτρέπει σε κανένα μια μονοπωλιακή θέση.

Είναι ανοικτό σε συζήτηση το πόσο διαστοχασμένη ήταν πολιτιστική πολιτική της Δημοκρατίας των Συμβουλίων από θεωρητική άποψη και από ποια στρώματα υποστηριζόταν. Παραμένει ένα γεγονός, ωστόσο, ότι σε αυτή την περιοχή, η δικτατορία του προλεταριάτου πέτυχε μεγάλα πράγματα. Οι θεωρητικές και διοικητικές δραστηριότητες του Λούκατς είναι ένα σημαντικό στοιχείο σε αυτό, όχι μόνο από την ουγγρική άποψη, αλλά επίσης από εκείνη του διεθνούς εργατικού κινήματος, και ακόμη και αν παραδεχτούμε τα ιδεαλιστικά χαρακτηριστικά τους, πρέπει να τις θεωρήσουμε ως ένα προηγούμενο γι' αυτό που κάνουμε σήμερα. Εξάλλου ο ιδεαλισμός του Λούκατς ερχόταν περισσότερο στο προσκήνιο στη θεωρία παρά στην πρακτική. Στα πρακτικά ζητήματα ο Λούκατς ήταν πολύ πιο ρεαλιστικός.

Ο Λούκατς του 1919 μπορεί μόνο να αναλυθεί αν θυμόμαστε ότι η κοινωνική πραγματικότητα, η δράση και η θεωρητική σκέψη συσχετίζονται στενά μεταξύ τους. Οι αρχές του εκδημοκρατισμού της κουλτούρας, της διατήρησης των επιστημών και των τεχνών στο ίδιο ύψος με τις σύγχρονες αναπτύξεις, της ελευθερίας της λογοτεχνίας και της τέχνης, της στήριξης στις καλύτερες δημιουργικές δυνάμεις της διανοήσης – όλες αυτές οι αρχές είναι ακόμη έγκυρες σήμερα.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Gustav Gratz, *Ο Μπολσεβικισμός στην Ουγγαρία*, Βουδαπέστη 1921· Jenő Szatmári, *Das Rose Ungarn*, Λειψία 1920· Cecile Tornay, *An Outlaw's Diary*, Νέα Υόρκη 1924.
2. Oszkár Jászi, *Revolution and Counterrevolution in Hungary*, Λονδίνο 1924, σελ. 144.
3. Victor Zitta, *Georg Lukacs' Marxism, Alienation, Dialectics, Revolution*, Χάγη 1964, σελ. 98-99.
4. David Kettler, *Marxismus und Kultur*, Βερολίνο 1967, σελ. 49.
5. Michel Lowy, *Pour une Sociologie des Intellectuels Révolutionnaires*, Παρίσι 1976, σελ. 168.

6. *Ibid.*, σελ. 177.
  7. G. Lukacs, «Ο δρόμος μου στον Μαρξ. Πρόλογος», Βουδαπέστη 1971, τόμ. Ι, σελ. 11-12.
  8. G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, Λονδίνο 1971, σελ. ΧΙ.
  9. Γκ. Λούκατς, «Ο μπολσεβικισμός ως ηθικό πρόβλημα», Βουδαπέστη 1987.
  10. G. Lukacs, *Political Writings 1919-1929*, Λονδίνο 1971, σελ. 9.
  11. *Ibid.*, σελ. 10.
  12. *Ibid.*, σελ. 11.
  13. Γκ. Λούκατς, «Η ηθική βάση του κομμουνισμού», στο *Forradalomban*.
  14. Γκ. Λούκατς, «Τι είναι επαναστατική δράση;», *ibid.*, σελ. 109.
  15. Γκ. Λούκατς, «Η τακτική του νικηφόρου προλεταριάτου», *ibid.*, σελ. 95.
  16. Γκ. Λούκατς, *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, συγγραφική έκδοση, σελ. 57.
  17. G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, Λονδίνο 1971, σελ. 252-253.
  18. Βλέπε Zoltán Novák, «Η Εταιρεία της Κυριακής» στο *A magyar filozófiai gondolkodás a századelón*, Βουδαπέστη 1977.
  19. Γκ. Λούκατς, «Η παλιά και η νέα κουλτούρα», στο *Forradalomban*, σελ. 146.
  20. Γκ. Λούκατς, «Η πραγματική πρόσκτηση της κουλτούρας, στο *Forradalomban*, σελ. 112.
  21. Ferenc Góndör, «Ποιοι είναι εκείνοι που θέλουν να υπαγορεύσουν την προλεταριακή λογοτεχνία», στο *Forradalomban*.
  22. Γκ. Λούκατς, «Εν είδει διαφώτισης», στο *Forradalomban*, σελ. 105.
  23. *Ibid.*, σελ. 106.
  24. «Το λογοτεχνικό πρόγραμμα του Επιτροπάτου για τη Δημόσια Εκπαίδευση», στο *Forradalomban*.
  25. Για την προσφώνηση του Kunfi βλέπε «Το εθνικό κομματικό συνέδριο. Συζήτηση για την κομματική πλατφόρμα», στο *Forradalomban*, σελ. 494.
  26. Γκ. Λούκατς, «Λόγος στη 2η μέρα του εθνικού κομματικού συνεδρίου», στο *Forradalomban*, σελ. 142.
  27. Για την απάντηση του Μπέλα Κουν, *ibid.*, σελ. 510.
  28. Lajos Kassák, «Ένα γράμμα στον Μπέλα Κουν στο όνομα της τέχνης», *Ma*, 15 Ιούνη 1919.
  29. Lajos Kassák, «Ακτιβισμός, ή ο άνθρωπος επαναστατικοποιημένος στην κουλτούρα του», *Ifju Proletár*, 20 Ιούλη 1919.
  30. Γκ. Λούκατς, «Η πολιτιστική πολιτική της Δημοκρατίας των Συμβουλίων», *Irodalmi Ujság*, 27 Μάρτη 1952.
  31. «Δηλώσεις για την Ουγγρική Δημοκρατία των Συμβουλίων και τη χρήση των παραδόσεών της», *Társadalmi Szemle* (1969), νο 3, σελ. 17.
- \* Ο Béla Kőreczi ήταν Ούγγρος πολιτιστικός ιστορικός και πολιτικός, υπουργός εκπαίδευσης της Ουγγαρίας στα 1982-88. Περιλαμβάνεται στη συλλογή *Hungarian Studies on György Lukács*, Akadémiai Kiadó, 1993, τόμ. 1, σελ. 106-116.

## Η διανοητική εξέλιξη του Γκέοργκ Λούκατς στο πλαίσιο της αναπτυσσόμενης ιδέας του Λένιν για την επανάσταση

των Μπετίνα Σάμπαντος και Αλεξάντερ Σαούτκιν\*

Η 150ή επέτειος από τη γέννηση του Β. Ι. Λένιν δίνει μια ευκαιρία να ξανασκεφτούμε την επιρροή του, ειδικά στην (κεντρο)ευρωπαϊκή σκέψη. Μερικοί φιλόσοφοι, που ενδιαφέρονταν για τις ιδέες του Λένιν, έγιναν ηγετικές προσωπικότητες, όπως ο Γκέοργκ Λούκατς, ο αργότερα γνωστός μαρξιστής θεωρητικός. Στις αρχές της δεκαετίας του 1900, ήταν «απλά» ένας ταλαντούχος νεαρός στοχαστής, ο οποίος αναγνώριζε τα βαθιά κοινωνικά προβλήματα του περιβάλλοντός του και αναζητούσε λύσεις στα πρώτα του δοκίμια.

Ο Λούκατς ξεκίνησε την καριέρα του σε μια αβέβαιη εποχή και έψαχνε για ένα έδαφος, όπου η φιλοσοφία του θα ήταν «αποδεκτή». Στις αρχές της δεκαετίας του 1910, προσπάθησε να οικοδομήσει μια ακαδημαϊκή καριέρα: η ιδέα του ήταν να εγκατασταθεί στο Karl Ruprecht Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, αλλά η αίτησή του απορρίφθηκε. Στη συνέχεια, ο Λούκατς βρισκόταν ήδη στη Βουδαπέστη και συμμετείχε στην Ουγγρική Σοβιετική Δημοκρατία<sup>1</sup>.

Κατά τη διάρκεια της θεωρητικής του ανάπτυξης, ο Λούκατς γνώρισε μόνο αργότερα τα έργα του Λένιν, όπως αναφέρει στο βιογραφικό γραπτό του «Gelebtes Denken» (βλ. Lukács 1989: 64). Σύμφωνα με τον Λούκατς, μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Δημοκρατίας της Ουγγαρίας (ήδη στη μετανάστευση στη Βιέννη), είχε την ευκαιρία να γνωρίσει καλύτερα την πρακτική του Λένιν. Έτσι, το κύριο ενδιαφέρον αυτού του κειμένου μπορεί να συνοψιστεί με τα ακόλουθα ερωτήματα: Ποια σημασία είχε η θεωρία του Λένιν για τον Λούκατς; Πώς ερμήνευσε ο Λούκατς την ιδέα του Λένιν για τη θεωρία και την πράξη (ειδικά για την επανάσταση) στον καθρέφτη της έκπτωτης Σοβιετικής Δημοκρατίας της Ουγγαρίας; Για να βρεθούν απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα, είναι απαραίτητο να ακολουθήσουμε και να ανακατασκευάσουμε την εξέλιξη της σκέψης του νεαρού Λούκατς. Η ανάλυσή μας διεξάγεται στον τομέα των συγκριτικών μελετών που κατανοούν τη μετανάστευση των ιδεών και τους μετασχηματισμούς τους όταν διασχίζουν πολιτικά και πολιτιστικά όρια, καθώς και τα όρια των λόγων. Χρησιμοποιείται μια συγκριτική ιστορική προσέγγιση, σε συνδυασμό με κάποιες ερμηνευτικές διαδικασίες και ανάλυση διαπολιτισμικών επιρροών.



Τείνουμε να βλέπουμε τον Λούκατς όχι τόσο ως έναν οπαδό του Λένιν ή ως προωθητή της εκδοχής του μαρξισμού του Λένιν, αλλά ως δημιουργό του Δυτικού (χεγκελιανού) μαρξισμού. Ωστόσο, ο Λούκατς θεωρείται μερικές φορές ο «απόλυτος φιλόσοφος του λενινισμού» (Zizek 2000: 179).

Τα τελευταία χρόνια, το ενδιαφέρον για την κληρονομιά του Λούκατς και η προβληματική του για τον Λένιν δεν έχει μειωθεί. Ένας αριθμός δημοσιεύσεων αφιερώνεται στην κατανόηση των σκέψεων του Λούκατς που εκφράστηκαν στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, καθώς και την προσαρμογή τους στις νέες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες του 21ου αιώνα (βλ., για παράδειγμα, Fuchs 2020· Jay 2018· Burman 2018).

### **Ο νεαρός Γκέοργκ Λούκατς και η διανοητική ζωή στις αρχές του 20ού αιώνα**

Έχοντας γεννηθεί και μεγαλώσει στην Αυστροουγγρική Αυτοκρατορία, ο Γκέοργκ Λούκατς έπρεπε να αντιμετωπίσει από νωρίς τα κοινωνικά προβλήματα της μοναρχίας. Στις αρχές του αιώνα, οι ραγδαίες κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές ενέτειναν το ευάλωτο του ατόμου (Földényi 1980: 18) και προκάλεσαν την κρίση συνείδησης (Krisenbewusstsein) της γενιάς του Λούκατς. Αυτό το φαινόμενο παρουσιάστηκε ξεκάθαρα στο έργο του Άρθουρ Σνίτσλερ «La Ronde» (το αρχικό γερμανικό όνομα είναι «Reigen»), γραμμένο γύρω στο 1900 και αναπαραστατικό της ταξικής ιδεολογίας και των ορίων των διαφόρων κοινωνικών τάξεων. Ο νεαρός Λούκατς επέκρινε έντονα αυτή την αντικειμενοποίηση, όπου ορισμένα άτομα μπορούν εύκολα να αντικατασταθούν. Σε ένα από τα πρώτα του έργα *Η Κοινωνιολογία του Σύγχρονου Δράματος*, που ολοκληρώθηκε και δημοσιεύθηκε το 1909, συνοψίζει τη διαδικασία της αντικειμενοποίησης, όπως μπορεί να παρατηρηθεί στη διαδικασία του σύγχρονου καταμερισμού εργασίας:

«Η σχέση ανάμεσα στην εργασία και τον εργαζόμενο γίνεται διαρκώς πιο μη συνεκτική: ο εργάτης δείχνει όλο και λιγότερο την προσωπικότητά του στην εργασία και πάλι η εργασία απαιτεί όλο και λιγότερο την ειδική ατομικότητα εκείνων που την εκπληρώνουν. Η εργασία θα έχει ξεχωριστή, αντικειμενική ζωή ενάντια στην ατομικότητα του συγκεκριμένου ατόμου, και η ατομικότητά του πρέπει να εκφραστεί κάπου αλλού, παρά την πραγματική δραστηριότητα, παρά αυτό που κάνει ήδη... Η συσχέτιση μεταξύ προσώπων γίνεται επίσης πιο απρόσωπη» (Lukács 1978: 105-106)<sup>2</sup>.

Ο νεαρός Λούκατς συχνά κατηγορείται από το νεότερο κανόνα ότι δείχνει ένα σημάδι ρομαντικού αντικαπιταλισμού όταν αξιώνει μια αισθητική αξία για την εργασία, όπου η ατομικότητα του εργάτη είναι ένας σημαντικός παράγοντας. Αλλά όπως επισημαίνει η Judith Butler:

«Αντιθέτως, υποστηρίζει ότι, για να κοινωνεί η έκφραση, και έτσι να μεσολαβεί μεταξύ της αυθεντικής ώθησης του δημιουργού και των κοινωνικών συνθηκών εντός των οποίων λειτουργεί ο δημιουργός, πρέπει να βρεθεί ή να δημιουργηθεί μια υποστηρικτική μορφή» (Butler 2010: 2).

Έτσι, ο νεαρός Λούκατς ήταν δεκτικός στα κοινωνικά προβλήματα της εποχής του και τα οικοδόμησε σε ένα φιλοσοφικό πρόβλημα. Τίποτα δεν το αποδεικνύει περισσότερο από τη συλλογή των δοκιμίων του, *Η Ψυχή και οι Μορφές* όπου αξιώνει την προτεραιότητα της μορφής. Ο Λούκατς πιθανότατα είχε επηρεαστεί από τον Γκέοργκ Ζίμελ<sup>3</sup>, ο οποίος επεσήμαινε ότι η κοινωνία μπορεί να παρατηρηθεί στις συνεχώς μεταβαλλόμενες σχέσεις (βλέπε Hidas 2019: 38). Σε ένα από τα πρώτα του γραπτά, ο Λούκατς επέκρινε έντονα τον Ζίμελ, αποκαλώντας τον «αληθινό φιλόσοφο του ιμπρεσιονισμού» που απλώς παρατηρεί τις μορφές της ζωής, χωρίς να επιλύει προβλήματα, χωρίς να κατασκευάζει αιώνιες μορφές που δεν αλλάζουν ποτέ (βλέπε Lukács 1977: 747).

Είναι σαφές τώρα ότι ο Λούκατς αναζητούσε ένα στέρεο έδαφος, όπου η κατηγορία των αρετών είναι σαφής και οι λεγόμενες σχέσεις υποκειμένου-αντικειμένου (Subjekt-Objekt Beziehungen) είναι παράλληλες μεταξύ τους. Ο Λούκατς εξιδανικεύει τους αρχαίους Έλληνες και αναφέρθηκε σε αυτούς όχι μόνο στο *Η Ψυχή και οι Μορφές* αλλά και στη *Θεωρία του Μυθιστορήματος*, δηλώνοντας ότι είχαν έναν καθαρό κόσμο μορφών (βλ. Lukács 1997: 27-29· Lukács 1975: 493). Στον «κλειστό» ελληνικό πολιτισμό η θέληση της ψυχής και η δράση ήταν ίδια, και δεν υπήρχε ανάγκη για φιλοσοφία σε αυτές τις «ευτυχισμένες εποχές», επειδή η φιλοσοφία είναι το σημάδι ότι η σχέση μεταξύ του άμεσου και του υπερβατικού έχει διασπαστεί. Ο Λούκατς παραθέτει τον Νοβάλις όταν λέει ότι η φιλοσοφία είναι νοσταλγία και η αληθινή της αποστολή είναι να χαρτογραφήσει αυτό το υπερβατικό μέρος για να βρει το δρόμο πίσω στο άμεσο (ibid.). Πώς μπορούμε να βρούμε το δρόμο πίσω σε αυτές τις «ευτυχισμένες εποχές»; Σύμφωνα με το *Η Ψυχή και οι Μορφές* του Λούκατς, οι μορφές είναι η πιθανή απάντηση σε αυτό το ερώτημα.

Οι μορφές φέρνουν τάξη στη διαρκώς μεταβαλλόμενη εμπειρία, είναι σαν μια «κλειστή ενότητα» που αντιπροσωπεύει τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Οι λογοτεχνικές μορφές, όπως παριστάνονται στο *Η Ψυχή και οι Μορφές*, έχουν την απαίτηση να εκφράζουν την πραγματικότητα και εκτός αυτού «οι μορφές επιτρέπουν ή προκαλούν ένα συγκεκριμένο είδος εκφραστικότητας, κάτι που θα ήταν αδύνατο χωρίς αυτές» (Butler 2010: 4). Ωστόσο, ο Λούκατς δίνει ιδιαίτερη σημασία όχι μόνο στην ιδέα της μορφής, αλλά και στον ίδιο τον δοκιμογράφο, ο οποίος δεν είναι ούτε ποιητής ούτε λόγιος, και σίγουρα όχι φιλόσοφος: είναι κριτικός, αλλά δεν έχει πολεμήσει ο ίδιος για το δικαίωμα κριτικής. Αν και έχει το μέτρο της κριτικής, δεν είναι ικανός να το κατασκευάσει μόνος του. Το μέτρο του κριτικού προέρχεται από τον «μεγάλο καθοριστή αξιών της αισθητικής» (Lukács 2010: 32).

«Ο δοκιμογράφος είναι ένας Σοπενχάουερ που γράφει τα *Πάρεργά* του ενώ περιμένει την άφιξη του δικού του (ή ενός άλλου) *Ο Κόσμος σαν Βούληση και σαν Παράσταση*, είναι ένας Ιωάννης Βαπτιστής που βγαίνει για να κηρύξει στην έρημο για έναν άλλο που πρόκειται ακόμη να έρθει, του οποίου το κορδόνι δεν είναι άξιος να ξεδέσει» (ibid.).

Σύμφωνα με τον Λούκατς, ο δοκιμογράφος θα έχει τη θέση ενός προφήτη, ο

οποίος μεταδίδει την άφιξη ενός Μεσσία, επειδή η νεωτερικότητα είναι μόνο η εποχή της τέλει αμαρτίας (Vajda 1997: 347-348), η οποία πρέπει να απολυτρωθεί. Τα πρώτα δοκίμια και θεωρητικά έργα όπως *Η Φιλοσοφία της Τέχνης* (1912-1914) και η *Αισθητική* (1914-1916) ή *Η Θεωρία του Μυθιστορήματος* (1916-1918) είναι μια αναζήτηση για τις δυνατότητες λύτρωσης μέσω της τέχνης και της φιλοσοφίας της ιστορίας του Χέγκελ, μόνο για να έρθουν στην ιδέα της επανάστασης.

### **Οι έννοιες της θυσίας και της λύτρωσης στη φιλοσοφία του Λούκατς**

Η επιλογή του Λούκατς να είναι μαρξιστής ως σημαντική στιγμή στη θεωρητική του εξέλιξη έχει αναλυθεί στην υφιστάμενη φιλολογία. Επομένως, πρέπει να αναφερθεί μόνο πώς ο Λούκατς αγωνίστηκε να βρει ένα δρόμο μεταξύ θεωρίας και πράξης. Αυτή η προσπάθεια είναι έντονη στο δοκίμιο για τον Κίρκεγκορ και τη Ρεγκίνε Όλσεν και στο διάλογο «Von der Armut am Geiste»<sup>4</sup> [Από την ένδεια στο πνεύμα], όπου ο Λούκατς, με βάση την ηθική του Κίρκεγκορ, ερευνά τη δυνατότητα να διαμορφώσει την ίδια τη ζωή. Η επιλογή του Κίρκεγκορ να εγκαταλείψει τη Ρεγκίνε Όλσεν ήταν μια απαραίτητη θυσία, σύμφωνα με τον Λούκατς, για να σώσει όχι μόνο τη Ρεγκίνε, αλλά και τον Κίρκεγκορ. Ο Κίρκεγκορ είναι αποφασισμένος να δημιουργήσει και, επομένως, δεν μπορεί να αφήσει τον εαυτό του να τυφλωθεί από τη ζωή, πρέπει να γίνει ασκητής. Ο Λούκατς περιέγραψε την επιλογή του Κίρκεγκορ ως ένα άλμα ανάμεσα στην αισθητική, ηθική και θρησκευτική σφαίρα, το οποίο είναι δυνατό μόνο με την αναγκαία θυσία. Ωστόσο, ο Λούκατς αμφιβάλλει αν η χειρονομία (ή η θυσία) του Κίρκεγκορ έφερε λύτρωση γιατί η χειρονομία είχε πάντα τη δυνατότητα να σπάσει τη μορφή και να έχει μια κοινή κατανόηση, παρότι ο θάνατος είναι αμετάβλητος και δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός διαφορετικά. Μπορούσε να δώσει ένα τέλος και μπορούσε να παγώσει τη μορφή, αλλά ακόμη και ο θάνατος δεν είναι ικανός να δημιουργήσει μορφή ενάντια στη ζωή και αυτή είναι η τραγωδία του Κίρκεγκορ (Lukács 2010: 57-58). Η χειρονομία και το άλμα του Κίρκεγκορ αφήνουν τα ερωτήματα ανοικτά και δίνουν την ευκαιρία να αναζητηθούν άλλα μονοπάτια και σφαίρες και αυτό έκανε ο Λούκατς. Θέλοντας να αποφύγει την τραγωδία του Κίρκεγκορ, ο Λούκατς ήταν αποφασισμένος να μην έχει μόνο άμεση λύτρωση, αλλά και υπερβατική, επομένως επέλεξε την «παράκαμψη της ηθικής» (Hévízi 2015: 281-285)<sup>5</sup>.

Η ιδέα της παράκαμψης έχει ήδη ένα σημείο στο γραπτό του Λούκατς «Von der Armut am Geiste», όπου αναφέρεται η βιβλική ιστορία της Μαρίας και της Μάρθας (Λούκατς 1977: 542-543). Η Μαρία επέλεξε να είναι κοντά στον Ιησού αφήνοντας πίσω το πρακτικό έργο, ενώ η Μάρθα προετοιμάζει όλα τα άλλα. Η Μαρία θα λυτρωθεί επειδή μπορεί να αφήσει πίσω την αναγκαιότητα αυτής της ζωής, αλλά εκείνοι που δεν έχουν την ικανότητα αυτής της αγνότητας, πρέπει να εργαστούν για τη λύτρωση, δεν μπορούν απλώς να την έχουν – αυτή είναι η ιδέα της «Werkethik», σύμφωνα με τον Λούκατς. Αυτό σημαίνει, ωστόσο, ότι η «δημιουργία της λύτρωσης» είναι μια *πράξη* και η λύτρωση χρειάζεται πάντα μια θυσία

(Hénizi 2015: 288). Ο Λούκατς δεν ζητούσε μόνο τη συμφυή λύτρωση, επομένως η πρώτη σφαίρα, η αισθητική (όπου τα έργα τέχνης ως κλειστή μορφή μπορούν να φέρουν συμφυή κατανόηση για τη μεταβαλλόμενη ζωή) αποδείχθηκε ένας διαβολικός πειρασμός. Το άλμα μέσα από την ηθική και τη θρησκευτική σφαίρα δεν είναι δυνατό για τον Λούκατς, επειδή, σύμφωνα με την ιστορία της Μαρίας και της Μάρθας, δεν είναι ικανός για συμφυή λύτρωση, η δέσμευσή του είναι να εργαστεί για συμφυή και υπερβατική λύτρωση. Η θυσία εδώ είναι η δέσμευση στην αμαρτία (ibid.). Ωστόσο, στο «Ο μπολσεβικισμός ως ηθικό πρόβλημα» (δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο *Szabadgondolat* το Δεκέμβριο του 1918), ο Λούκατς ισχυρίζεται ότι μόνο μια μακρά διαδικασία μπορεί να φέρει τάξη, όπου η ψυχή σκληραίνει στο μακρύ αγώνα (Lukács 2002). Για τον Λούκατς, η αλήθεια δεν είναι δυνατή με ψέμα, όπως και το καλό δεν μπορεί να προέρχεται από το κακό, και αυτό δημιουργεί ένα άλλο ηθικό πρόβλημα (ibid.). Λίγους μήνες αργότερα, το 1919, ο Λούκατς δημοσιεύει το *Τακτική και Ηθική*, όπου περιγράφει την αναγκαιότητα της αμαρτίας και την αποδοχή της.

«Δεν είναι καθήκον της ηθικής να επινοεί συνταγές για σωστή δράση, ούτε να εξαλείφει ή να αρνείται τις ανυπέρβλητες, τραγικές συγκρούσεις του ανθρώπινου πεπρωμένου. Αντιθέτως: η ηθική αυτογνωσία καθιστά πολύ σαφές ότι υπάρχουν καταστάσεις –τραγικές καταστάσεις– στις οποίες είναι αδύνατο να δράσουμε χωρίς να επιβαρύνουμε τον εαυτό μας με ενοχή» (Lukács 1972).

Εκείνη την εποχή ο Λούκατς ήταν ήδη Λαϊκός Επίτροπος για την Εκπαίδευση και τον Πολιτισμό στο Κόμμα των Κομμουνιστών στην Ουγγαρία και το άλμα του ήταν ένα αίνιγμα όχι μόνο για τους συγχρόνους του<sup>6</sup>, αλλά και για τους «ερμηνευτές» του. Ωστόσο, η επιλογή του Λούκατς έπρεπε να είναι μια θυσία για να μην είναι μόνο μια χειρονομία, όπως το άλμα του Κίρκεγκορ. Χωρίς θυσία, μια χειρονομία παραμένει μια χειρονομία και δεν θα μπορούσε να φέρει πραγματική λύση. Ποια φύση είχε η θυσία του Λούκατς και ποια ήταν η πραγματική του θυσία, είναι ένα ανοιχτό ερώτημα. Αυτό που μας απασχολεί σε αυτό το άρθρο, είναι ότι η θυσία, με την έννοια της ανάληψης της αμαρτίας για τη δημιουργία μιας «ανώτερης τάξης», είναι ο πυρήνας της ηθικής του μπολσεβικισμού. Επηρεάστηκε έντονα από την ιδέα του μεσσιανισμού, η οποία πιστεύει ότι η λύτρωση είναι δυνατή μόνο μέσω της καταστροφής (βλ. Scholem 1995: 1-4). Το έτος 1917/1918 ήταν μια ιστορική στιγμή όχι μόνο στη ζωή του Λούκατς αλλά και στην ευρωπαϊκή ιστορία ιδεών. Ο Λούκατς δηλώνει στο βιογραφικό του έργο ότι η σκέψη του είχε αλλάξει εντελώς και η επιλογή του είχε καθορίσει τον τρόπο ζωής του (Lukács 1989: 62). Σύμφωνα με τον Λούκατς, η ενοχή είναι απαραίτητο στοιχείο της ορθής πράξης (Lukács 1989: 63), η οποία θα μπορούσε να επιφέρει αλλαγές τόσο στην κοινωνία όσο και στην ατομικότητα. Όπως έγραψε ο Λούκατς για τη θεωρητική και πρακτική ανάπτυξη:

«Κανείς δεν το αναγνώρισε –μόνο (με μια ορισμένη έννοια) ο Λένιν– ότι οι δύο διαδικασίες, στην πραγματικότητα, είναι ίδιες από την άποψη της παγκόσμιας ιστορίας, δηλαδή η κοινωνική γένεση του νέου ανθρώπου έρχεται από τη σύνθεση κάθε

ατομικής προσπάθειας, που έχει ως στόχο να αντιμετωπίσει μια νέα πραγματικότητα ειλικρινά και επαναστατικά» (Lukács 1977: 65)<sup>7</sup>.

### **Αναστοχαζόμενοι τον Λένιν και την ιδέα της επανάστασης στη φιλοσοφία του Λούκατς**

Είναι σαφές ότι ο Λένιν δεν είχε σοβαρή επιρροή στην επιλογή του Λούκατς να ενταχθεί στο Κόμμα των Κομμουνιστών στην Ουγγαρία, ήταν μάλλον το ηθικό δίλημμα του Λούκατς. Ως το 1919, ο Λούκατς δεν είχε εξοικειωθεί πολύ με τις ιδέες του Λένιν (Lukács 1977: 66). Μετά την πτώση της Σοβιετικής Δημοκρατίας στην Ουγγαρία, ο Λούκατς κατέφυγε στη Βιέννη, όπου ξεκίνησε τις «μαρξιστικές μελέτες» του και άρχισε να ερευνά τη θεωρία του Λένιν. Το 1923 ο Λούκατς συνοψίζει την εμπειρία της επανάστασης στο πιο γνωστό έργο του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*: η ιδέα του ήταν να εγκαθιδρύσει το έδαφος της επανάστασης και της δικτατορίας του προλεταριάτου στην κουλτούρα· πέραν αυτού, πρόθεση του Λούκατς ήταν να ενσωματώσει την ιδέα του Λένιν για την επανάσταση στο μαρξισμό<sup>8</sup>. Στη δεκαετία του 1920 ο Λούκατς ήταν μάλλον ένας δημοσιολόγος παρά φιλόσοφος, ωστόσο, το 1924 δημοσίευσε ένα μεγαλύτερο έργο για τον Λένιν, ο τίτλος του οποίου ήταν *Λένιν: Μια Μελέτη για την Ενότητα της Σκέψης του*, και αρκετά μικρότερα κείμενα, για παράδειγμα, πρόλογοι σε γραπτά του Λένιν. Σε αυτά τα έργα, ο Λούκατς επισημαίνει ότι ο Λένιν ετοίμασε όχι μόνο τη δυνατότητα της ρωσικής επανάστασης, αλλά και τη δυνατότητα μιας παγκόσμιας επανάστασης (βλ. Lukács 2009).

Θα υποθέσουμε ότι ήδη το 1919 ο Λούκατς είχε ήδη περάσει τη μύηση από ένα θεωρητικό δίλημμα που εξέφραζε αμφιβολίες για την ορθότητα του μπολσεβίκου ηθικού αξιώματος, στην επαναστατική πρακτική χωρίς οποιαδήποτε αμφιβολία που προκύπτει από την αποδοχή της «τακτικής» ως απαραίτητης θυσιαστικής πράξης.

Γράφοντας ένα βιβλίο για τον Λένιν, ο Λούκατς διατυπώνει τη γενική του αποστολή ήδη στον τίτλο – να αποκαλύψει τη βαθιά υποκείμενη διασύνδεση των βασικών λενινιστικών ιδεών. Ο Λούκατς πιστεύει ότι ο πυρήνας της σκέψης του Λένιν είναι η «επικαιρότητα της επανάστασης» που καθορίζει τη βασική τονικότητα ολόκληρης της εποχής και ενεργεί ως η πιο σημαντική προϋπόθεση για το σχηματισμό της θεωρίας (δηλαδή του ιστορικού του υλισμού) ως πρακτικά αναγκαίο και πρακτικά αποτελεσματικό όργανο<sup>10</sup>.

Η βαθιά συνοχή της σκέψης του Λένιν συνίσταται στην ικανότητά του να αντιλαμβάνεται προβλήματα που δεν είναι απομονωμένα και τμηματικά, αλλά ολιστικά, γεγονός που τον καθιστά ταιριαστό με τον Μαρξ που «πάντα απεικόνιζε την καπιταλιστική ανάπτυξη ως ολότητα. Αυτό του επέτρεπε τόσο να βλέπει την ολότητά της στο καθένα από τα φαινόμενά της, όσο και τη δυναμική της δομής της» (Lukács 2009: 10). Αυτή η «ολότητα», «η παντοδύναμη υπεροχή του όλου από τα μέρη» είναι η κορυφαία μεθοδολογική αρχή της μαρξιστικής προσέγγισης για την κατανόηση της ιστορικής πραγματικότητας και αυτή η αρχή είναι χεγκελιανή στον πυρήνα της (Lukács 1971: 27-28).

Για τον Λούκατς στην περίοδό του της Βιέννης, η ιδέα της επανάστασης γίνεται ένας τρόπος όχι μόνο να φέρει την ολότητα στη σκέψη (θεωρία) αλλά και να διατηρήσει την ολότητα ως βάση της πράξης. Η πράξη πρέπει επίσης να γίνει ολοτική για να αντιστοιχεί πλήρως στην ιστορική στιγμή που καθορίζεται από την πραγματικότητα (και την αποτελεσματικότητά!) της επανάστασης. Η ενότητα της «ιστορίας και της σκέψης» πρέπει πρακτικά να πραγματοποιηθεί από τον καθένα στην πλήρη κυριαρχία της δύναμής του – στην απόκτηση της ταξικής συνείδησής του.

Σύμφωνα με τον Λούκατς, δεν μπορεί να υπάρξει ιδεολογική αυτο-ανάπτυξη του προλεταριάτου στην επαναστατική του αποστολή, απαιτείται ένα κόμμα με αυστηρά συγκεντρωτική οργάνωση, η οποία περιλαμβάνει τα πιο συνειδητά στοιχεία του προλεταριάτου και όλες αυτές οι οργανωτικές σχέσεις καθορίζονται επίσης από *το γεγονός της επικαιρότητας της επανάστασης*. Ο Λούκατς γράφει: «Η μπολσεβίκικη έννοια της κομματικής οργάνωσης περιελάμβανε την επιλογή μιας ομάδας ομοϊδεατών επαναστατών, έτοιμων να κάνουν οποιαδήποτε θυσία, από την περισσότερο ή λιγότερο χαοτική μάζα της τάξης στο σύνολό της». Και επιπλέον: «Οι Κομμουνιστές... είναι... η απτή ενσάρκωση της προλεταριακής ταξικής συνείδησης» (Lukács 1971: 25, 27).

Και αυτή η κινητήρια δύναμη της επαναστατικής πράξης *δεν υπάρχει ποτέ, αλλά είναι πάντα σε γίνεσθαι*, ανεξάρτητα από το πόσο παράδοξο μπορεί να ακούγεται: το κόμμα είναι παραγωγός και προϊόν, είναι πάντα σε διαλεκτική κίνηση. Για τον Λούκατς, η ολοκλήρωση του αποτελέσματος της αβεβαιότητας και της ασυνέχειας στη «συνείδηση της κρίσης» συνδέεται ακριβώς με το σχηματισμό της «επαναστατικής συνείδησης», που διαμορφώνεται στο χωνευτήρι της κομματικής πειθαρχίας, της ηθικής και των φιλοδοξιών για αναδιοργάνωση του κόσμου. Ο Μ. Λίφσιτς έγραψε για τον Λούκατς ότι «ο πεπεισμένος και αφοσιωμένος κομμουνισμός του... είχε μια απόχρωση μιας ορισμένης αυτο-άρνησης, η οποία ονομάζεται *Entsagung* στη γλώσσα του Γκαίτε» (Lifshits 1988).

Ο Λίφσιτς καθόρισε το μεταβατικό στάδιο στην ανάπτυξη της κοσμοθεωρίας του Λούκατς (η περίοδος του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* και της έκδοσης του *Λένιν*) ως «επαναστατικό και μαρξιστικό γνωστικισμό»<sup>10</sup>.

Αυτή η «διαλεκτική γνώση» μιας θεωρίας συγχωνευμένης με τη δράση εκφράζεται ξεκάθαρα στην ακόλουθη παρατήρηση του Λούκατς: «Στα γραπτά και τις ομιλίες του Λένιν... υπάρχουν λίγα πράγματα για *το σοσιαλισμό ως ολοκληρωμένη κατάσταση*. Υπάρχουν πολύ περισσότερα σχετικά με τα βήματα που μπορούν να οδηγήσουν στην εγκαθίδρυσή του» (Lukács 2009: 71).

Η τρέχουσα στιγμή, στην οποία ο Λούκατς γράφει για τον Λένιν και στην οποία πραγματοποιείται όλη η σκέψη και η δράση του Λένιν, είναι μια μεσσιανική στιγμή, και ο ηγέτης της ρωσικής επανάστασης αναλαμβάνει τη λειτουργία του Μεσσία και ενός τυποποιημένου φορέα. Ένα σταθερό μοτίβο του βιβλίου είναι μια υπενθύμιση ότι η επανάσταση είναι η πραγματικότητα και συμβαίνει ήδη. Όπως γράφει ο R. Westermann: «Αλλά αυτό που είναι πιο εντυπωσιακό είναι ο εσχατολογικός τό-

νος ενός μεγάλου μέρους του βιβλίου. Ο Λούκατς μιλά επανειλημμένα στη γλώσσα των τελικών χρόνων» (Westermann 2019: 956). Αυτό το μεσσιανικό-αποκαλυπτικό λαϊτμοτίφ είναι κάτι παραπάνω από διακριτό, καθώς η πρακτική της σκέψης του Λένιν και η σκέψη που υψώνει την πρακτική στην αυτοσυνείδηση δίνει ελπίδα για παγκόσμια-ιστορική λύτρωση και απελευθέρωση. Στα πολύ δύσκολα χρόνια μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Δημοκρατίας στην Ουγγαρία, ο Λούκατς συσχετίζει «τις πιθανότητες του τελικού αγώνα της ανθρώπινης σωτηρίας» (Lukács 2009: 11) ακριβώς με τον Λένιν, με την επαναστατική του φιλοσοφία.

Όλα όσα συμβαίνουν στο συγκεκριμένο ιστορικό προλεταριάτο του πρώτου τετάρτου του 20ού αιώνα συνδέονται ταυτόχρονα με τη λύτρωση όλης της ανθρωπότητας, και αυτή η λύτρωση πρέπει να πραγματοποιηθεί ακριβώς με τη μορφή μιας κοινωνικής επανάστασης. Αυτό το εσχατολογικό μοντέλο δείχνει ξεκάθαρα την ιουδαϊκή κατανόηση της σωτηρίας σε αντίθεση με τη χριστιανική – ο G. Scholem τόνιζε ότι «ο ιουδαϊσμός, σε όλες τις μορφές και εκδηλώσεις του, διατηρούσε πάντα μια έννοια της λύτρωσης ως ένα γεγονός που λαμβάνει χώρα δημόσια, στο στάδιο της ιστορίας και μέσα στην κοινότητα» (Scholem 1995: 1).

Βλέπουμε ότι ο Λούκατς, στις σκέψεις του για την κληρονομιά του Λένιν, αποκτά τη δική του άποψη για τη μαρξιστική θεωρία και πρακτική, η οποία, από τη μία πλευρά, διασφαλίζει την ολοκλήρωση της μετάβασής του από τις πρώτες αισθητικές μορφές μιας αντι-αστικής εξέγερσης σε μια ολοκληρωμένη επαναστατική κοσμοθεωρία, και από την άλλη πλευρά, καθιστά δυνατή την αποκάλυψη στον ίδιο το μαρξισμό των εσωτερικά δημιουργικών αποθεμάτων που του επιτρέπουν να αντιστέκεται στο δογματισμό και τον εκχυδαϊσμό.

### **Συμπεράσματα**

Έχοντας εντοπίσει την πορεία της διανοητικής κίνησης του Λούκατς από την αντι-αστική λεπτεπίλεπτη δοκιμογραφία της προπολεμικής περιόδου μέχρι τη μαρξιστική θέση των αρχών της δεκαετίας του 1920, μπορούμε να δηλώσουμε ότι η φιγούρα του δοκιμογράφου στον Λούκατς ερμηνεύεται ως προφητική: η αισθητική προαναγγέλλει την ερχόμενη άφιξη του Λυτρωτή, αλλά αυτή η λύτρωση θα είναι δυνατή όχι στο χώρο της τέχνης αλλά στην επαναστατική πράξη. Ο Λούκατς υποστηρίζει την ιδέα ότι σε ορισμένες αποφασιστικές καταστάσεις είναι αδύνατο να δράσουμε χωρίς να αναλάβουμε την αμαρτία και την ενοχή, που πρέπει να εκφράζεται ως θυσία του εαυτού μας στο όνομα ενός υψηλότερου σκοπού. Η ιδιωτική «ευπρέπεια» κάποιου δεν είναι τίποτα με την υψηλότερη ηθική έννοια. Η στροφή στα έργα του Λένιν επέτρεψε στον Λούκατς να ολοκληρώσει τη μετάβασή του σε μια νέα ιδεολογική θέση: Η ιδέα του Λένιν για την επανάσταση του επέτρεψε να φέρει την ολότητα στη θεωρία και να την τοποθετήσει στη βάση της πράξης. Η επανάσταση αποκτά στον Λούκατς μερικώς εσχατολογικά χαρακτηριστικά, τα οποία αργότερα θα κρύψει και θα αποβάλει.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Burman, A. 2018. 'Back to Hegel! Georg Lukács, Dialectics, and Hegelian Marxism', in *Hegelian Marxism: The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek*, eds. A. Bartonek and A. Burman. Stockholm: Elanders, 17-34.
2. Butler, J. 2010. 'Introduction', in *Soul and Form*, eds. J. T. Saunders and K. Terezakis, trans. A. Bostock. Columbia University Press.
3. Csunderlik, P. 2018. 'The Specific Adjudication of a Given World Condition: The Theoretical Significance of Lenin's Practice in the Works of Georg Lukács', in *The Centenary of the 1917 Russian Revolution(s): Its Significance in World History. Materials of the International Conference at the Centre for Russian Studies in Budapest May 15-16, 2017*, ed. T. Krausz. Budapest: Russica Pannonicana, 167-173.
4. Földényi, F. L. 1980. *A fiatal Lukács*. Budapest: Magvető.
5. Fuchs, C. 2020. 'History and Class Consciousness 2.0: Georg Lukács in the Age of Digital Capitalism and Big Data', *Information, Communication & Society*. DOI: 10.1080/1369118X.2020.1759670.
6. Hévizsi, O. 2015. *Próbakövek. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Budapest: Kalligram.
7. Hidas, Z. 2019. *A formák és az élet. Georg Simmel és a mindennapok szellemi megmentése*. Available at: [https://real.mtak.hu/105971/1/replika\\_112-05\\_hidas.pdf](https://real.mtak.hu/105971/1/replika_112-05_hidas.pdf).
8. Jay, M. 2018. 'Fidelity to the Event? Lukács' History and Class Consciousness and the Russian Revolution', *Studies in East European Thought* 70: 195-213. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11212-018-9307-3>.
9. Krausz, T. & Mesterházi, M. 1985. *Mű és történelem. Viték Lukács György műveiről a húszas években*. Budapest: Gondolat.
10. Lifshits, M. 1988. *O vstrechah s Lukachem* (On Meetings with Lukács). Available at: <https://www.gutov.ru/lifshitz/texts/O%20vstrechakh%20s%20Lukachem.htm>.
11. Lukács, G. 2020. *Lukács György publicisztikája 1920–1929*. Ed. M. Mesterházi, trans. by G. Berényi, F. Bródy, L. Illés, J. Kis, M. Mesterházi, G. Révai, F. Tallár, K. T. Vörös. Available at: <https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/lukacs-gyorgy-muvei/lukacs-gyorgy-publicisztikaja-1920-1929/>.
12. Lukács, G. 2010. *Soul and Form*. Eds. J. T. Saunders and K. Terezakis, trans. A. Bostock. Columbia University Press.
13. Lukács, G. 2009. *Lenin: A Study on the Unity of his Thought*. Trans. N. Jacobs. London, New York: Verso.
14. Lukács, G. 1997. 'A lelki szegénységről (Egy levél és egy párbeszéd)', in *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Budapest: Magvető, 537-552.
15. Lukács, G. 1989. *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*. Eds. I. Eörsi and E. Vezér. Budapest: Magvető.
16. Lukács, G. 1978. *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest: Magvető.
17. Lukács, G. 1977. *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Budapest: Magvető.
18. Lukács, G. 1975. *A regény elmélete*. Trans. from the German by D. Tandori. Budapest: Magvető.
19. Lukács, G. 1971. *History & Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Trans. R. Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press.
20. Lukács, G. 1919. *Tactics and Ethics*. Trans. R. Livingstone. Available at: <https://www.marxists.org/>



- archive/lukacs/works/1919/tactics-ethics.htm.
21. Lukács, G. 1918. *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. Available at: <https://www.marxists.org/magyar/archive/lukacs/bmep.htm>.
  22. Sauder, G. 1984. 'Von Formalitäten zur Politik: Georg Lukács' Heidelberger Habilitationsversuch', *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 53–54: 79-107.
  23. Sautkin, A. & Philippova, E. 2019. 'Lenin and Nietzsche in the Althusserian Perspective: Philosophy as Eternal Battle', *Filosofija.Sociologija* 3: 183-191. DOI: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v30i3.4040>.
  24. Scholem, G. 1995. *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books.
  25. Somlai, P. 1970. *Lenin és a magatartás forradalma: Lukács György: Lenin c. könyvéről*. Available at: [https://real-j.mtak.hu/5368/1/Kritika\\_1970.pdf#page=383](https://real-j.mtak.hu/5368/1/Kritika_1970.pdf#page=383).
  26. Szabados, B. 2020. 'Georg Lukács in Heidelberg: A Crossroad between the Academic and Political Career', *Filozofia* 75(1): 51-64. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.1.1>.
  27. Vajda, M. 1997. 'A tökéletes bűnösség korszaka?' in *A Budapesti Iskola II. Tanulmányok Lukács Györgyről, Márkus György–Vajda Mihály*, ed. A. Kardos. Budapest: Argumentum, 347-368.
  28. Westermann, R. 2017. 'From Myshkin to Marxism: The Role of Dostoevsky Reception in Lukács's Revolutionary Ethics', *Modern Intellectual History* 16(3): 927-960. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1479244317000373>.
  29. Zemlyanoy, S. N. 2009. 'Dobrota kak eskhatologicheskaya kategoriya. 1-ya i 2-ya etiki v perepiske Georga Lukacha i Paulya Ernsta (Kindness as an Eschatological Category. 1st and 2nd Ethics in the Correspondence Between Georg Lukács and Paul Ernst), in *Ethical Thought: Contemporary Research*, ed. A. A. Guseynov. Moscow: Progress – Traditsiya, 306-328.
  30. Žižek, S. 2000. 'Postface: Georg Lukács as the Philosopher of Leninism', in *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, ed. G. Lukács, trans E. Leslie. London: Verso, 151-182.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τις ακαδημαϊκές και πολιτικές δυνατότητες του νεαρού Λούκατς δείτε, Szabados 2020.
2. Μετάφραση των συγγραφέων από το συγγρικό πρωτότυπο.
3. Ο Lukács ήρθε σε επαφή με τον Γκέοργκ Ζίμελ μετά την περιοδεία του στο Βερολίνο το 1906. Ανέφερε επίσης την επιρροή του Ζίμελ στην ανάπτυξη του στο βιογραφικό του, το οποίο υπέβαλε στη Σχολή Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου στη Χαϊδελβέργη (βλέπε Sauder 1984: 98-99).
4. Αυτό το έργο πρωτοδημοσιεύθηκε στα συγγρικά (μεταφρασμένο από τα γερμανικά από τον Μπέλα Μπαλάς) στο περιοδικό *Szellem* στα 1911, No 2. σελ. 202-214. Το πρωτότυπο γερμανικό κείμενο δημοσιεύθηκε την επόμενη χρονιά (το 1912) στο περιοδικό *Neue Blätter*, No 5/6, σελ. 67-95. Ο Οττό Hένιζι έχει δώσει ως τώρα την πιο ακριβή κατανόηση της ηθικής του Λούκατς, ώστε οι συγγραφείς του παρόντος κειμένου βασίζονται στην αντίληψή του για την «παράκαμψη της ηθικής» από τον Λούκατς (βλέπε Hένιζι 2015: 276-295).
6. Βλέπε την επιστολή του Μαξ Βέμπερ από το Φεβρουάριο-Μάρτη του 1920, όπου ο Βέμπερ έγραφε

στον Λούκατς ότι η πολιτική τους πεποίθηση χωρίζει τον έναν από τον άλλο (στο Max Weber-Schäfer, Deponat BSB München, Ana 446).

7. Μετάφραση των συγγραφέων από το ουγγρικό πρωτότυπο.
8. Για παραπέρα ερμηνείες της μελέτης του Λούκατς για τη σκέψη του Λένιν, βλέπε Somlai 1970· Csunderlik 2018.
9. Για την ιδιαίτερη κατανόηση της φιλοσοφίας από τον Λένιν όχι τόσο ως μια θεωρία αλλά κυρίως ως μια πρακτική στον αγώνα για ηγεμονία, βλέπε Sautkin, Philippona 2019.
10. Για τους γνωστικούς υπαινιγμούς στην επιχειρηματολογία του Λούκατς στα 1914-15, βλέπε Zemlyanoy 2009.

\* Μετάφραση από το ‘Filosofija. Sociologija’, ISSN 0235-7186 (Print), ISSN 2424-4546 (Online), 2021, Vol. 32, No. 1.

\* Η Μπετίνα Σάμπαντος είναι ερευνήτρια στο Ερευνητικό Κέντρο Ανθρωπιστικών Επιστημών, Ινστιτούτο Φιλοσοφίας, Βουδαπέστη. Ο Αλεξάντερ Σαούτκιν είναι Αναπληρωτής Καθηγητής στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Κοινωνικών Επιστημών και Δικαίου Κοινωνικής Ασφάλισης, στο Πανεπιστήμιο του Μουρμάνσκ.

## Η πράξη στον Φίχτε και η στιγμή της δραστηριότητας στον Λούκατς

του Νίκου Φούφα\*

Στο παρόν κείμενο θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε με ποιον τρόπο αντιλαμβάνεται ο Γκέοργκ Λούκατς στο δοκίμιο *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου* (1923) τη θέση της φιλοσοφίας του Φίχτε μέσα στο θεωρητικό οικοδόμημα του γερμανικού ιδεαλισμού. Πολύ περισσότερο μας ενδιαφέρει να δούμε πώς ο νεαρός Λούκατς, αν και ασκεί έντονη κριτική στον Φίχτε, ταυτοχρόνως διαπιστώνει στη σκέψη του ένα εξαιρετικά γόνιμο στοιχείο, αυτό του *πράττειν* και της *δραστηριότητας*, κάτι που μέσα στο δικό του θεωρητικό και φιλοσοφικό εγχείρημα ανασυγκρότησης και επαναθεμελίωσης του μαρξισμού μέσω εννοιών όπως η διαλεκτική ή η ολότητα, αποκτά κεντρική σημασία και γίνεται αντιληπτό ως *πράξη* (*Praxis*) του προλεταριάτου που μετασχηματίζει ριζικά το κοινωνικό είναι και το ιστορικό γίνεσθαι. Έτσι, θα χρειαστεί να ενσκήψουμε στην αρχή του δεύτερου μέρους του δοκιμίου *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, που φέρει τον τίτλο *Οι αντινομίες της αστικής σκέψης*, προκειμένου να εξετάσουμε την προσέγγιση του Λούκατς αναφορικά με το θέμα της πρακτικής, της δραστηριότητας και της δράσης στον Φίχτε. Πρόκειται για τη στιγμή όπου εμφανίζεται η φιχτεανή ιδέα της *projectio per hiatus irrationalem*.<sup>1</sup>

Ο Φίχτε επιχειρεί να ολοκληρώσει την καντιανή φιλοσοφία, ωθώντας ταυτοχρόνως προς τη συστηματοποίησή της. Με άλλα λόγια, επιθυμεί να κάνει τη μετάβαση «στο σύστημα της καθαρής λογικής». Στην πραγματικότητα, η φιχτεανή στρατηγική για την υπεράσπιση της υπερβατικής φιλοσοφίας ενάντια στον σκεπτικισμό έγκειται στο να θεωρούμε το εγώ ως *πράξη* (*Tathandlung*), πολύ περισσότερο ως αυτή την *πράξη* αυτοθεσίας του εγώ και του να θέτουμε τα αντικείμενα της εμπειρίας μας. Επομένως, το εγώ σύμφωνα με τον Φίχτε είναι η πρακτική δραστηριότητα της αυτοθεσίας. Αλλά πώς το εγχείρημα του Λούκατς συνδέεται με το ζήτημα της δρα-

<sup>1</sup> Η *projectio per hiatus irrationalem* μπορεί να μεταφραστεί και ως προβολή δια ανορθολογικού χάσματος ή κενού. Επί της ουσίας, ο Φίχτε αναφέρεται στο ζήτημα του ανορθολογισμού με το οποίο έρχεται διαρκώς αντιμέτωπη η σκέψη όταν επιχειρεί να συγκροτήσει μία έγκυρη γνώση. Ειδικότερα με τη *projectio per hiatus irrationalem*, ο Φίχτε αναφέρεται στο πρόβλημα της παραγωγής ενός περιεχομένου το οποίο διαφεύγει από τον παραγωγό (το υποκείμενο). Κατά τη διαδικασία παραγωγής ενός αντικειμένου οι όροι γενέσεώς του μας είναι ακατανόητοι, κάτι που δημιουργεί ένα γνωσιολογικό κενό ή χάσμα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου.

στηριότητας και της πρακτικής στην κλασική φιλοσοφία και πιο συγκεκριμένα στη φιχτεανή φιλοσοφία;

Ο Λούκατς αναπτύσσει την κριτική του, ξεκινώντας με μία κρίσιμη αντιστροφή που μπορεί κάποιος να χαρακτηρίσει ως συστατικό του γερμανικού ιδεαλισμού. Αυτή η ιδεαλιστική σκέψη προκύπτει:

*«Σε ένα στάδιο εξέλιξης της τάξης όπου αυτή η διαδικασία είναι ήδη τόσο προχωρημένη που όλα αυτά τα προβλήματα μπορούν να γίνουν γνωστά ως προβλήματα· αλλά ταυτόχρονα γεννιέται σε ένα περιβάλλον όπου μπορούν να επέμβουν στη συνείδηση μόνο ως προβλήματα καθαρής σκέψης, ως καθαρά φιλοσοφικά προβλήματα».*<sup>2</sup>

Με αυτόν τον τρόπο, ο Λούκατς θεωρεί ότι η κλασική σκέψη έχει φτάσει σε ένα σημείο όπου ήταν σε θέση να γνωρίζει τα προβλήματα του κοινωνικό-ιστορικού είναι και να τα διευκρινίσει, αλλά αποκλειστικά στο επίπεδο της σκέψης και ως προβλήματα της σκέψης. Αυτό που προήλθε από το κοινωνικό-ιστορικό είναι, θεωρήθηκε κυρίως ως πρόβλημα της συνείδησης και ως οριοθετημένο στο επίπεδο της σκέψης. Ως αποτέλεσμα, οι βαθιές κοινωνικές ρίζες της φιλοσοφίας και των θεωρητικών/φιλοσοφικών ζητημάτων παραμερίζονταν συνεχώς. Υπό αυτήν την έννοια, είναι δυνατό να συναχθεί το συμπέρασμα ότι, σύμφωνα με τον Λούκατς, η ορθολογική και η αστική σκέψη δεν αναγνωρίζει και δεν συλλαμβάνει τη διαλεκτική σχέση μεταξύ της σκέψης (συνείδησης) και του κόσμου (είναι).<sup>3</sup> Στην πραγματικότητα, η κλασική φιλοσοφία δεν κατανοεί τη διαλεκτική αλληλοδιείσδυση μεταξύ σκέψης και ύπαρξης, της οποίας είναι επίσης μέρος. Έτσι, αυτό που αφορά το κοινωνικό-ιστορικό είναι, θεωρείται καθαρά εννοιακό και θεωρητικό πρόβλημα. Επιπλέον, μπορούμε να πούμε ότι σύμφωνα με αυτήν τη μέθοδο τα φιλοσοφικά ερωτήματα κατανοούνται ανεξαρτήτως από το κοινωνικό-ιστορικό είναι. Ο Λούκατς σημειώνει για αυτό το θέμα:

*«Φυσικά, αυτός ο περιορισμός του προβλήματος στο επίπεδο της καθαρής σκέψης, στον οποίο η κλασική φιλοσοφία οφείλει τον πλούτο της, το βάθος της, την τόλμη της και τη γονιμότητά της για το μέλλον της σκέψης, είναι ταυτόχρονα ένα ανυπέμβλητο εμπόδιο, ακόμη και στο επίπεδο της καθαρής σκέψης».*<sup>4</sup>

Σύμφωνα με τον συγγραφέα του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αυτό που συγκροτεί τον πλούτο και το μεγαλείο της κλασικής φιλοσοφίας αποτελεί ταυτόχρονα το εμπόδιό της και το όριό της, ένα όριο που θέτει η ίδια στη δυνατότητα γνώσης

2 G. Lukács, *ό.π.*, σελ. 155. Για ορισμένα αποσπάσματα του *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, χρησιμοποιήσαμε και τη γαλλική μετάφραση του βιβλίου από τον Κώστα Αξελό και την Jacqueline Bois (*Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1960). Σε ορισμένα άλλα χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Κώστα Καβουλάκου.

3 Για τον Λούκατς η συνάρθρωση μεταξύ σκέψης και είναι, έγινε κατανοητή από τον Χέγκελ και τη διαλεκτική του μέθοδο. Ωστόσο, θα είναι ο Μαρξ που θα θέσει αυτή τη συνάρθρωση και αυτή την ενότητα στο επίκεντρο της σύλληψης και της μεθόδου του. Στον Μαρξ, οι λογικές κατηγορίες είναι μορφές ύπαρξης (*Daseinsformen*) και καθορισμοί ύπαρξης (*Existenzbestimmungen*), ένα σημείο στο οποίο ο Λούκατς δεν έπαγε ποτέ να επιμένει μέχρι και την *Οντολογία του κοινωνικού είναι* (έργο το οποίο ολοκληρώνεται το 1968).

4 *Ο.π.*, σ. 155.

της πραγματικότητας. Κάτι που είναι για τον Λούκατς το ισοδύναμο ενός εμποδίου και ορίου στη γνώση της ιστορίας. Αλλά στην πραγματικότητα, ο νεαρός Λούκατς εγείρει ένα άλλο πρόβλημα και αναδεικνύει μία άλλη αντινομία της αστικής σκέψης, προσφεύγοντας σε μία θεμελιώδη έννοια της καντιανής φιλοσοφίας, αυτή του πράγματος καθ' εαυτού (*Das Ding an sich*), με άλλα λόγια της πραγματικότητας ως ανεξάρτητης από την ανθρώπινη εμπειρία. Πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε, ότι ο νεαρός Λούκατς ξεκίνησε το κεφάλαιο για τις *Αντινομίες της αστικής σκέψης*, με την ιδέα πως το καντιανό υποκείμενο γνωρίζει μόνο ό,τι αυτό το ίδιο έχει δημιουργήσει. Τονίζει και πάλι εδώ ότι:

«...η δογματική αποδοχή του ορθολογικού και φορμαλιστικού τρόπου γνώσης ως του μόνου δυνατού τρόπου (ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον πιο κριτικό τρόπο: μόνου δυνατού για “εμάς”) να κατανοήσουμε την πραγματικότητα, σε αντίθεση με το ξένο δεδομένο προς “εμάς” που είναι τα γεγονότα».<sup>5</sup>

Ας σημειώσουμε ότι σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, προκειμένου να συλλάβουμε το αντικείμενο της γνώσης μας, να γνωρίσουμε την πραγματικότητα και γενικότερα τον κόσμο, πρέπει να τα έχουμε δημιουργήσει. Αλλά ο Λούκατς συνεχίζει αμέσως μετά από αυτό, λέγοντας:

«Η μεγαλοπρεπής σύλληψη σύμφωνα με την οποία η σκέψη μπορεί να καταλάβει μόνο ό,τι έχει παράγει η ίδια, όπως έχουμε δείξει, αντιμετώπισε στην προσπάθειά της να κυριαρχήσει στο σύνολο του κόσμου ως αυτοπαραγωγή, το ανυπέρβλητο εμπόδιο της αυτοπαραγωγής, του πράγματος αυτού καθ' εαυτού. Εάν δεν ήθελε να σταματήσει να κατανοεί την ολότητα, έπρεπε να ακολουθήσει το δρόμο της εσωτερικότητας. Έπρεπε να προσπαθήσει να ανακαλύψει ένα υποκείμενο σκέψης του οποίου την ύπαρξη (*Dasein*) θα μπορούσε να σκεφτεί –χωρίς hiatus irrationalis, χωρίς το επέκεινα του πράγματος αυτού καθ' εαυτού– σαν να ήταν προϊόν του».<sup>6</sup>

Καταρχάς ο Λούκατς αναφέρεται εδώ, προφανώς με έμμεσο τρόπο και παράλληλα με τα άλλα ζητήματα και χωρίς τη χρήση του ίδιου του όρου, στο ζήτημα της αυτο-αποξένωσης του νου (κεντρικό θέμα της *Φαινομενολογίας του νου* του Χέγκελ), σε έναν κόσμο που θέτει μόνος του και στον οποίο μπορεί εν συνεχεία να αναγνωρίσει τον εαυτό του. Όπως το αντιλαμβάνεται ο νεαρός Λούκατς, σύμφωνα με την ορθολογιστική και κλασική φιλοσοφία, η σκέψη είναι ικανή να κυριαρχήσει στον κόσμο, γιατί ακριβώς είναι αυτή η ίδια που τον έθεσε, που τον διαμόρφωσε. Έτσι, είμαστε σε θέση να κυριαρχήσουμε τον κόσμο, επειδή είναι προϊόν μας, μία στιγμή της δικής μας εξωτερίκευσης, της δικής μας διαδικασίας αυτό-εκδίπλωσης και με κανέναν τρόπο το αλλοτριωμένο αποτέλεσμα και ένα «ξένο σε εμάς» δεδομένο το οποίο τίθεται ως εμπόδιο. Σύμφωνα με τα προλεχθέντα, το αντικείμενο προκύπτει από το υποκείμενο, το αντικείμενο είναι υποκείμενο. Παρ' όλα αυτά, σε αυτή τη

5 *Ο.π.*, σ. 155.

6 *Ο.π.*, σ. 155-156. Ειρήσθω εν παρόδω αυτό το απόσπασμα μας φαίνεται ως ένα κατεξοχήν παράδειγμα του θεμελιωδώς αντι-ιδεαλιστικού και αντι-υποκειμενιστικού χαρακτήρα της σκέψης του νεαρού Λούκατς. Γι' αυτόν, ο κόσμος (η κοινωνική-ιστορική αντικειμενικότητα) δεν είναι το απλό προϊόν της συνείδησης ή του νου.

σύλληψη της αρμονίας και της αδιάλειπτης συνέχειας της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ο Λούκατς αναγνωρίζει από τη μαρξιστική και ιστορική διαλεκτική του σκοποθεσία, ένα ανησυχητικό στοιχείο που τελικά αμφισβητεί και αποδομεί αυτήν την ορθολογιστική αντίληψη του αντικειμένου που καταλαβαίνει μόνο ό,τι έχει προκύψει από τη δική του δραστηριότητα. Σε κάθε περίπτωση, αυτό το ανησυχητικό στοιχείο θέτει ένα πρόβλημα για την κλασική φιλοσοφία –κάνοντας την εμφάνισή του στο αποκορύφωμα του ορθολογισμού, δηλαδή στον Καντ– με γρήγορο και φευγαλέο τρόπο. Εννοούμε πως αυτή η αντινομία δεν ενθαρρύνει τη φιλοσοφία να αμφισβητήσει το σύνολο του θεωρησιακού-φιλοσοφικού οικοδομήματος της. Σύμφωνα με τον Λούκατς, είναι το ίδιο το πράγμα που αντιστέκεται και δεν υποχωρεί μπροστά στην κυριαρχία μίας σκέψης που θέλει να «κατανοήσει την πραγματικότητα». Είναι το στοιχείο «του ανυπέρβλητου φραγμού της δεδομενικότητας, (*«die unüberwindliche Schranke der Gegebenheit»*) του ίδιου του πράγματος», το οποίο μόλις είδαμε στο τελευταίο απόσπασμα.

Ως αποτέλεσμα, η σκέψη έρχεται αντιμέτωπη με ένα αναπόφευκτο δίλημμα και μία ακανθώδη κατάσταση την οποία μόνο φαινομενικά ξεπερνά. Έτσι, είτε πρέπει να αντιταχθεί στη δεδομένη πραγματικότητα, την οποία δεν μπορεί να κυριαρχήσει και πάνω απ' όλα της είναι άγνωστη καθώς και αδιαπέραστη, ή πρέπει να επιστρέψει στον εαυτό της, να παραμείνει εγκλωβισμένη στο «μονοπάτι της εσωτερικότητας» και να συνεχίσει παρά το γεγονός ότι έχει την πεποίθηση πως ο κόσμος είναι το αποτέλεσμα και το αντικείμενό της, δηλαδή σύμφωνα με τον Λούκατς *«χωρίς hiatus irrationalis, χωρίς το επέκεινα του πράγματος αυτού καθ' εαυτού – σαν να ήταν προϊόν της»*. Ως εκ τούτου, η ορθολογιστική και αστική φιλοσοφία, για να χρησιμοποιήσουμε τους όρους του Λούκατς, δεν καταλαβαίνει ότι αυτό που θέλει να κυριαρχήσει είναι στην πραγματικότητα το ανυπέρβλητο πράγμα καθ' εαυτό, η δεδομενικότητα (*Gegebenheit*) που παραμένει ανεξέλεγκτη. Κατά συνέπεια, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι αυτό το ίδιο το πράγμα που το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ως ανυπέρβλητο, είναι καταρχάς άγνωστο σε αυτό. Επιπλέον, η κλασική φιλοσοφία αντιμετωπίζει μία κατάσταση που είναι αντιφατική, προβληματική αλλά και γόνιμη. Ο Λούκατς την περιγράφει ως γόνιμη διότι:

*«Ο δογματισμός στον οποίο έγινε αναφορά έχει γίνει έτσι οδηγός και πηγή παραπλάνησης. Ένας οδηγός, επειδή η σκέψη ωθήθηκε να ξεπεράσει την απλή αποδοχή της δεδομένης πραγματικότητας, την απλή σκέψη, τις προϋποθέσεις της δυνατότητάς της να σκεφτεί, και οδηγήθηκε να προχωρήσει πέρα από την απλή στοχαστική ενατένιση (die bloße Kontemplation), από την απλή επόπτευση».*<sup>7</sup>

Εδώ κάνει σταδιακά την εμφάνισή του το ζήτημα της πρακτικής, ως κάτι που η κλασική σκέψη δεν μπορούσε να αγνοήσει, αλλά το οποίο ούτε μπορούσε να βάλει στο κέντρο του προβληματισμού της με ορθολογικό τρόπο, δεδομένης της συνεχούς προσκόλλησής της σε αυτό που ο Λούκατς ονόμαζε στο πρώτο μέρος του δοκιμίου *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου, ενατενιστική στάση*. Υπάρχουν

<sup>7</sup> Ο.π., σ. 156.

λοιπόν, σύμφωνα με τον Λούκατς, δύο αντίθετα, αντινομικά στοιχεία, στην κλασική σκέψη, αφενός εκείνο της ενατένισης και, αφετέρου, εκείνο της πρακτικής. Η ενατενιστική στάση δεν αναφέρεται απλώς και μόνο σε ένα είδος παθητικότητας έναντι της αντικειμενικότητας, που υιοθετείται από το υποκείμενο μέσα στην αστική κοινωνία. Είναι μάλλον το γεγονός ότι τα άτομα στην αστική κοινωνία αγνοούν τις κυρίαρχες κοινωνικές πρακτικές στις οποίες συμμετέχουν. Πράγματι, αγνοούν τη συμμετοχή τους σε αυτές τις κοινωνικές πρακτικές και πως η κοινωνική αντικειμενικότητα είναι προϊόν της δικής τους πρακτικής δράσης. Υπό αυτήν την έννοια, η λουκατσιανή κριτική της ενατένισης ως κυρίαρχης στάσης των ατόμων στην καπιταλιστική κοινωνία, μας φαίνεται βαθιά επηρεασμένη από την κριτική του Μαρξ για τον φετιχισμό του εμπορεύματος. Στο παρακάτω απόσπασμα, ο μαρξιστής στοχαστής αναφέρεται στο πρακτικό στοιχείο:

«Μία πηγή παραπλάνησεων, διότι, επειδή αυτός ο ίδιος ο δογματισμός απαγόρευσε να ανακαλύψουμε την αληθινά αντίθετη αρχή που πραγματικά ξεπερνά την ενατένιση, την αρχή της πρακτικής (*Prinzip des Praktischen*). (Σύντομα θα δούμε, στο υπόλοιπο της παρουσίασης, ότι ακριβώς για αυτόν τον λόγο το δεδομένο επανεμφανίζεται συνεχώς σε αυτήν την προβληματική με έναν παράλογο τρόπο, ως μη ξεπερασμένο)».<sup>8</sup>

Είναι ουσιαστικά αυτή η «αρχή της πρακτικής», ή η ανυπέρβλητη ικανότητα της δεδομενικότητας (*Gegenbenheit*) που θα ωθήσει τον Λούκατς να ενσκήψει για άλλη μία φορά στον Φίχτε και την προβληματική την οποία εκθέτει στην *Υπερβατολογική Λογική* του (1812), αλλά τώρα από ένα διαφορετικό σημείο εκκίνησης. Ο Λούκατς παραθέτει ένα μακρύ απόσπασμα από αυτό το κείμενο του Φίχτε, που σχολιάζει αμέσως μετά και από το οποίο θα ξεδιπλώσει τη δική του αντίληψη για τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου *ως ενιαία δραστηριότητα*. Ας το παραθέσουμε και ας προσπαθήσουμε να το σχολιάσουμε:

«Έχουμε διεισδύσει ολόκληρη τη δεδομένη (*faktische*) γνώση στη μορφή της, μέχρι το “είναι” (*ist*), όπως απαιτείται, με την προϋπόθεση ότι υπάρχει ένα φαινόμενο, το οποίο πρέπει αναμφίβολα να παραμείνει η απόλυτη και κατάλληλη προϋπόθεση της σκέψης και για την οποία η αμφιβολία μπορεί να αφαιρεθεί μόνο από την ίδια τη δεδομένη εποπτεία».<sup>9</sup>

Ο Φίχτε αντιλαμβάνεται εδώ την ήδη αποκτηθείσα γνώση που φτάνει στην πραγματικότητα και που διεισδύει στο είναι και την αντιλαμβάνεται ως κάτι απαραίτητο, καθώς και ως κάτι που σχετίζεται με ένα φαινόμενο. Κατά συνέπεια, η γνώση των γεγονότων περνά μέσα από το φαινόμενο και βασίζεται σε αυτό. Εκτός αυτού, η αμφιβολία μπορεί να εξαλειφθεί με την εποπτεία και έτσι να μιλήσουμε για μία γνώση της γεγονικότητας (της πραγματικότητας) και για το τι δίνεται από την εποπτεία. Στο υπόλοιπο κείμενο στο οποίο αναφέρεται ο Λούκατς, ο Φίχτε εισάγει την έννοια της *εγώτητας* (*Ichheit*):

<sup>8</sup> *Ο.π.*, σ. 156.

<sup>9</sup> *Ο.π.*, σ. 156.

«Με αυτήν την απλή διάκριση ότι για ένα από τα μέρη του γεγονότος, την εγώτητα, διεισδύουμε στον καθορισμένο και ποιοτικό νόμο στο περιεχόμενό του, ενώ για το πραγματικό περιεχόμενο αυτής της αυτό-διαίσθησης το διαπερνούμε μόνο αυτό, δηλαδή ότι πρέπει να υπάρχει ένα, αλλά ότι δεν έχουμε νόμο σύμφωνα με τον οποίο θα υπάρχει ακριβώς αυτό το περιεχόμενο και ταυτόχρονα βλέπουμε με ακρίβεια ότι δεν μπορεί να υπάρχει τέτοιος νόμος, οπότε ο ποιοτικός νόμος για αυτόν τον προσδιορισμό είναι ακριβώς η απουσία νόμου».<sup>10</sup>

Εκτιμούμε πως ο νεαρός Λούκατς δεν αναφέρει τυχαία αυτό το απόσπασμα από την *Υπερβατική Λογική*, στο οποίο ο Φίχτε αναγνωρίζει ότι μπορεί κανείς να έχει βεβαιότητα στην εγώτητα, αλλά ταυτόχρονα χωρίς να είναι σίγουρος για το περιεχόμενο που έχει αυτή η εγώτητα ενώπιόν του, δηλαδή το αντικείμενο της ίδιας του της εποπτείας. Για τον Φίχτε, το ίδιο το πράγμα καθ' εαυτό παραμένει αδιαπέραστο. Δεν έχουμε έναν νόμο που θα μας επέτρεπε να κρίνουμε το περιεχόμενο των γνώσεων μας και την εποπτεία μας. Και ο Λούκατς παραθέτει το εν λόγω απόσπασμα από το κείμενο:

«Και αν αυτό που είναι αναγκαίο ονομάζεται *a priori*, με αυτήν την έννοια έχουμε διεισδύσει *a priori* όλη τη γεγονικότητα (*ganze Faktizität apriorisch eingesehen*) και ακόμη και την ίδια την εμπειρία – γιατί το έχουμε συνάγει ως μη συναγόμενο».<sup>11</sup>

Ο Φίχτε είναι της γνώμης ότι εάν ξεκινήσουμε από το γνωσιολογικό πλαίσιο που καθορίστηκε από τον Καντ και το επεκτείνουμε στο σύνολο της πραγματικότητας, φτάνουμε σε ένα αδιέξοδο, μία κατάφωρη αντίφαση. Αν δεχτούμε ότι αυτό που είναι απαραίτητο και καθολικό – το *a priori* – μπορεί να περιλαμβάνει το σύνολο της πραγματικότητας, τότε είμαστε συνεπώς αναγκασμένοι να παραδεχτούμε ότι η εμπειρία είναι επίσης μέρος μίας *a priori* γνώσης, κάτι που είναι μία αντίφαση εν τοις όροις. Ο νεαρός Λούκατς συνεχίζει την ανάλυσή του αναφορικά με τον Φίχτε. Πρώτον, η εγώτητα γνωρίζει το περιεχόμενό της. Δεύτερον, λαμβάνεται ως αρχή, ως αφετηρία (*Ausgangspunkt*) και τρίτον, αυτοτίθεται ως δικός της «μεθοδολογικός οδηγός». Ο Λούκατς θεωρεί ότι αυτή η στάση από την πλευρά του Φίχτε επηρεάζει τη φιλοσοφία γενικότερα, υπό την έννοια ότι το υποκείμενο θεωρείται «...ο παραγωγός του συνόλου των περιεχομένων».<sup>12</sup> Σύμφωνα με τη λουκατσιανή κριτική, ο γερμανικός ιδεαλισμός όρισε ως προγραμματικό και κύριο σκοπό του «το θέτειν των αντικειμένων (*Setzens der Gegenstände*)»,<sup>13</sup> καθώς και τη σύζευξη του υποκειμένου και του αντικειμένου. Όμως, είναι αυτονόητο ότι αυτός ο προσανατολισμός δεν αφορά τη διττότητα<sup>14</sup> του υποκειμένου και του αντικειμένου «σε εμπειρικό επίπεδο»,<sup>15</sup> αναγνωρισμένη από τους μεγάλους στοχαστές. Όπως το επισημαίνει ο Λούκατς, «σε αυτή τη διχασμένη δομή (*gespalteten Struktur*) είδαν τη βασική δομή της εμπειρικής αντικειμενικότητας».<sup>16</sup>

10 *Ο.π.*, σ. 156.

11 *Ο.π.*, σ. 156.

12 *Ο.π.*, σ. 157.

13 *Ο.π.*, σ. 157.

14 Ο Λούκατς χρησιμοποιεί τον γερμανικό όρο *Zweiheit*.

15 *Ο.π.*, σ. 157.

16 *Ο.π.*, σ. 157.



Στις ακόλουθες γραμμές, ο Λούκατς θα εκθέσει αυτό που βλέπει ως το γόνιμο, μη δογματικό και ριζοσπαστικό στοιχείο που βρίσκεται στον πυρήνα του έργου των μεγαλύτερων εκπροσώπων της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας, όπως ο Καντ και ο Φίχτε. Στην πραγματικότητα, αυτό το γόνιμο στοιχείο συνυπάρχει με την αδυναμία εκ μέρους της ορθολογιστικής και αστικής σκέψης να κατανοήσει το δεδομένο, να ξεπεράσει την εμμονή της να παραμείνει αιχμάλωτη της «απλής ενατένισης». Διακρίνουμε πλέον ξεκάθαρα πως είναι ζήτημα ρήξης, τόσο με την αρχή της ενατένισης όσο και με τον περιορισμό στην καθαρή σκέψη (ενατένιση και καθαρή σκέψη που αφορούν μία φορμαλιστική γνώση) ούτως ώστε να προχωρήσουμε προς την πρακτική. Έτσι σύμφωνα με τον Λούκατς, η απαίτηση που ώθησε τη φιλοσοφία να αμφισβητήσει τον δικό της περιορισμό σε «καθαρή φιλοσοφική σκέψη», για να χρησιμοποιήσουμε μία έκφραση του νεαρού Μαρξ, ήθελε ταυτόχρονα:

*«να ανακαλύψουμε αυτή την εστία ενότητας (Einheitspunkt) από την οποία αυτός ο διϊσμός υποκειμένου και αντικειμένου στο εμπειρικό επίπεδο, με άλλα λόγια, η μορφή αντικειμενικότητας του εμπειρικού επιπέδου (Gegenständlichkeit der Empirie), θα μπορούσε να γίνει κατανοητή, να συναχθεί, να “παραχθεί”. Εν αντιθέσει με τη δογματική αποδοχή μίας απλώς δοθείσας και ξένης ως προς το υποκείμενο πραγματικότητας (subjektsfremden), προκύπτει η απαίτηση να κατανοήσουμε αυτό το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο, κάθε δεδομένο ως προϊόν αυτού του ίδιου υποκειμένου-αντικειμένου, κάθε διϊσμός ως ειδική περίπτωση που προέρχεται από αυτήν την πρωτόγονη ενότητα (Ur-Einheit)».<sup>17</sup>*

Ο Λούκατς θεωρεί ότι είναι φιλοσοφικά απαραίτητο και θεμιτό να μπορεί να βρει ένα σημείο διασταύρωσης, μία «εστίαση της ενότητας» μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου στο εμπειρικό επίπεδο, στο πεδίο της εμπειρίας –στην «εμπειρική αντικειμενικότητα»– η οποία έχει τεθεί από το υποκείμενο. Αυτό το σημείο διασταύρωσης και ενότητας είναι δυνατό, αν αναγνωρίσουμε ότι το υποκείμενο και το αντικείμενο υπάρχουν ουσιαστικά και πρωτίστως σε μία διαιρεμένη δομή, την οποία πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε και έπειτα να άρουμε. Το υποκείμενο και το αντικείμενο έχουν τη δυνατότητα μίας διαλεκτικής αλληλοδιείσδυσης, διότι ακριβώς δεν είναι το ίδιο πράγμα. Αυτό όμως απαιτεί την αμφισβήτηση της σύλληψης μίας δεδομένης γεγονικότητας και μίας αμετάβλητης πραγματικότητας, την οποία πρέπει να υπομείνουμε παθητικά ως ένα ετερογενές και ξένο πράγμα, που τίθεται ανεξάρτητα ενώπιον μας. Εκτός αυτού, εκτιμούμε πως στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, η παρεξηγημένη έννοια του «ταυτού υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας» ξεπερνά την απλή ταυτοποίηση δύο αντίθετων πόλων ή του άκαμπτου διαχωρισμού τους, και σχετίζεται με την ιδέα της διαλεκτικής διαδικασίας στην οποία η σχέση τους είναι αντιληπτή ως ένα ρευστό, μεταβαλλόμενο και δυναμικό *γίνεσθαι* και όπου υπάρχουν ταυτοχρόνως οι δύο πράξεις του θέτειν και της άρσης.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ο.π., σ. 157.

<sup>18</sup> Θεωρούμε το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο, τόσο με την εννοιολογική-θεωρητική, όσο και με την κοινωνική και ιστορική έννοια του όρου (το προλεταριάτο ως το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορίας) όπως

Από την μία πλευρά, σύμφωνα με τον Λούκατς, πρέπει να ανακαλύψουμε ξανά τη «μορφή αντικειμενικότητας του εμπειρικού επιπέδου»,<sup>19</sup> η οποία θα μας οδηγήσει, όπως θα δούμε λίγο πιο μετά, στην ενότητα της δραστηριότητας. Από την άλλη πλευρά, ο νεαρός Λούκατς σκιαγραφεί σαφώς μία διαλεκτική αντίληψη της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, με πρόθεση να επικρίνει την ακαμψία και τον δογματισμό του κλασικού δυϊσμού που χωρίζει το υποκείμενο και το αντικείμενο. Σε αυτή την κατεύθυνση, ο μαρξιστής στοχαστής προωθεί μία μη δογματική και μη-δυναδική αντίληψη της πραγματικότητας, καθώς και «ό,τι δίνεται» είναι το αποτέλεσμα της αλληλεξάρτησης «αυτού του ίδιου υποκειμένου-αντικειμένου». Στην πραγματικότητα, έχουμε να κάνουμε με μία αντιστροφή του κλασικού σχήματος του δυϊσμού, υπό την έννοια ότι είναι μάλλον η δυναδικότητα που προέρχεται από την ενότητα και όχι το αντίστροφο. Ωστόσο, ο Λούκατς δίνει ένα πολύ συγκεκριμένο περιεχόμενο σε αυτήν την ενότητα που είναι η ρίζα κάθε δυϊσμού. Ποιο είναι λοιπόν το περιεχόμενο αυτής της ενότητας; Ο Λούκατς γράφει μια σύντομη πρόταση που μπορεί να ληφθεί ως ορισμός της έννοιας της δραστηριότητας: «Τώρα αυτή η ενότητα είναι δραστηριότητα» (*Diese Einheit ist aber Tätigkeit*).<sup>20</sup>

Σημειώνουμε ότι, σύμφωνα με τον Λούκατς, «αυτό το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο» είναι βασικά δραστηριότητα (*Tätigkeit*). Με άλλα λόγια, το υποκείμενο και το αντικείμενο *είναι* δραστηριότητα. Για τον Λούκατς, «αυτό το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο» δεν είναι ούτε μία μεταφυσική και ιδεαλιστική οντότητα, ούτε μία πανίσχυρη δύναμη, καθώς οι κριτικοί και οι επικριτές του τον κατηγορήσαν κατά καιρούς ή μόνο η αφηρημένη πράξη της συνείδησης.<sup>21</sup> Μας φαίνεται πιο σχετικό και πιο κοντά στο κείμενο του Λούκατς να κατανοήσουμε αυτήν την έννοια ως προϊόν μιας διαδραστικής και διαλεκτικής δραστηριότητας και μιας δυναμικής σχέσης μεταξύ δύο όρων. Εάν ξεκινήσουμε από αυτήν την εξήγηση, είναι πιθανό να υποθέσουμε ότι το αντικείμενο θεωρείται από τον Λούκατς ως κάτι το εξίσου ενεργό. Είναι αυτή η φιχτεανή αντίληψη από την οποία ο Λούκατς διατηρεί τα πιο θετικά και γόνιμα στοιχεία και τα οποία θα μπορούσαμε να συμπυκνώσουμε στην ακόλουθη πρόταση: υπάρχει μια πρώτη και θεμελιωδώς πρακτική σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο, το οποίο μπορεί κανείς να βρει στον Καντ της *Κριτικής του πρακτικού λόγου* (1788), στη συνέχεια υιοθετήθηκε και αναπτύχθηκε από τον Φίχτε

τονίζεται στο τρίτο μέρος του *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*.

19 Θα ορίζαμε πολύ συνοπτικά τη *μορφή αντικειμενικότητας*, αυτήν την κεντρικής σημασίας έννοια για το δοκίμιο *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, την οποία λαμβάνει ο Λούκατς από τον Εμίλ Λασκ, ως τους εκάστοτε βασικούς τρόπους διαμεσολάβησης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου μέσα σε μία κοινωνία. Επί παραδείγματι, η βασική διαμεσολαβητική *μορφή αντικειμενικότητας* μέσα στην αστική/καπιταλιστική κοινωνία είναι η *εμπορευματική δομή*.

20 *Ο.π.*, σ. 157.

21 Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι αυτή η κριτική είναι σημείο συνάντησης εντελώς διαφορετικών θεωρητικών φωνών: «ορθόδοξοι» μαρξιστές όπως ο Josef Révai και ο László Rudas, εκπρόσωποι της Σχολής της Φρανκφούρτης όπως ο Adorno ή ο Jay, ή ένας αλτουσεριανός όπως ο Gareth Stedman Jones, είδαν στον Λούκατς του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* ένα φιλοσοφικό ιδεαλισμό που αμφισβητούσε εκ των έσω το κριτικό οικοδόμημά του και την ιστορική διαλεκτική του.

στη *Θεωρία της επιστήμης* και τονίστηκε από τον Λούκατς ως πραξεολογική και ενεργητική σχέση στο πλαίσιο της μαρξιστικής και ιστορικής διαλεκτικής κριτικής της κλασικής φιλοσοφίας, και ειδικότερα του γερμανικού ιδεαλισμού. Ο Λούκατς γράφει αναφορικά με αυτό το ζήτημα:

*«Όμως αυτή η ενότητα είναι δραστηριότητα. Μετά την προσπάθεια του Καντ στην Κριτική του πρακτικού Λόγου - η οποία κατανοήθηκε πολλές φορές με μεθοδικά λανθασμένο τρόπο και τέθηκε λανθασμένα σε αντίθεση προς την κριτική του Λόγου - να δείξει ότι τα θεωρητικά (ενατενιστικά) ανυπέβλητα εμπόδια μπορούν να λυθούν πρακτικά (das Praktische, das Handeln, die Tätigkeit), ο Φίχτε θέτει το πρακτικό στοιχείο, το πράττειν, τη δραστηριότητα στο μεθοδικό επίκεντρο της ενοποιημένης συνολικής φιλοσοφίας».*<sup>22</sup>

Εκτιμούμε πως γίνεται ολοένα πιο ξεκάθαρο ότι στα μάτια του νεαρού Λούκατς η υπέρβαση των αντινομιών της αστικής σκέψης δεν μπορεί να είναι μόνο θεωρητική, αλλά επίσης και κυρίως πρακτική. Για τον Λούκατς, ο δυϊσμός που, για παράδειγμα, συνεχίζει να αντιπαραθέτει την ύπαρξη στη σκέψη, μπορεί να ξεπεραστεί μόνο μέσω της δραστηριότητας (*Tätigkeit*).<sup>23</sup> Και ο Λούκατς ανακαλύπτει ξεκάθαρα αυτό το στοιχείο στην πρώτη και πιο διαυγή έκφρασή του, στον Καντ και ειδικότερα στον Φίχτε, που έθεσε στο επίκεντρο του συστήματός του και της θεωρίας της γνώσης το ενδιαφέρον για το πρακτικό στοιχείο. Έτσι, η πρακτική γίνεται σταδιακά ένα ουσιαστικό στοιχείο στη συγκρότηση της φιλοσοφικής μεθόδου στη σκέψη του Καντ και του Φίχτε, κάτι που συνεχίζεται εδώ από τον Λούκατς και γίνεται κεντρικό στη σκέψη του.<sup>24</sup> Ο Φίχτε χρησιμεύει στον Λούκατς ως αυτή η ενδιάμεση φιλοσοφική στιγμή εντός του γερμανικού ιδεαλισμού, και στην οποία εντοπίζει ένα στοιχείο το οποίο θα μετατραπεί στο *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, στην υπεροχή της δραστηριότητας και της πρακτικής έναντι της θεωρίας. Ο Λούκατς ως μαρξιστής αναλαμβάνει εδώ κάτι πολύ ελπιδοφόρο και καινοτόμο φιλοσοφικά. Στην κριτική ανασυγκρότηση της σύγχρονης/ορθολογικής και αστικής φιλοσοφίας που προτείνει ο συγγραφέας του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, υπογραμμίζει και σημειώνει τις αντιφάσεις και τα θεωρητικά αδιέξοδα του Φίχτε, επισημαίνοντας όμως

22 Βλ. *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μτφ. Κώστας Καβουλάκος, Εκκρεμές, σ. 148, Αθήνα, 2006.

23 Ας θυμηθούμε επιπλέον πως ο Λούκατς επεσήμανε, ότι «ο δυϊσμός της σκέψης και της ύπαρξης είναι μόνο μια συγκεκριμένη περίπτωση αυτής της δομής» (βλ. *ο.π.*, σ. 157). Γίνεται ολοένα και πιο εμφανές ότι ο Λούκατς φέρνει στο φως και αποδομεί διαλεκτικά αρκετούς δυϊσμούς και αντιθέσεις που στοιχειώνουν τη σύγχρονη φιλοσοφία. Ωστόσο, ο Λούκατς ενδιαφέρεται για αυτές τις σχέσεις που εκδηλώνονται ως αντινομίες και δυϊσμοί στη σύγχρονη φιλοσοφία ταυτόχρονα με τη συγκρότηση του αστικού και καπιταλιστικού κοινωνικού είναι. Τούτου λεχθέντος, υπάρχει μια εννοιακή/θεωρητική και λογική γένεση («μορφές σκέψης») για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο του Λούκατς) που συνυπάρχει με την κοινωνική και ιστορική γένεση. Ως εκ τούτου, ο μαρξιστής στοχαστής θέτει ως σκοπό του να βρει ένα σημείο συνάντησης και να διασαλεύσει τις αμετάβλητες αντιθέσεις που είναι κυρίως οι εξής: το *περιεχόμενο* ενάντια στη *μορφή*, η *σκέψη* ενάντια στο *είναι* ή το *είναι* ενάντια στο *γίνεσθαι*, οι οποίες θα συζητηθούν περαιτέρω στο τρίτο μέρος του δοκιμίου του 1923.

24 Θεωρούμε πως αυτή η σημασία που αποδίδει ο Λούκατς στις έννοιες της πρακτικής και της πράξης πηγάζουν από τις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ* του νεαρού Μαρξ, που εκδόθηκαν από τον Ένγκελς το 1888.

στις τελευταίες σελίδες του που διαβάζουμε, ένα ριζοσπαστικό και θετικό σημείο στο εσωτερικό της, που ανοίγει την προοπτική της θεωρίας προς την ίδια της την άρση με την εγγελιανή σημασία του όρου, που είναι η πρακτική. Αυτό το εσωτερικό και αντινομικό σημείο του γερμανικού ιδεαλισμού που εμφανίζεται στον Καντ και τον Φίχτε, θα βρει κατά κάποιο τρόπο την πλήρη έκφρασή του και θα γίνει μια συγκροτητική στιγμή στη μαρξική σκέψη και στη μαρξιστική κατανόηση του κόσμου. Επί της ουσίας, ο Λούκατς ανιχνεύει μια αντινομία της αστικής σκέψης, η οποία θεωρεί πως είναι σε θέση αυτή τη φορά να δώσει λύση στα άλυτα προβλήματά της. Πιο συγκεκριμένα, η δραστηριότητα και η πρακτική μπορούν να διαυγάσουν και να δώσουν απαντήσεις στη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, καθώς και στη σχέση μορφής και περιεχομένου.

\*\*\*

Ας ανακεφαλαιώσουμε την περίπλοκη σχέση που διατηρεί ο νεαρός Λούκατς με τη φιλοσοφία του Φίχτε στην κριτική του για τις αντινομίες της σύγχρονης ορθολογιστικής φιλοσοφίας και για το ζήτημα της πρακτικής. Υπήρξαν στο παρελθόν πολύ συχνά στοχαστές που άσκησαν έντονη κριτική στο θεωρητικό και φιλοσοφικό εγχείρημα του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Ωστόσο, αυτοί οι κριτικοί είχαν επίσης πολύ συχνά ένα κοινό στοιχείο: κατάλαβαν τον Λούκατς ως έναν κρυπτό-ιδεαλιστή, ο οποίος τοποθετήθηκε ουσιαστικά υπέρ ενός παντοδύναμου υποκειμένου, δημιουργού της ανθρώπινης ιστορίας. Σύμφωνα με αυτούς τους κριτικούς, η πιο ακραία έκφραση αυτού του υποκειμένου είναι το προλεταριάτο όπως ο Λούκατς το αντιλαμβάνεται στο βιβλίο του 1923, και το οποίο βρίσκει τη φιλοσοφική του ρίζα στον υποκειμενισμό του Φίχτε. Πιο συγκεκριμένα, αυτός ο λουκατσιανός ιδεαλιστικός υποκειμενισμός που υποστηρίζεται από τη φιλοσοφία του Φίχτε, εκφράστηκε μέσω των αναφορών του δεύτερου μέρους του *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου* στο *hiatus irrationalis*, όπως και μέσω της ιδέας του ταυτού υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας.

Ερχόμενοι αντιμέτωποι με αυτήν την κατανόηση της λουκατσιανής θέσης, που μας φαίνεται λανθασμένη και αβάσιμη, έχουν προβληθεί ορισμένα επιχειρήματα που μπορούν να ληφθούν υπόψη εδώ μόνο εν τάχει. Αρχικά, ότι το υποκείμενο υπάρχει και ενεργεί μέσα σε μία ιστορική αντικειμενικότητα και αποτελεί μέρος μίας κοινωνικής οντότητας, *ήδη υπάρχουσας* που δεν έχει δημιουργηθεί από αυτό. Κατά συνέπεια, το υποκείμενο (και στο τρίτο μέρος του *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*) δεν δημιουργεί, αλλά μεταμορφώνει ένα ήδη υπάρχον υλικό και περιεχόμενο. Το υποκείμενο της γνώσης (και κατ' επέκταση το προλεταριάτο) είναι κάτι που καθορίζει, αλλά επίσης καθορίζεται, *υποκείμενο και αντικείμενο τόσο της διαδικασίας της γνώσης όσο και της ιστορικής διαδικασίας*. Με άλλα λόγια, διαπιστώνουμε πως στην κοινωνική οντολογία του νεαρού Λούκατς υπάρχει μία δομή (ή μία ολότητα όταν μιλάμε για κοινωνική αντικειμενικότητα) και με μία

σχέση που μπορεί να χαρακτηριστεί ως διαλεκτική, στην οποία αφενός το υποκείμενο συγκροτεί το αντικείμενο, και από την άλλη πλευρά, στην οποία το αντικείμενο επηρεάζει το υποκείμενο. Οι επικριτές του υποτιθέμενου λουκατσιανού υποκειμενισμού αγνοούν ή δεν θέλουν να δουν ένα απλό, αλλά ουσιαστικό γεγονός: ότι αν για τον Λούκατς –και αυτό το σημείο επιμένει μέχρι το έργο της ωριμότητάς του– δεν υπάρχει αντικείμενο χωρίς υποκείμενο, ακόμη περισσότερο δεν υπάρχει υποκείμενο χωρίς αντικείμενο. Η ανάγνωση του πρώτου μέρους του *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου* αρκεί για να επιβεβαιώσει ότι το υποκείμενο (κυρίως ο/η προλετάριος, αλλά τελικά κάθε άτομο στην καπιταλιστική κοινωνία) υπάρχει μυστά από ένα αντικείμενο και καθορίζεται με έναν πραγματοποιητικό και αλλοτριωτικό τρόπο από αυτό. Ομοίως, όπως μόλις είπαμε, το υποκείμενο στον Λούκατς υπάρχει με έντονα συνεργατικό τρόπο με το αντικείμενο της γνώσης του. Έχουν σχέση αμοιβαίας εξάρτησης. Το αντικείμενο υπάρχει σε ενότητα με το υποκείμενο, γι' αυτό ο μαρξιστής στοχαστής μιλά για ένα ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο.

Κατά τη διάρκεια της παρουσιάσής μας, είδαμε ότι ο νεαρός Λούκατς θεωρεί τον Φίχτε ως έναν βαθιά αντιφατικό φιλόσοφο. Αφενός, λόγω της καντιανής επίδρασης –κάτι που σύμφωνα με τον Λούκατς τον οδηγεί σε αδιέξοδο και μαζί του ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης φιλοσοφίας– ο Φίχτε με τη «*projectio per hiatus irrationalem*» (στη *Θεωρία της γνώσης* του 1804), επιμένει σχετικά στην έννοια του χάσματος μεταξύ υποκειμένου και του αντικειμένου, τουτέστιν μεταξύ της εγώτητας και της αντικειμενικότητας. Από την άλλη πλευρά, ο Λούκατς διακρίνει το ρόλο που προσδίδει ο Φίχτε στο ζήτημα της δραστηριότητας και της πράξης. Ο Λούκατς παραθέτει έτσι ένα απόσπασμα από τη δεύτερη εισαγωγή στη *Θεωρία της επιστήμης*:

«Επομένως, δεν είναι καθόλου αδιάφορο, όπως πιστεύουν ορισμένοι, εάν η φιλοσοφία ξεκινά από ένα γεγονός ή από μια πράξη (δηλαδή από την καθαρή δραστηριότητα που δεν προϋποθέτει αντικείμενο, αλλά το δημιουργεί και όπου, κατά συνέπεια, η δράση γίνεται με άμεσο τρόπο πράξη)».<sup>25</sup>

Ο Λούκατς κατά συνέπεια διατηρεί αυτήν την θετικά αντινομική πτυχή της σκέψης του Φίχτε, δηλαδή την ανησυχία του τελευταίου για το πράττειν και τη δράση του υποκειμένου. Στο τρίτο μέρος του δοκιμίου του 1923, μία από τις κεντρικότερες έννοιες είναι η μετασχηματιστική πράξη επί της καπιταλιστικής κοινωνίας από το προλεταριάτο, η οποία στοχεύει στην εγκαθίδρυση του σοσιαλισμού. Ή για να το θέσουμε λίγο διαφορετικά, εάν σύμφωνα με τον Λούκατς υπάρχει μία ενότητα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, αυτή βρίσκεται στο διαμεσολαβητικό όρο, στη διαμεσολάβηση της δραστηριότητας και της πρακτικής, δηλαδή μέσω ενός *δρόντος* υποκειμένου.

Λίγες σελίδες μετά από αυτές τις αναφορές στον Φίχτε, στο ζήτημα της ενότητας και της πρακτικής, την οποία έχουμε εξετάσει διεξοδικά, και αφού έχει θέσει ξανά το ζήτημα του καντιανού πράγματος αυτού καθ' εαυτού, ο Λούκατς επανέρχεται στο πρόβλημα της πρακτικής, δίνοντάς της ένα πολύ αξιοσημείωτο ορισμό, εν σχέσει

25 Ο.π., σ. 157.

με τη θεματική της μορφής και του περιεχομένου. Σε έναν πρώτο χρόνο ο Λούκατς σημειώνει ότι:

*«Για να ξεπεραστεί η ανορθολογικότητα στο πρόβλημα του πράγματος αυτού καθ' εαυτού, δεν αρκεί να προσπαθήσουμε να ξεπεράσουμε την ενατενιστική στάση· φαίνεται –θέτοντας το ερώτημα με έναν πιο συγκεκριμένο τρόπο– ότι η ουσία της πρακτικής έγκειται στην άρση (aufzuheben) της αδιαφορίας (die Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber) της μορφής εν σχέσει με το περιεχόμενο, αδιαφορία στην οποία αντικατοπτρίζεται μεθοδολογικά το πρόβλημα του πράγματος αυτού καθ' εαυτού».*<sup>26</sup>

Ο Λούκατς επαναλαμβάνει σχετικά με τη μορφή και το περιεχόμενο αυτό που έχουμε ήδη δει κατά τη διάρκεια της ανάλυσής μας: σκέφτεται λοιπόν υπό όρους άρσης της άγονης και άκαμπτης αντίθεσης μορφής και περιεχομένου, η οποία μας κατευθύνει εκ νέου ως ένας φαύλος κύκλος προς την απομόνωση στην ενατενιστική στάση. Στο επίκεντρο της λουκατσιανής αντίληψης για την πρακτική υπάρχει η ενότητα της μορφής και του περιεχομένου και μία ανάλογη διαλεκτική αλληλοδιείσδυσης. Υπό αυτήν την έννοια, η πρακτική έγκειται σε μία διαφορετική σχέση μεταξύ περιεχομένου και μορφής, που θα ήταν στην πραγματικότητα «η άρση της αδιαφορίας της μορφής έναντι του περιεχομένου». Αυτή η άρση είναι σύμφωνα με τον Λούκατς το πέρασμα στην πρακτική. Παρ' όλα αυτά, αυτή τη φορά ο μαρξιστής στοχαστής συνδέει αυτήν την άρση με αυτό το οποίο θα περιγράψει αμέσως μετά ως «η αρχή της πρακτικής» (*Das Prinzip des Praktischen*). Μια πρακτική που εκλαμβάνεται ως άρση της άκαμπτης αντίθεσης –φαινομενικά αμετάβλητης– μεταξύ μορφής και περιεχομένου, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της ίδιας κίνησης και της ίδιας διαδικασίας, που μπορεί να οδηγήσει στην υπέρβαση αυτού που ο Λούκατς θεωρεί ότι είναι οι αντινομίες της σύγχρονης αστικής σκέψης. Η αρχή αυτής της υπέρβασης είναι ακριβώς η αρχή της πρακτικής, η οποία σύμφωνα με τον Λούκατς:

*«...ως αρχή της φιλοσοφίας, επομένως βρίσκεται μόνο όταν κάποιος υποδεικνύει ταυτόχρονα μία έννοια της μορφής της οποίας η εγκυρότητα δεν έχει πλέον ως βάση και μεθοδολογική προϋπόθεση αυτή την καθαρότητα σε σχέση με οποιονδήποτε προσδιορισμό του περιεχομένου, αυτή την καθαρή λογική. Επομένως, η αρχή της πρακτικής πρέπει λοιπόν, ως αρχή του μετασχηματισμού της πραγματικότητας, να προσαρμόζεται στο υλικό και το συγκεκριμένο υπόστρωμα της δράσης, προκειμένου να είναι σε θέση να ενεργεί σε αυτήν όταν τίθεται σε ισχύ».*<sup>27</sup>

Με έναν αρκετά τολμηρό τρόπο, ο νεαρός Λούκατς θέτει την αρχή της πρακτικής ως κεντρική αρχή της φιλοσοφίας, αμφισβητώντας και ταυτόχρονα παρακάμπτοντας το στοιχείο της ενατένισης, που διατηρούσε μια προφανή υπεροχή και προτεραιότητα στη σύγχρονη ορθολογιστική σκέψη. Βεβαίως, ο Λούκατς είχε προηγουμένως εντοπίσει το πρακτικό στοιχείο στον Καντ, και ειδικότερα στον Φίχτε, αλλά θα είναι ο Μαρξ και οι επίγονοί του που θα βάλουν στο επίκεντρο της κατανόησής

<sup>26</sup> Ο.π., σ. 160.

<sup>27</sup> Ο.π., σ. 160.

τους, τις σχέσεις των ανθρώπων με την εξωτερικότητα, τη φύση, το ζήτημα της πρακτικής και γενικότερα το ζήτημα της ανθρώπινης δραστηριότητας.<sup>28</sup> Επιπλέον, βλέπουμε για άλλη μια φορά ότι για τον Λούκατς του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ένας μετασχηματισμός της πραγματικότητας συνεπάγεται αναγκαστικά μια αλλαγή στο θεωρητικό/εννοιολογικό επίπεδο και στο επίπεδο της συνείδησης. Παρομοίως, ένας ουσιαστικός μετασχηματισμός που λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της συνείδησης δεν μπορεί να απομονωθεί από την κίνηση της πραγματικότητας και του ιστορικού όντος, καθώς και από τους μετασχηματισμούς που λαμβάνουν χώρα μέσα σε αυτά τα δύο. Τούτου δοθέντος, μια αλλαγή στη συνείδηση ή στο πεδίο της θεωρίας δεν αφήνει ανέπαφο το περιεχόμενο των γνώσεών της και τις μορφές μέσω των οποίων γνωρίζουμε την πραγματικότητα.

Ωστόσο, πρέπει να τονίσουμε ορισμένα πράγματα από το τελευταίο απόσπασμα που παραθέσαμε, ούτως ώστε να κατανοήσουμε καλύτερα τι εννοεί ο νεαρός Λούκατς με την έννοια της πρακτικής. Πρώτον, ότι η πρακτική δεν είναι η επανάληψη μιας πάντα πανομοιότυπης και προβλέψιμης πράξης, δηλαδή η αναπόφευκτη επιστροφή του *ίδιου* στην πραγματικότητα και στην ανθρώπινη ιστορία, αλλά αντίθετα είναι ο *μετασχηματισμός της πραγματικότητας*. Εάν παραμείνουμε πιστοί στην έννοια που χρησιμοποιεί ο Λούκατς και το εγελιανό νόημά της, η πρακτική είναι ο μετασχηματισμός της ενεργού πραγματικότητας (*«Veränderns der Wirklichkeit»*) από τον άνθρωπο. Ανακαλύπτουμε λοιπόν στον νεαρό Λούκατς, ότι η λανθάνουσα κριτική μιας πρακτικής που θα περιοριζόταν στην αποδοχή της πραγματικότητας ως μίας δεδομένης και σταθερής οντότητας, μας επιτρέπει να ρίξουμε μια ματιά σε ένα άλλο στοιχείο που είναι αυτό της πρακτικής—στο μαρξιστικό θεωρητικό πλαίσιο νοηματοδοτημένη ως *πράξη*—ως πιθανότητα *εμφάνισης του νέου και του απροσδόκητου στην ανθρώπινη ιστορία*. Δεύτερον, ο Λούκατς υποστηρίζει την ιδέα ότι η πρακτική μας δραστηριότητα πρέπει να σχετίζεται, όπως το λέει, *«με το υλικό και το συγκεκριμένο υπόστρωμα δράσης»*. Με άλλα λόγια, η πρακτική δεν σχετίζεται με κάτι το αφηρημένο, αλλά με μία συγκεκριμένη ύλη και περιεχόμενο. Ακόμα περισσότερο, με το τέλος της πρότασης του τελευταίου αποσπάσματος που παραθέσαμε (*«η αρχή της πρακτικής πρέπει λοιπόν, ως αρχή του μετασχηματισμού της πραγματικότητας, να προσαρμόζεται στο υλικό και το συγκεκριμένο υπόστρωμα της δράσης, προκειμένου να είναι σε θέση να ενεργεί σε αυτήν όταν τίθεται σε ισχύ»*), ο Λούκατς αναφέρεται σε μια πρακτική που αναφέρεται ακούραστα στη δική της βάση, στην ενεργό πραγματικότητά της και την υλικότητα του είναι και που τις επηρεάζει, όπως και σε ένα υλικό υπόστρωμα που, με τη σειρά του, επηρεάζει και καθορίζει την ανθρώπινη πρακτική.

28 Με την τελευταία παρατήρηση εννοούμε πως ο Καντ και ο Φίχτε αναγνώρισαν τη σημασία της πρακτικής, αλλά δεν μπορούσαν να απαλλαγούν εντελώς από έναν διψασμένο που παρέμενε δέσμιος της υπεροχής της ενατενιστικής στάσης, εις βάρος της ανθρώπινης δραστηριότητας. Για τον Λούκατς, η κεντρική θέση της ανθρώπινης πρακτικής στην κατανόηση της ιστορικής πραγματικότητας είναι ένα στοιχείο που ξεκίνησε με τη μαρξική θεωρία και από τη διαλεκτική θεωρία της πρακτικής. Με άλλα λόγια, είναι ένα έργο που ξεκίνησε ο νεαρός Μαρξ, αλλά δεν ολοκλήρωσε. Σύμφωνα με τη σύλληψη του Λούκατς, πρόκειται για ένα ανοιχτό σχέδιο το οποίο η μαρξιστική σκέψη πρέπει να πραγματώσει.

Συνοπτικά, είναι πλέον σαφές πώς ο Λούκατς κατανοεί την πρακτική. Είναι ακόμη πιο σημαντικό να παρατηρήσουμε, ότι ένα από τα σημεία με τα οποία είχε ξεκινηήσει την ανάλυση του δεύτερου μέρους του *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, ήταν το πρόβλημα της σχέσης μορφής και περιεχομένου στη σύγχρονη αστική φιλοσοφία, για να φθάσει στο μέσο του κειμένου και να το συνδέσει με τη φιλοσοφία και το ζήτημα της πρακτικής. Από αυτό, βλέπουμε ότι για τον Λούκατς από την μία πλευρά η πρακτική μπορεί να δημιουργήσει έναν διάλογο μεταξύ μορφής και περιεχομένου και από την άλλη πλευρά, αυτή που είναι σε θέση να το κάνει μέσω μιας νέας αντίληψης της πρακτικής, είναι η μαρξική και μαρξιστική διαλεκτική σκέψη. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Λούκατς είναι η διαλεκτική υλιστική σκέψη που έχει λάβει υπόψη την ανθρώπινη δραστηριότητα όπως καμία άλλη στο παρελθόν.

- \* Ο Νίκος Φούφας είναι διδάκτορας φιλοσοφίας και συγγραφέας. Το παρόν κείμενο αποτελεί μετάφραση με ορισμένες αναγκαίες αλλαγές και προσθήκες, του 5ου κεφαλαίου του βιβλίου του, *Les antinomies de la pensée bourgeoise chez Lukács*, σελ. 81-104, εκδόσεις L'Harmattan, συλλογή «Ouverture Philosophique», Παρίσι, 2020.



## Ο Λούκατς και η ταξική συνείδηση

του Ε. Χ. Καρ\*

Τι ακριβώς εννοούσε ο Μαρξ με τον όρο «τάξη»; Είναι ένα παλιό δύσκολο πρόβλημα, στο οποίο πολύ μελάνι έχει χυθεί. Αλλά δεν μπορεί να εκδιωχτεί με τη διαβεβαίωση ότι ο καθένας γνωρίζει μια τάξη όταν τη βλέπει – που είναι έκδηλα αναληθής. Ο Μαρξ ήταν ένας ακριβής στοχαστής που ποτέ δεν ικανοποιούνταν με εμπειρικές προσεγγίσεις. Ενώ απέτυχε να παράγει ένα τυπικό ορισμό της τάξης –λόγω, εικάζεται, της μη ολοκληρωμένης κατάστασης με την οποία το κύριο έργο του έφτασε στον κόσμο– είναι ξεκάθαρο ότι όριζε την τάξη με τους αντικειμενικούς όρους της σχέσης της προς τα εργαλεία παραγωγής. Η ταξική συνείδηση ήταν για τον Μαρξ ένα ζωτικό στοιχείο στην ταξική πάλη. Αλλά η τάξη δεν ήταν μια οικειοθελής σύμψη των ατόμων. Η ουσία της δεν καθοριζόταν απλά από τη συνειδητή θέληση και το σκοπό των ατομικών μελών της.

Το θέμα είναι ιδιαίτερα οξύ στον αγγλόφωνο κόσμο, όπου η λέξη «τάξη» είναι σε κοινή χρήση με την εντελώς διαφορετική έννοια της κοινωνικής ομάδας. Μια κοινωνική ομάδα μπορεί να περιέχει μέλη περισσότερων από μιας μαρξιστικής τάξης ή, αντίστροφα, μια μαρξιστική τάξη μπορεί να διαχωρίζεται σε διάφορες κοινωνικές ομάδες. Η όλη βάση της αντίληψης είναι διαφορετική. Ένα άτομο γενικά, χωρίς αμφιβολία, παραμένει στην «τάξη» (με την αγγλική έννοια) στην οποία γεννιέται. Αλλά μπορεί νόμιμα να έχει τη φιλοδοξία να μετακινηθεί σε μια άλλη τάξη («κοινωνική κινητικότητα»): το αν θα επιτύχει θα εξαρτηθεί εν μέρει από τη δική του ικανότητα, τους πόρους και την επιμονή στο σκοπό του, εν μέρει από την προθυμία των μελών της άλλης «τάξης» να τον αναγνωρίσουν ως έναν από αυτούς. Αλλά αυτό απέχει πολύ από τη μαρξιστική αντίληψη της τάξης. Αυτή η παρανόηση στην ορολογία μπορεί να είναι ένας από τους λόγους (οι άλλοι θα συζητηθούν αργότερα) που τόσο πολλοί Βρετανοί και Αμερικανοί διανοούμενοι έχουν αποτύχει, ή ίσως δεν έχουν προσπαθήσει σοβαρά, να καταλάβουν τι λέει ο Μαρξ.

Μπορεί λοιπόν να είναι επίκαιρο που ένας κλασικός σχολιασμός της θεωρίας του Μαρξ για την τάξη έχει μόλις εμφανιστεί για πρώτη φορά σε αγγλική μετάφραση. Το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* είναι μια συλλογή δοκιμίων, γραμμένων ανάμεσα στο 1919 και το 1924 από τον φημισμένο κριτικό και φιλόσοφο Γκέοργκ Λούκατς, που πέθανε στην ηλικία των 86. Ο Λούκατς, Ούγγρος στη καταγωγή, Γερμανός από τη διανοητική διαμόρφωσή του, ξεκίνησε ως χεγκελιανός, έγινε ένας καλός κομμου-

νιστής μετά το 1917, και ήταν ένας δεύτερης σειράς υπουργός στην επαναστατική κυβέρνηση του Μπέλα Κουν στη Βουδαπέστη το 1919. Αλλά, κυρίως ως επακόλουθο εσωτερικής διαμάχης ανάμεσα σε Ούγγρους εμικρέδες στη Μόσχα, το βιβλίο δέχτηκε γρήγορα επίθεση ως αιρετικό, αν και στη σχετικά ανεκτική ατμόσφαιρα της δεκαετίας του 1920 δεν απαγορεύτηκε επίσημα.

Ο Λούκατς, ποτέ ένας μαχητής από τη φύση του, αποσύρθηκε στο ρόλο ενός μαρξιστή φιλολογικού κριτικού, στον οποίο επέτυχε τη διεθνή αναγνώριση. Το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* είχε ένα είδος ύπαρξης στο ημίφως για αρκετές δεκαετίες, γνωστό στους ειδήμονες πολλών χωρών, αλλά κινέζικα για τους αδαείς, ώσπου το 1967 δημοσιεύθηκε επιτέλους με έναν πρόλογο στον οποίο ο Λούκατς ομολογούσε, με κάπως σκοτεινή γλώσσα, τα «λάθη» στο έργο που προέκυπταν από την προσπάθεια να «αναιρεθεί η προτεραιότητα της οικονομίας», και να πραγματοποιεί τα προβλήματα της κοινωνίας και της επανάστασης με καθαρά φιλοσοφικούς όρους. Η μετάφραση έχει γίνει από αυτή την έκδοση.

Ο μεταφραστής, ο Ρόνντνεϊ Λίβινγκστον, έχει κάνει όλα, και παραπάνω από όλα, από όσα θα μπορούσαν να αναμένονται. Έχει αποδώσει το πυκνό στυλ του Λούκατς στα αγγλικά, όχι σε ειδική διάλεκτο, και έχει χωρίσει μερικές από τις πιο δυσμεταχειρίστες φράσεις του Λούκατς, χωρίς, από όσο μπορεί να κριθεί, να διαστρεβλώσει το νόημά τους. Αλλά θα ήταν μάταιο να προσποιηθούμε ότι αυτό είναι ένα βιβλίο εύκολο να διαβαστεί. Οι κριτικές του Μαρξ, όπως και τα γραπτά του ίδιου του Μαρξ, εκφράζονται υποχρεωτικά με ένα χεγκελιανό ιδίωμα το οποίο, ενώ δεν φαίνεται να τρομοκρατεί Ρώσους, Γάλλους και Ιταλούς λόγιους, έχει κυριαρχηθεί και αφομοιωθεί από λίγους στον αγγλόφωνο κόσμο. Ο Λούκατς, ακόμη περισσότερο από τον Μαρξ, ήταν πέρα ως πέρα ένας χεγκελιανός, και δεν μπορούσε να εκφράζεται με άλλους όρους. Αυτό πρέπει να αντιμετωπιστεί.

Η προσέγγιση του Λούκατς στην τάξη ήταν μέσω της έννοιας της «ταξικής συνείδησης», που είναι αυτό που διακρίνει –για να χρησιμοποιήσουμε χεγκελιανή και μαρξιστική γλώσσα– την «τάξη για τον εαυτό της» από την απλή «τάξη καθεαυτή». Αλλά ποια είναι η φύση της ταξικής συνείδησης και πώς προκύπτει; Αυτό είναι το θέμα του κεντρικού δοκιμίου σε αυτό τον τόμο, με τον τίτλο «Ταξική συνείδηση», και ήταν η ερευνητική και διακριτική απάντηση του Λούκατς σε αυτό το ερώτημα που του δημιούργησε δυσκολίες. Αφού η τάξη ορίζεται με όρους της αντικειμενικής κατάστασης στην ιστορική διαδικασία, η ταξική συνείδηση δεν μπορεί να κατανοηθεί ως ένα υποκειμενικό φαινόμενο, μια κατάσταση του πνεύματος. Το συγκεκριμένο δεν μπορεί «να τοποθετηθεί στο εμπειρικό άτομο της ιστορίας... και την εμπειρικά δοσμένα (και έτσι ψυχολογική και μαζικά ψυχολογική) συνείδησή του». Ο Λούκατς οδήγησε το επιχείρημα στη λογική κατάληξή του:

«Η ταξική συνείδηση συνίσταται στην πραγματικότητα από τις κατάλληλες και ορθολογικές αντιδράσεις που “αποδίδονται” σε μια ιδιαίτερη τυπική θέση στη διαδικασία της παραγωγής. Αυτή η συνείδηση δεν είναι, συνεπώς, ούτε το σύνολο, ούτε ο μέσος όρος αυτού που σκέφτονται και αισθάνονται τα μοναδικά άτομα που

απαρτίζουν την τάξη. Και όμως οι ιστορικά σημαντικές πράξεις της τάξης ως όλου καθορίζονται σε τελική ανάλυση από αυτή τη συνείδηση και όχι από τη σκέψη του ατόμου, και αυτές οι πράξεις μπορεί να κατανοηθούν μόνο με αναφορά σε αυτή τη συνείδηση».

Δεν χρειάζεται να ειπωθεί ότι αυτή η άποψη είναι ριζωμένη στη μαρξιστική –και χεγκελιανή– άποψη της ιστορικής διαδικασίας ως της τελικής πραγματικότητας. Το Γίγνεσθαι, όπως το θέτει ο Χέγκελ, είναι η αλήθεια του Είναι, έτσι που η διαδικασία συνιστά ένα βαθύτερο επίπεδο της πραγματικότητας από το εμπειρικό γεγονός. Ο άνθρωπος, με τα λόγια του Λούκατς, κατανοεί το παρόν βλέποντας σε αυτό «τις τάσεις μέσω της διαλεκτικής αντίθεσης των οποίων μπορεί να δημιουργήσει το μέλλον». Αυτό αποκλείει την έννοια των «φυσικών νόμων» της κοινωνίας που βρίσκονται έξω από την ιστορία και στους οποίους η ιστορία πρέπει να ανταποκριθεί. Ο Μαρξ έκανε την παρατήρηση ότι ο φυσικός νόμος ήταν μια αστική αντίληψη που αρχικά επιστρατεύτηκε ενάντια στη φεουδαρχική κοινωνία και ήταν σε αυτή την έκταση προοδευτική, και κατόπιν μετασηματίστηκε σε μια συντηρητική έννοια σχεδιασμένη για την υπεράσπιση της αστικής κυριαρχίας. Αυτή η άποψη επίσης αποκλείει την έννοια της σχετικότητας, που δεν μπορεί να έχει νόημα σε ένα σύστημα που δεν αποδέχεται κανένα άλλο απόλυτο εκτός από την αλλαγή.

Ο Χέγκελ έχει κατηγορηθεί αδιάλειπτα ότι δεν έμεινε πιστός στη δική του ενόραση όταν επικαλέστηκε το Παγκόσμιο Πνεύμα ως τον *από μηχανής Θεό* για να φέρει το ιστορικό δράμα σε μια κατάληξη, και είδε το τέλος της ιστορίας στην εκπλήρωση της δικής του φιλοσοφίας και στη συγκεκριμένη μορφή του αποκαθαρμένου πρωσικού κράτους. Αλλά ο Μαρξ, επίσης, χρειαζόταν το προφητικό όραμα μιας αποκορύφωσης στην ιστορική διαδικασία, και, διαμαρτυρόμενος ενάντια στη «μυστικοποίηση» που διέπραξε ο Χέγκελ, το βρήκε στο προλεταριάτο. Έχει δειχτεί πειστικά ότι ο Μαρξ, στη διανοητική ανάπτυξή του, έφτασε στο όραμά του για το προλεταριάτο ως την εκπλήρωση της ιστορίας μέσα από τη μελέτη του Χέγκελ και των κριτικών του, προτού επιδοθεί σε εκείνες τις οικονομικές σπουδές και υποθέσεις που παρήγαγαν την οριστική ανάλυσή του του οικονομικού ρόλου του προλεταριάτου στην ιστορία. Σε αυτή την έκταση, η αποφασιστικότητα του Λούκατς να μεταχειριστεί το προλεταριάτο του Μαρξ ως μια φιλοσοφική μάλλον παρά εμπειρική οντότητα μπορεί να είναι ιστορικά δικαιολογημένη.

Είναι εδώ, ωστόσο, που ο Λούκατς τελικά φτάνει σε ένα ατύχημα. Αποδέχεται εντελώς, και διαρκώς υπογραμμίζει, τη μαρξιστική αρχή της ενότητας της θεωρίας με την πράξη. Η θεωρητική αλήθεια αποχωρισμένη από την πράξη είναι μια άδεια αφαίρεση. Το θέμα της φιλοσοφίας δεν είναι απλά να καταλάβει τον κόσμο αλλά να τον αλλάξει – πραγματικά, οι δυο διαδικασίες είναι αδιαχώριστες. «Το παρόν», λέει ο Λούκατς, «είναι ένα πρόβλημα της ιστορίας, ένα πρόβλημα που αρνείται να αγνοηθεί». Αλλά αυτό τον ενέπλεξε σε μια προσέγγιση στην τρέχουσα πολιτική. Στην Ευρώπη του 1920 –και μετά την εμπειρία της αποτυχημένης Ουγγρικής Επανάστασης της προηγούμενης χρονιάς– το προλεταριάτο έπρεπε κάπως να προσγειωθεί στη

γη, και η θεωρία να συντονιστεί με την πρακτική εμπειρία. Σε αυτή την απέλπιδα περίοδο, ο επαναστατικός ιδεαλισμός ήταν ακόμη μια ζωντανή δύναμη. Ο Λούκατς μπορούσε ακόμη να χαιρετίζει τα σοβιέτ στο καταληκτικό απόσπασμα του δοκιμίου, ως τη μορφή οργάνωσης μέσω της οποίας το προλεταριάτο (όχι, ασφαλώς, αποκλειστικά ή κυρίως το ρωσικό προλεταριάτο) θα αποκτούσε ταξική συνείδηση, και θα απελευθέρωνε έτσι τον εαυτό του και την κοινωνία ως όλο από την κυριαρχία της αστικής τάξης και του καπιταλιστικού συστήματος.

Δυο ή τρία χρόνια μετά, με την αποσύνθεση των ρωσικών σοβιέτ και μια διαδοχή επαναστατικών ηττών στη Δυτική Ευρώπη, και ιδιαίτερα στη Γερμανία, το όραμα είχε αρχίσει να ξεθωριάζει. Το 1922, σε ένα άρθρο για τα προβλήματα της οργάνωσης, ο Λούκατς αφιέρωσε μερικές ενοχλητικές παραγράφους στο ρόλο του κομμουνιστικού κόμματος, οι οποίες δεν είχαν εμφανιστεί στο προηγούμενο δοκίμιό του. «Ο πρωταρχικά πρακτικός χαρακτήρας του κομμουνιστικού κόμματος», εξήγησε, «το γεγονός ότι είναι ένα κόμμα μάχης, προϋποθέτει την κατοχή μια σωστής θεωρίας». Ο προλεταριακή ταξική συνείδηση πρέπει αναγκαστικά να «αντανακλάται στην οργανωμένη μορφή αυτής της ταξικής συνείδησης, το κομμουνιστικό κόμμα». Δεν είναι δύσκολο, χρησιμοποιώντας λίγη εκ των υστέρων σοφία, να φανταστούμε πού θα οδηγούσαν αυτά τα επιχειρήματα, και ο Λούκατς ποτέ δεν φαίνεται να επέστρεψε σε αυτά σε μια τόσο ρητή μορφή.

Όταν στα τέλη του 1922 ο Λούκατς συγκέντρωσε τα δοκίμια των τελευταίων τριών χρόνων για επανέκδοση σε ένα τόμο, έκανε δυο πράγματα. Στο δοκίμιο του 1920 για την ταξική συνείδηση, απάλυνε, χωρίς να απομακρύνει, την αναφορά στα Σοβιέτ, και εισήγαγε μάλλον ανενόχλητα ένα σύντομο απόσπασμα που για άλλη μια φορά περιέγραφε το κομμουνιστικό κόμμα ως την «οργανωμένη μορφή» της «σωστής ταξικής συνείδησης του προλεταριάτου»· και έγραψε ένα παραπέρα δοκίμιο «Η Πραγμοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου», το μακρύτερο και το ένα εντελώς νέο θέμα στον τόμο. Το πρώτο μέρος αφιερώνεται σε μια ανάλυση της μαρξιστικής θεωρίας του «φετιχισμού» («πραγμοποίησης»)· το δεύτερο είναι μια λαμπρή έκθεση της πραγμοποίησης στα καπιταλιστικά οικονομικά· και στο τρίτο, τιτλοφορούμενο «Η άποψη του προλεταριάτου», υποχωρεί στο έδαφος της καθαρής αφαίρεσης, και αποτυχαίνει να θίξει εντελώς την τρέχουσα κατάσταση ή να συζητήσει το ρόλο του κόμματος, ικανοποιούμενο με την καταληκτική απόκρυφη παρατήρηση ότι «οποιοσδήποτε μετασχηματισμός μπορεί να επέλθει μόνο ως το προϊόν της –ελεύθερης– δράσης του ίδιου του προλεταριάτου». Αυτό φαινόταν να προδίδει μια συρρίκνωση από τη μεριά του Λούκατς των ιδίων του των συμπερασμάτων και μια άρνηση να πραγματευτεί στοιχειωδώς την τρέχουσα κατάσταση.

Το έργο του Λούκατς είναι σημαντικό, όχι επειδή λύνει αλλά επειδή θέτει με την πιο οξεία και αιχμηρή μορφή το θεμελιώδες δίλημμα της μαρξιστικής αντίληψης για την τάξη και το προλεταριάτο, το δίλημμα του κενού ανάμεσα στο προλεταριάτο ως μια εμπειρική οντότητα και το ρόλο που ανατίθεται στο προλεταριάτο ως τάξη από την ιστορία – το κενό που ο Μαρξ αποκάλυψε αλλά δεν εξερεύνησε, όταν εφηύρε

την απορριπτική κατηγορία του «λούμπεν προλεταριάτου». Ο Λένιν στο πρώιμο δοκίμιό του *Τι να Κάνουμε*; ήταν ο πρώτος που αντιμετώπισε αυτό το θέμα ως ένα πρακτικό πρόβλημα της δημιουργίας ενός επαναστατικού κόμματος. Όπως είναι καλά γνωστό, ο Λένιν επιχειρηματολόγησε ότι το προλεταριάτο αφημένο στον εαυτό του θα ανέπτυσσε αυθόρμητα, μέσα από την εμπειρία του του καθημερινού αγώνα ανάμεσα στους εργάτες και τους εργοδότες, μόνο μια «συνδικαλιστική» συνείδηση· αυτός ο αγώνας δεν θα γινόταν ποτέ ένας αυθεντικός ταξικός αγώνας ώσπου η αληθινή ταξική συνείδηση να εμφυτευτεί στο προλεταριάτο «από έξω» από ένα οργανωμένο επαναστατικό κόμμα.

Ο Λένιν παραδέχτηκε ότι είχε εκθέσει αυτή τη διδασκαλία στο *Τι να Κάνουμε*; με μια μονόπλευρη μορφή· και η εμπειρία των σοβιέτ το 1905 τον οδήγησε να υιοθετήσει μια πιο οπτιμιστική άποψη για τη μαζική δράση. Αλλά το δίλημμα παρέμεινε. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Λούκατς, στον Πρόλογό του στην έκδοση του 1967 του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, σύγκρινε την ανάλυσή του της προλεταριακής ταξικής συνείδησης με την άποψη που υιοθέτησε ο Λένιν στο *Τι να Κάνουμε*; και, αν και εξήγησε δεόντως ότι ο Λένιν είχε δίκιο εκεί που αυτός είχε άδικο, η διάκριση δεν είναι εντελώς προφανής. Στη δεκαετία του 1920 οι απόψεις του Λούκατς είχαν κάποια ηχώ στη σκέψη του Καρλ Κορς, που εκδιώχθηκε από το γερμανικό κόμμα σαν αιρετικός, και αργότερα του Γκράμσι (ο Λούκατς και ο Γκράμσι αντιτάχτηκαν και οι δυο στη «στροφή προς τα αριστερά» του Στάλιν στην Κομιντέρν το 1928, αν και ο Λούκατς αμέσως ανακάλεσε). Στις μέρες που οι σοφοί στη Μόσχα εργάζονταν σκληρά για να υποβαθμίσουν το χεγκελιανό γενεαλογικό δέντρο στο μαρξισμό, όλοι αυτοί κατηγορούνταν ελεύθερα ότι εισήγαγαν χεγκελιανές αποχρώσεις στο καθαρό σώμα του μαρξισμού-λενινισμού.

Η ανάλυση της προλεταριακής ταξικής συνείδησης και του κόμματος ως «οργανωμένης μορφής» της από τον Λούκατς έχει εκτεθεί, και μπορεί να εκτεθεί, σε μερική αρκετά συντριπτική κριτική. Ανατέμνει επιδέξια και βαθιά τη διαδικασία της «πραγματοποίησης» στην καπιταλιστική κοινωνία, με την οποία αυτά που είναι ουσιαστικά ανθρώπινες σχέσεις μετασχηματίζονται σε οντότητες που φαινομενικά διαθέτουν μια δική τους ανεξάρτητη ύπαρξη (εμπορεύματα, ανταλλακτική αξία, νόμοι της αγοράς). Αυτή η διαδικασία όχι μόνο στέκει εμπόδιο στο δρόμο οποιασδήποτε αληθινής κατανόησης της πραγματικότητας, παρεκτός στο πιο επιδερμικό εμπειρικό επίπεδό της, αλλά προστατεύει και διαιώνίζει την εκμετάλλευση, αφού τόσο οι εκμεταλλευτές όσο και οι εκμεταλλευόμενοι βλέπουν τους εαυτούς τους ως υποκείμενους στον άκαμπτο καταναγκασμό εξωτερικών πραγματικοτήτων, αν και αυτές είναι απλά οι σχέσεις που η αστική κοινωνία έχει η ίδια δημιουργήσει.

Το πρόβλημα ξεκινά όταν το σκηνικό αλλάζει με την ανατροπή της αστικής τάξης από το προλεταριάτο. Οι Μαρξ και Ένγκελς αποδίδουν στην αστική τάξη, παραπλανημένη από το «φετιχισμό» και την «πραγματοποίηση» που είναι σύμφυτα στην καπιταλιστική σκέψη, μόνο μια ψευδή συνείδηση την οποία αποκαλούσαν «ιδεολογία». Το προλεταριάτο, θριαμβεύοντας πάνω στην αστική τάξη, θα κατακτούσε

την αληθινή συνείδηση, και η ιδεολογία θα εξαφανιζόταν. Ο Λένιν, από την άλλη μεριά, χρησιμοποιούσε τον όρο «ιδεολογία» ουδέτερα, εφαρμόζοντάς τον τόσο στην (ψευδή) συνείδηση της αστικής τάξης όσο και στην (υποθετικά αληθινή) συνείδηση του προλεταριάτου. Η καινοτομία μπορεί να ήταν σημαντική. Ασφαλώς, όταν ο Λούκατς εκπληρώνει το διαζύγιο ανάμεσα σε μια αφηρημένη προλεταριακή ταξική συνείδηση, της οποίας η συγκεκριμένη ενσάρκωση είναι η αυθεντία του κομμουνιστικού κόμματος, και τις εμπειρικά παρατηρούμενες σκέψεις και τα αισθήματα των προλετάρων που υποβάλλονται σε αυτή την αυθεντία, ανοίγει την πόρτα διάπλατα για μια επιστροφή στο καθεστώς των «πραγματοποιημένων» νόμων και θεσμών με τη μορφή του κόμματος και της πειθαρχίας του, που θα επιβάλλει μια ψευδή συνείδηση ή ιδεολογία στη μάζα των εργατών.

Οι αναρίθμητες αναίρεσεις και αλλαγές μετώπου που σημάδεψαν τη μεταγενέστερη σταδιοδρομία του Λούκατς προσφέρουν μαρτυρία του ζήλου του να αμφισβητήσει αυτές τις συνέπειες του επιχειρήματός του και να αρνηθεί ότι οτιδήποτε αυτού του είδους είχε συμβεί. Αλλά αφήνοντας αυτό το ερώτημα κατά μέρος, σε ποιο βαθμό είναι έγκυρη η ερμηνεία του Μαρξ από τον Λούκατς; Ή μπορεί να διασώσουμε τον Μαρξ από μια ψεύτικη φορεσιά που του έβαλαν αυτοί οι χεγκελιανοί κριτικοί; Η υπεράσπιση μπορεί να ακολουθήσει δυο διαφορετικές γραμμές.

Θα ήταν ανόητο να αρνηθεί κανείς ότι η αρχική ώθηση στην προσέγγιση των προβλημάτων της κοινωνίας και της τάξης από τον Μαρξ προερχόταν από τον Χέγκελ, και ότι συνέχισε σε όλη του τη ζωή, αν και σε μειούμενο βαθμό, να σκέφτεται και να γράφει με ένα χεγκελιανό ιδίωμα. Οι δικές του αποδόσεις τιμής στον αφέντη, και η περιφρόνησή του σε εκείνους που είχαν την πρόθεση να μεταχειριστούν τον Χέγκελ σαν ένα «ψόφιο σκύλο» είναι καταγεγραμμένες. Αλλά είναι εξίσου αληθινό, και πιο σημαντικό, ότι ο Μαρξ δεν παρέμεινε μέσα στον κόσμο της αφαίρεσης. Η σκέψη του Μαρξ ήταν ένας διαρκής αγώνας να ενοποιηθεί το εμπειρικά παρατηρούμενο και η αφηρημένη θεωρία. Αν η θεωρία του για την ταξική πάλη και τον απελευθερωτικό ρόλο του προλεταριάτου χρωστούσε πολλά στη χεγκελιανή έμπνευση, και είχε χαρακτηριστικά χεγκελιανές συννηγήσεις, βασιζόταν επίσης σε μια βαθιά μελέτη των συγκεκριμένων προβλημάτων της σύγχρονης κοινωνίας. Η *18η Μπριμέρ*, την οποία δεν αναφέρει πουθενά ο Λούκατς, είναι γεμάτη από οξυδερκείς παρατηρήσεις για την ταξική κατάσταση.

Η ίδια συγκεκριμένη προσέγγιση στα οικονομικά προβλήματα είναι αδιαχώριστη από όλο το έργο της ωριμότητας του Μαρξ. Ο Λούκατς είχε δίκιο να ομολογήσει ότι η δική του προσπάθεια να «εξάγει τα επαναστατικά συνεπαγόμενα του μαρξισμού στερούνταν από μια αυθεντική οικονομική θεμελίωση». Η ανάλυση της καπιταλιστικής οικονομίας και της καπιταλιστικής κοινωνίας που απορρόφησε τις τρεις τελευταίες δεκαετίες της ζωής του Μαρξ, η εξακρίβωση του προλεταριάτου ως του παραγωγού της υπεραξίας, ως ταυτόχρονα του ουσιώδους γρاناζιού στην οικονομική μηχανή και του προκαθορισμένου θύματος και καταστροφέα της – όλο αυτό, το θεμέλιο της φήμης του και της διαρκούς επιρροής του, ήταν το αποτέλεσμα μιας

ακατάπαυστης και διεισδυτικής μελέτης μιας συγκεκριμένης κατάστασης. Το προλεταριάτο του Μαρξ, οποιαδήποτε και αν ήταν η αρχική του έμπνευση, και οποιαδήποτε ουτοπικά στοιχεία ενδέχεται να έχουν παρεισφύσει στην τελική υπόδειξη του ρόλου του, ήταν μια στρατιά από πραγματικούς εργοστασιακούς εργάτες, όχι η μισο-μεταφυσική αφαίρεση του Λούκατς. Η μαρξιστική τάξη, αν και όχι ορισμένη με το ίδιο κριτήριο όπως η τάξη των περισσότερων Δυτικών κοινωνιολόγων, είναι μια συλλογή πραγματικών εργατών, όχι ένα κόμμα ή ένα συνδικάτο ή μια άλλη αυθεντία που δρα στο όνομά τους.

Αυτό δεν σημαίνει να λέμε ότι ο Μαρξ μπορούσε να είχε φτάσει στα συμπεράσματά του στη βάση της εμπειρικής μελέτης και της παρατήρησης μόνο, και χωρίς το πλαίσιο της θεωρίας που χρονολογούνταν κυρίως από τα προηγούμενα χρόνια του, αν και αυτή υπέστη τροποποιήσεις στην πορεία του όψιμου έργου του. Η σχέση ανάμεσα στη σκέψη και τη δράση, ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, ανάμεσα στο διαλογισμό και την παρατήρηση, ανάμεσα στο αφηρημένο και το συγκεκριμένο, ανάμεσα στο γενικό και το ειδικό, είναι το θεμελιώδες πρόβλημα όλης της κοινωνιολογίας, των οικονομικών, της πολιτικής και της ιστορίας. Η τεράστια ισχύς της σκέψης του Μαρξ εδράζεται στη συνεχή επίγνωσή του αυτού του προβλήματος και την απόκρισή του σε αυτό. Η μαρξιστική θεωρία της τάξης και της ταξικής πάλης είναι εξίσου μια γενική θεωρία ιδωμένη στην πρακτική εφαρμογή της στην καπιταλιστική κοινωνία του 19ου αιώνα και ένα πρόγραμμα δράσης σχεδιασμένο για την αλλαγή της κοινωνίας.

Αυτό μας φέρνει στη δεύτερη γραμμή κατά μήκος της οποίας μπορεί να υποστηριχτεί η αναφορικότητα του μαρξισμού στο σύγχρονο κόσμο. Ο Λούκατς, σε ένα από τα πρώτα δοκίμια σε αυτό τον τόμο, τιτλοφορούμενο «Τι είναι ο Ορθόδοξος Μαρξισμός», θέτει το σημείο με υπερβολική έμφαση:

«Ας υποθέσουμε για χάρη της επιχειρηματολογίας ότι η πρόσφατη έρευνα είχε καταρρίψει μια για πάντα κάθε μια από τις ατομικές θέσεις του Μαρξ. Ακόμη και αν αυτό επρόκειτο να αποδειχτεί, κάθε σοβαρός “ορθόδοξος” μαρξιστής θα ήταν ακόμη ικανός να αποδεχτεί όλα αυτά τα μοντέρνα ευρήματα χωρίς επιφύλαξη και έτσι να απορρίψει πλήρως όλες τις θέσεις του Μαρξ, χωρίς να πρέπει να αποκηρύξει την ορθοδοξία ούτε για μια στιγμή. Ο ορθόδοξος μαρξισμός δεν υπονοεί συνεπώς τη μη κριτική αποδοχή των αποτελεσμάτων των ερευνών του Μαρξ. Δεν είναι η “πίστη” σε αυτή ή εκείνη τη θέση, ούτε η εξήγηση ενός “ιερού” βιβλίου. Απεναντίας, η ορθοδοξία αναφέρεται αποκλειστικά στη μέθοδο».

Αυτό περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων πραγμάτων, το καθήκον να εφαρμόζεται η ορθόδοξη μαρξιστική «μέθοδος» στην κριτική μερικών από τα συμπεράσματα του Μαρξ.

Ασφαλώς δεν είναι συνολικά αληθινό ότι οι κύριες θέσεις και οι προγνώσεις του Μαρξ έχουν καταρριφτεί ή γίνει απαρχαιωμένες. Στη Ρωσία του 1920 ο Μπουχάριν σημείωνε ότι, με τη διάλυση του καπιταλισμού, οι «φετιχιστικές» οικονομικές κατηγορίες που είχε εκθέσει ο Μαρξ είχαν εξαφανιστεί και είχαν αντικατασταθεί από

τις μορφές της φυσικής οικονομίας. Σε αυτή τη χώρα, 50 χρόνια μετά, αρχίζουμε να καταλαβαίνουμε ότι τα οικονομικά μας προβλήματα δεν μπορεί να λυθούν, ή να συζητηθούν επωφελώς, με τους «φетиχιστικούς» όρους της ανταλλακτικής αξίας και των νόμων της αγοράς, και ότι οδηγούμαστε πίσω σε τέτοιες «φυσικές» αξίες όπως η κοινωνική αξία και η παραγωγικότητα. Είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ αποκάλυψε την εστία μόλυνσης στη ρίζα του καπιταλισμού του 19ου αιώνα και ότι, οποιεσδήποτε λεπτομέρειες της ανάλυσής του και αν απαιτούν διόρθωση, διέγνωσε αλάθευτα την πηγή από την οποία θα προέρχονταν τα προβλήματα.

Αλλά είναι επίσης αλήθεια ότι η μαρξιστική θεωρία της ταξικής πάλης, αν και έχει ρίξει φως σε πολλά σκοτεινά σημεία όχι μόνο του σύγχρονου κόσμου, αλλά και ενός μακρινότερου παρελθόντος (η αρχαία ιστορία έχει τα πρόσφατα χρόνια μετασχηματιστεί από αυτή), καλεί για ένα μεγάλο αριθμό επιφυλάξεων και διορθώσεων προτού να μπορεί να εφαρμοστεί σε περιόδους και γεγονότα πριν τη Γαλλική Επανάσταση, από την οποία κυρίως άντλησε την έμπνευσή της. Είναι αλήθεια ότι στην εποχή μας ο πρώην «αποικιακός» κόσμος έχει αφήσει ίχνη στη μαρξιστική ανάλυση με τρόπους που ο Λένιν και η Ρόζα Λούξεμπουργκ ήταν ανάμεσα στους πρώτους να ερευνησουν, και οι οποίοι είναι ακόμη περιβεβλημένοι με αβεβαιότητα. Είναι επίσης αληθινό ότι μερικές μαρξιστικές θεωρίες έχουν επίσης επηρεαστεί, με τρόπους που μένει ακόμη να ερευνηθούν, από την πρόοδο της σύγχρονης τεχνολογίας και από τις άμυνες που προβάλλει ο δυτικός καπιταλισμός στις πρώτες σοβαρές εφόδους στο φρούριό του.

Αλλά τίποτε από όλα αυτά δεν άπτεται του ζητήματος της μεθόδου. Είναι αυτή, πολύ περισσότερο από οποιαδήποτε συγκεκριμένη διδασκαλία, που έχει διαχωρίσει τον Μαρξ από τους στοχαστές του αγγλόφωνου κόσμου, και ευθύνεται για μια ισχύτητα και έλλειψη βάθους σε τόσο πολλά από τα πρόσφατα αγγλικά πολιτικά και ιστορικά έργα. Η παράδοση του αγγλόφωνου κόσμου είναι βαθιά εμπειρική. Τα γεγονότα μιλούν από μόνα τους. Ένα ιδιαίτερο θέμα φιλονικείται «βάσει των προτερημάτων του». Τα θέματα, τα επεισόδια, οι περίοδοι απομονώνονται για ιστορική μελέτη στο φως κάποιου μη διακηρυγμένου, και ίσως ασυνείδητου, πρότυπου αναφοράς. Στη χειρότερη περίπτωση, η ιστορία γίνεται μια διαδοχή συμβάντων των οποίων τις αιτιακές σχέσεις δεν έχουμε τα προσόντα να ανακαλύψουμε. Όλα αυτά θα ήταν ένα ανάθεμα για τον Μαρξ. Ο Μαρξ δεν ήταν εμπειριστής. Το να μελετούμε το μέρος χωρίς αναφορά στο όλο, το γεγονός χωρίς αναφορά στη σημασία του, το συμβάν χωρίς αναφορά σε αιτία ή αποτέλεσμα, την ιδιαίτερη κρίση χωρίς αναφορά στη γενική κατάσταση, θα φαινόταν στον Μαρξ μια άγονη άσκηση.

Η διαφορά έχει τις ιστορικές ρίζες της. Δεν είναι για το τίποτα που ο αγγλόφωνος κόσμος παρέμεινε τόσο πεισματάρικα εμπειρικός. Σε μια σταθερά εγκαθιδρυμένη κοινωνική τάξη, της οποίας τα πιστοποιητικά κανείς δεν επιθυμεί να αμφισβητήσει, ο εμπειρισμός χρησιμεύει στο να γίνονται διαχειριστικές επισκευές – εκείνες οι μικρές διορθώσεις και προσαρμογές που χρειάζονται για να συνεχίσει η μηχανή να δουλεύει. Η βρετανική κοινωνία του 19ου αιώνα παρείχε το τέλειο μοντέλο ενός



τέτοιου κόσμου. Αλλά σε μια εποχή που κάθε θεσμός αμφισβητείται, και παραπατάμε από κρίση σε κρίση μέσα στην απουσία οποιασδήποτε καθοδηγητικής γραμμής, ο εμπειρισμός δεν είναι αρκετός. Χρειάζεται να σκάψουμε βαθύτερα. Οποιαδήποτε και αν είναι η αναφορικότητα των ιδιαίτερων μαρξιστικών διδασκαλιών, ο Μαρξ επαναστατικοποίησε τους τρόπους σκέψης γύρω από την κοινωνία και γύρω από την ιστορία. Δεν μπορεί να αρχίσουμε να καταλαβαίνουμε, πολύ λιγότερο να ανασκευάσουμε τον Μαρξ, με τα παλιά στομωμένα εργαλεία μας.

Οι τωρινές μας ανάγκες θα έπρεπε να μας ωθήσουν σε μια επανεξέταση της μεθόδου έρευνας του Μαρξ, και να θέσουν ένα τέρμα στην κατάσταση στην οποία τόσο πολλοί ιστορικοί, φιλόσοφοι και κοινωνιολόγοι του αγγλόφωνου κόσμου (οι οικονομολόγοι, εντυπωσιασμένοι από τα οικονομικά θεμέλια του μαρξισμού, τα έχουν καταφέρει μάλλον καλύτερα) προσπερνούν εντελώς τον Μαρξ ή τον μεταχειρίζονται ως μετά βίας ενός περιφερειακού ενδιαφέροντος για τις ασχολίες τους. Ο ακραίος αφαιρετισμός του Λούκατς μπορεί να είναι ένα υπόδειγμα του αντίθετου αμαρτήματος. Αλλά αυτό δεν θα έπρεπε να δικαιολογεί τη μυωπία μας. Είναι μάλλον σαν ένας σύγχρονος μαθηματικός να μην έμπαινε στον κόπο να κατακτήσει τον Αϊνστάιν και να συνέχιζε τις μελέτες του σαν ο Αϊνστάιν να μην είχε υπάρξει ποτέ.

\* Ο Ε.Χ. Καρ ήταν διακεκριμένος Βρετανός ιστορικός. Η παρούσα κριτική δημοσιεύθηκε το 1971 στο *Times Literary Supplement*.

## Ο Λούκατς και ο φασισμός

της Μαργκίτ Κέβες\*

*Δεν έχει συμβεί σε κανέναν από αυτούς τους φιλόσοφους να διερευνήσει τη σύνδεση της γερμανικής φιλοσοφίας με τη γερμανική πραγματικότητα, τη σύνδεση της κριτικής τους με τον δικό τους υλικό κόσμο.*

Γερμανική Ιδεολογία

Η πιο σημαντική πρόκληση των δεκαετιών του 1920 και του 1930 ήταν η κατάλληλη απάντηση στις ιστορικές εξελίξεις που συνδέονταν με την εμφάνιση του ιταλικού, γερμανικού και άλλων φασιστικών κινήματων σε αρκετές χώρες της Ευρώπης. Ο Γκέοργκ Λούκατς, του οποίου το έργο εκτείνεται σε επτά δεκαετίες και περιλαμβάνει την αισθητική, λογοτεχνική κριτική, πολιτική και φιλοσοφία, έγραψε εκτενώς για το φασισμό. Η ανάλυση του Λούκατς για την κοινωνική βάση και τις ιδεολογικές πτυχές του φασισμού είχε δείξει διαστάσεις του φασισμού, οι οποίες μπορούν να συμβούν σε οποιαδήποτε χώρα σε μια συγκεκριμένη φάση του καπιταλισμού.

### I

Τα φασιστικά κόμματα και οι στρατιωτικές τους οργανώσεις εμφανίστηκαν κατά τη διάρκεια γεωργικών, βιομηχανικών και οικονομικών κρίσεων μετά τις εργατικές επαναστάσεις μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Η Κομμουνιστική Διεθνής και οι εμικρέδες των σοσιαλιστικών επαναστάσεων στη Μόσχα, τη Βιέννη και στις περιοχές εξορίας τους, παρατήρησαν τη ριζοσπαστικοποίηση της εργατικής πολιτικής και ανέμεναν έναν άλλο γύρο επαναστάσεων και την παγκόσμια επανάσταση στη δεκαετία του 1920. Σε αντίθεση με τις προσδοκίες τους, η ύφεση περιόρισε τα περισσότερα διεθνή κομμουνιστικά κινήματα στην απομονωτική Ευρώπη εκτός της Ρωσίας. Ενώ η ύφεση ενίσχυσε τα αντιιμπεριαλιστικά κινήματα στις αποικίες, μετέτρεψε τα φασιστικά κινήματα σε ορισμένες χώρες της Ευρώπης, στην Ιαπωνία και στη Νότια Αμερική σε διεθνή κινήματα. Η ανάπτυξη των φασιστικών κινήματων συνδέθηκε με την κρίση της ύπαρξης και την ανεργία, τα ανέχονταν και αργότερα τα διατηρούσαν για την ικανότητά τους να αντισταθμίζουν και να εξουδετερώνουν την πολιτική επιρροή των σοσιαλδημοκρατικών και κομμουνιστικών κινήματων σε χώρες όπου η αριστερά είχε σημαντικά επιτεύγματα στην περιοχή των δικαιωμάτων των εργαζομένων και των παροχών πρόνοιας. Τα φασιστικά κινήματα προσαρμόσαν πολλά από

τα σύμβολα και τη ρητορική των αριστερών επαναστατών στη δεκαετία του 1920 και είχαν μια απήχηση σε εκείνα τα στρώματα στην κοινωνία που περιθωριοποιήθηκαν ως αποτέλεσμα της οικονομικής ύφεσης. Χρησιμοποίησαν επίσης αυτή την απήχηση για να κινητοποιήσουν μεγάλες μάζες, να προκαλέσουν βία στους δρόμους και να απαλλαγούν από δημοκρατικά εκλεγμένες κυβερνήσεις και κοινοβούλια.

Η ιδέα του φασισμού ως ένα διεθνές, «καθολικό» κίνημα με το κέντρο του στη Γερμανία ανάγεται στο 1933 όταν ο Χίτλερ έγινε καγκελάριος της Γερμανίας. Αυτό το γεγονός υποστήριξε τους φασίστες οικονομικά και ιδεολογικά σε πολλές χώρες του κόσμου. Η κυβέρνηση του Χίτλερ έδωσε την ψευδαίσθηση της σταθερότητας σε όσους επηρεάζονταν από την ύφεση. Αρχικά εξάλειψε το αριστερό εργατικό κίνημα, στη συνέχεια, βάσει της φασιστικής θεωρίας της φυλής, δημιούργησε στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσε συστηματικά όσους είχαν κηρυχθεί μέλη αλλοδαπών φυλών: τσιγγάνοι, Εβραίοι, μαύροι, πολιτικοί εχθροί, αυτοί που είχαν οριστεί ως βάρος για την κοινωνία, ανάπηροι και άτομα με ειδικές ανάγκες. Ο φασισμός είχε διαφορετικό σχήμα σε διάφορες χώρες, Ιταλία, Πορτογαλία, Ισπανία, Αυστρία και Ουγγαρία. Αλλά όλα τους μπορούσε να χαρακτηριστούν από ένα στοιχείο παλαιού τύπου αντιδραστικού συντηρητισμού συνδυασμένου με τον ενθουσιασμό για τα εργαλεία τεχνολογικού εκσυγχρονισμού, απόλυτη περιφρόνηση για τους επίσημους ή άτυπους δημοκρατικούς θεσμούς, όπως τα κοινοβούλια, τα εκλεγμένα όργανα και ηγέτες, και την επαγρύπνηση της αστυνομίας, των φυλακών και ένοπλων δυνάμεων σε μόνιμη επιφυλακή για εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς.

Ο φασισμός ήταν μια αποτυχία της ελευθερίας και της δημοκρατίας, μπόρεσε να εξασφαλίσει την υποστήριξη μεγάλων τμημάτων της αστικής μεσαίας τάξης που θεωρούνταν οι κύριοι φορείς αυτών των αξιών και η κύρια υποστήριξη των φιλελεύθερων δημοκρατικών θεσμών το 19ο αιώνα<sup>1</sup>. Εξέλιξε ένα μηχανισμό για να κερδίσει τμήματα της κοινωνίας κάνοντας έκκληση στο ιδανικό τους για την εθνική κοινότητα και το παρελθόν, χρησιμοποιώντας την παράδοση, την ιστορία και τη λογοτεχνία και υποσχόμενος μελλοντικό μεγαλείο μέσω της εδαφικής επέκτασης, μέσω στρατιωτικής κατάκτησης. Μέρος του μηχανισμού της ιδιοποίησης είναι η κατάχρηση των βιολογικών και τεχνικών επιτευγμάτων, ειδικά της θεωρίας του Δαρβίνου και της ινδοευρωπαϊκής γλωσσικής θεωρίας του Μαξ Μίλερ. Χρησιμοποιώντας ορισμένα στοιχεία αυτών των θεωριών, κατασκευάστηκε μια φασιστική ιεραρχία των φυλών, αναφέροντας τους Γερμανούς ως την κυρίαρχη φυλή και διεκδικώντας το δικαίωμα να αποφασίζουν για την επιβίωση των άλλων.

## II

Ο φασισμός χρησιμοποιεί σήμερα παρόμοιους μηχανισμούς ιδιοποίησης της ιστορίας, της εθνικής και θρησκευτικής κοινότητας και της γενετικής θεωρίας. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο το έργο του Λούκατς σχετικά με τη φασιστική ιδιοποίηση της γερμανικής πνευματικής παράδοσης έχει ιδιαίτερη σημασία για εμάς τώρα. Ο Λούκατς αποκρίθηκε στο φασισμό επιτακτικά, ως ένα ιδεολογικό πρόβλημα που

πρέπει να καταπολεμηθεί στο επίπεδο της πολεμικής. Επίσης περιέλαβε την ανάλυση του φασισμού στην προοπτική του φιλοσοφικού του έργου. Το καθήκον της φιλοσοφίας, όπως το εντόπισε, έγκειται «στο γεγονός ότι εκφράζει συγκεκριμένα και δυναμικά τις δυνατότητες του δεδομένου συγκεκριμένου αναπτυξιακού σταδίου της ανθρωπότητας (δείχνοντας τις μελλοντικές προοπτικές)»<sup>2</sup>.

Στις δεκαετίες του 1920 και του 1930, το διεθνές κομμουνιστικό κίνημα υιοθέτησε διαφορετικές στρατηγικές αντιμετώπισης του φασισμού και η ανάλυση του Λούκατς για συγκεκριμένες καταστάσεις και τη στρατηγική μερικές φορές διέφερε από ή συγκρουόταν με τη γραμμή που υιοθέτησε η Κομμουνιστική Διεθνής. Αυτό το άρθρο ασχολείται με τις τρεις φάσεις του έργου του Λούκατς για το φασισμό, που συμπίπτουν επίσης με τρεις φάσεις στην ιστορία του φασισμού. Στην πρώτη φάση, μετά από αυτό που είναι γνωστό ως «η πορεία στη Ρώμη», ο σφετερισμός της εξουσίας από τους Ιταλούς φασίστες (1922), ο Λούκατς ασχολήθηκε με το φασισμό και το ζήτημα της στρατηγικής στις *Θέσεις για την Πολιτική και Οικονομική Κατάσταση στην Ουγγαρία και τα Καθήκοντα του Ουγγρικού Κομμουνιστικού Κόμματος*. Η δεύτερη φάση του έργου του Λούκατς για το φασισμό συμπίπτει με τις αρχές της δεκαετίας του 1930 πριν η Κομμουνιστική Διεθνής υιοθετήσει τη στρατηγική του Λαϊκού Μετώπου κατά του φασισμού. Ο Λούκατς ζούσε τότε στη Μόσχα και το Βερολίνο και έγραψε άρθρα και κείμενα που συζητούν προβλήματα της προλεταριακής λογοτεχνίας, ζητήματα του ρεαλισμού, το ρόλο της γερμανικής ιδεολογίας και της μεσαίας τάξης στο πλαίσιο της αστικής συνείδησης και την πιθανότητα συμμαχίας ενάντια στο γερμανικό φασισμό. Η τρίτη φάση του έργου του Λούκατς, αφού το 7ο Συνέδριο της Κομμουνιστικής Διεθνής υιοθέτησε την πολιτική του Λαϊκού Μετώπου κατά του φασισμού το 1935, περιλαμβάνει γραπτά για το γερμανικό πολιτισμό, την ιστορία και τη φιλοσοφία στο πλαίσιο του φασισμού και της διανοητικής παράδοσης.

Το 1928 το Ουγγρικό Κόμμα προετοιμαζόταν για το 3ο Συνέδριό του και ο Λούκατς ανέλαβε το καθήκον να διατυπώσει τις *Θέσεις για την πολιτική και οικονομική κατάσταση στην Ουγγαρία και Καθήκοντα του Ουγγρικού Κομμουνιστικού Κόμματος*<sup>3</sup>. Ονομάζονται επίσης *Θέσεις του Μπλουμ* από το ψευδώνυμο του Λούκατς, Μπλουμ. Ο Λούκατς ήταν αναπληρωτής υπουργός πολιτισμού στη Λαϊκή Δημοκρατία του 1919 και ζούσε στη μετανάστευση στη Βιέννη για μια δεκαετία. Μέχρι το 1929 είχε γράψει τέσσερα μεγάλα έργα: *Ιστορία της Ανάπτυξης του Σύγχρονου Δράματος* (1909), *Ψυχή και Μορφές* (1912), ένας τόμος δοκιμίων, *Θεωρία του Μυθιστορήματος* (1914-15) και *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Το τελευταίο από αυτά τα έργα ανήκε με τα λόγια του Λούκατς «στα χρόνια της μαθητείας μου στο μαρξισμό»<sup>4</sup>. Τα άρθρα αυτής της συλλογής, ειδικά τα «Ταξική συνείδηση» και «Πραγμοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου», επεξεργάζονται τη δυνατότητα να ξεπεραστεί η ατομική ταυτότητα μέσω της ιστορίας και να συγχωνευθεί στην ταξική ταυτότητα. Το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* θεωρείται μέρος του «θερμού ρεύματος» του μαρξισμού, μαζί με το έργο του Ερνστ Μπλοχ αυτής της περιόδου. Το έργο του Λούκατς ως εκδότη του περιοδικού *Κομμουνισμός* και το βιβλίο του *Ιστορία και Ταξική*

*Συνείδηση* χαρακτηρίστηκαν ως «υπεραριστερά» από τον Λένιν. Ο ίδιος ο Λούκατς δέχτηκε την κριτική και την υπέγραφε μέχρι το τέλος της ζωής του με κάποιες τροποποιήσεις.

Στη δεκαετία του 1920 μεταξύ των μεταναστών στη Βιέννη, η συγγραφική ομάδα ήταν η πιο πολυάριθμη και υπήρξαν πολιτικές εντάσεις σε αυτή την ομάδα. Ο Λούκατς προσχώρησε στην ομάδα του Λάντλερ που αντιπροσώπευε μια εναλλακτική λύση έναντι του Μπέλα Κουν, του πρώην κομισάριου της Ουγγρικής Εργατικής Δημοκρατίας του 1919<sup>5</sup>. Η αντίθεση στη γραμμή που εκπροσωπούσε ο Κουν καθρεφτίστηκε στις *Θέσεις του Μπλουμ*.

Η Τρίτη Κομμουνιστική Διεθνής απέδωσε μεγάλο ρόλο στις διαφορές μεταξύ Ιταλίας και Γερμανίας και εξέφρασε την εμπιστοσύνη της ότι οι φασίστες δεν θα έρθουν στην εξουσία στη Γερμανία. Η Κομιντέρν περιέγραψε επίσης τους σοσιαλδημοκράτες ως σοσιαλφασίστες και η πιθανότητα συμμαχίας μαζί τους κατά του φασισμού δεν είχε καν εξεταστεί.

Προσπαθώντας να αναπτύξει μια αντιφασιστική στρατηγική σε διεθνές επίπεδο ο Λούκατς ενσωμάτωσε στις *Θέσεις του Μπλουμ* τα συμπεράσματα του βου Συνεδρίου της Κομιντέρν και τις διαθέσιμες πληροφορίες για τον ιταλικό φασισμό. Οι θεωρητικές του ιδέες για μια αντιφασιστική στρατηγική στην Ουγγαρία βασίστηκαν στην προσέγγιση της ομάδας του Λάντλερ και στην πρακτική γνώση της συγγραφικής κατάστασης που ο Λούκατς συγκέντρωσε στα περιστασιακά παράνομα ταξίδια του στην Ουγγαρία. Σε αντίθεση με τον Μπέλα Κουν, τόνισε τη δυνατότητα μιας στρατηγικής συμμαχίας με τους σοσιαλδημοκράτες στα συνδικάτα. Ήταν της γνώμης ότι θα μπορούσαν να πολεμήσουν μαζί για μια δημοκρατία ως μεταβατικό στάδιο προς την εργατική δημοκρατία. Ο Λούκατς τόνισε το ρόλο του ιμπεριαλισμού ως πιθανό έδαφος για την ανάπτυξη του φασισμού, περιέγραψε την κυριαρχία του φασισμού ως την «άμεση τρομοκρατική δικτατορία του κεφαλαίου» και εξήγησε τη φασιστική αντεπανástαση ως μέσο για τον αποκλεισμό της προλεταριακής επανάστασης τη στιγμή της ριζοσπαστικοποίησης της ταξικής πάλης. Σε αυτό το πλαίσιο, η έκθεση της λεγόμενης «δημοκρατικής» φύσης του φασισμού θεωρήθηκε πολύ σημαντική.

Στις *Θέσεις του Μπλουμ*, ο Λούκατς περιγράφει δύο πιθανές εναλλακτικές λύσεις για το φασισμό στην Ευρώπη, μία εκπροσωπούμενη από την Ιταλία και μία ως μελλοντική δυνατότητα στη Γερμανία και την Αγγλία. Ο ιταλικός φασισμός πραγματοποιείται ως αντεπανάσταση των μικροαστών και της εημερούσας αγροτιάς. Ο Λούκατς ορίζει επίσης «τη μετάβαση προς το φασισμό» στη Γερμανία και την Αγγλία, τονίζοντας τη συνεχιζόμενη διαδικασία. Περιγράφει τη δυνατότητα, του φασισμού στη Γερμανία και την Αγγλία να διαφέρει από τον ιταλικό φασισμό. Δεδομένου ότι η Ιταλία είναι οικονομικά μια πιο καθυστερημένη χώρα, ο φασισμός εκεί βασίστηκε στη συνεργασία της ανώτερης αστικής τάξης και της γραφειοκρατίας της εργατικής τάξης. Στην Αγγλία και τη Γερμανία το κεφάλαιο έκανε την οικονομία και την πολιτική να λειτουργούν ομαλά. Ο Λούκατς προτείνει ότι στην περίπτωση της φασιστικής αντεπανάστασης στη Γερμανία και την Αγγλία, η αστική ανώτερη τάξη και η γραφειοκρατία

της εργατικής τάξης θα έρθουν σε αντιπαράθεση με τις τάξεις που θα είχαν συμμετάσχει στην αντεπανάσταση. Η εξίσωση μεταξύ Αγγλίας και Γερμανίας αποδείχθηκε λανθασμένη<sup>6</sup>. Ο φασισμός στη ναζιστική Γερμανία αποδείχθηκε επίσης πολύ διαφορετικός από τον τρόπο που ο Λούκατς τον εννοούσε στις *Θέσεις του Μπλουμ*.

Ο Λούκατς αναλύει την πολιτική κατάσταση στην Ουγγαρία ως διαφορετική από την Ιταλία, τη Γερμανία και την Αγγλία. Η αντεπανάσταση μετά την Εργατική Δημοκρατία το 1919 στην Ουγγαρία έφερε στην εξουσία ορισμένα στρώματα της αγροτιάς και της μικροαστικής τάξης, αλλά τα συνδικάτα δεν έγινε δυνατό να συντριβούν. Η Ουγγαρία, μια κυρίως γεωργική χώρα, είχε περάσει από διάφορες φάσεις εκσυγχρονισμού. Ο κρατικός μηχανισμός στην Ουγγαρία εκσυγχρονίστηκε επίσης τη δεκαετία του 1920 (μετά την αντεπανάσταση) και υπήρχαν επίσης ξένες επενδύσεις από τη Γαλλία και την Αγγλία. Ο Λούκατς περιγράφει τις διάφορες δυνατότητες που θα μπορούσαν να είναι το αποτέλεσμα αυτού του εκσυγχρονισμού. Μια από αυτές είναι μια μορφή φασισμού που θα λειτουργούσε για τη σταθεροποίηση και παγκοσμιοποίηση του κεφαλαίου. Ο Λούκατς προτείνει ότι αυτό θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί στην Ουγγαρία από ένα κοινό μέτωπο εργατών και αγροτών για την εδραίωση της αστικής δημοκρατίας. Επεξεργάζεται τη στρατηγική της μεταβατικής φάσης της δικτατορίας των εργατών και των αγροτών, η οποία θα εγγυούνταν τα δημοκρατικά, φιλελεύθερα δικαιώματα και ιδεολογικά εργαλεία για τους εργάτες και τους αγρότες για να συνεχίσουν τον αγώνα τους και να μετατρέψουν την κυριότητα των μέσων παραγωγής. Η έννοια του Λούκατς για τη δικτατορία των εργατών και των αγροτών και του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού που ενσωματώνεται στην προοπτική της αντιφασιστικής συμμαχίας στην Ουγγαρία μπορεί να συνδεθεί με την πρόταση του Ντιμιτρόφ για το Λαϊκό Μέτωπο στο 7ο Συνέδριο το 1935.

Χωρίς να αναφερθούμε στις λεπτομέρειες της σχέσης του Λούκατς με τους σοσιαλδημοκράτες, μπορεί να αναφερθεί ότι ήταν ο κύριος κριτικός τους από την αρχή του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου όταν υποστήριξαν τον πόλεμο και θεωρήθηκε ο αντίπαλός τους στα Ουγγρικά Εργατικά Συμβούλια. Ωστόσο, στο πλαίσιο της Ουγγαρίας πρότεινε στις *Θέσεις του Μπλουμ* ένα μέτωπο εργατών και αγροτών ενάντια στο φασισμό για μια μεταβατική δημοκρατία και αναγνώρισε επίσης το θετικό ρόλο που διαδραμάτιζαν τα συνδικάτα στη συγκεκριμένη πολιτική κατάσταση στην Ουγγαρία. Αυτά τα συνδικάτα είχαν επικεφαλής σοσιαλδημοκράτες. Αυτό έδειξε την αίσθησή του ρεαλισμού στο ουγγρικό πλαίσιο.

Το Ουγγρικό Κομμουνιστικό Κόμμα δεν υιοθέτησε το πρόγραμμα ενός κοινού μετώπου εργατών και αγροτών κατά του φασισμού. Στις μεταγενέστερες αναμνήσεις του, ο Λούκατς είπε ότι η απομόνωσή του στο Ουγγρικό Κομμουνιστικό Κόμμα στο ζήτημα των *Θέσεων του Μπλουμ*, η απόρριψή τους και η πιθανότητα να αποβληθεί από το κόμμα (όπως ο Καρλ Κορς από το Γερμανικό Κομμουνιστικό Κόμμα το 1926) τον έκανε να δημοσιεύσει την αυτοκριτική του και να αποφασίσει να επικεντρωθεί στο έργο του σε διεθνές επίπεδο<sup>7</sup>. Το έργο του, ωστόσο, προχώρησε πάνω στο θεωρητικό περιεχόμενο των *Θέσεων του Μπλουμ*.

## III

Ο Λούκατς μεταφέρθηκε επισήμως στη Μόσχα, ως ερευνητικός συνεργάτης του Ινστιτούτου Μαρξ-Ένγκελς το 1930. Το Ινστιτούτο έδωσε στον Λούκατς την ευκαιρία να διαβάσει τα *Οικονομικά-Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* σε μορφή χειρογράφου. Μπόρεσε επίσης να ασχοληθεί με την αλληλογραφία των Μαρξ και Ένγκελς που πραγματεύεται την αισθητική. Ο Λούκατς συμμετείχε στο έργο του ινστιτούτου στη δημοσίευση και ερμηνεία των *Συζητήσεων του Σίκινγκεν*<sup>8</sup>, της διαμάχης μεταξύ Μαρξ, Ένγκελς και Λασάλ, σχετικά με το θεατρικό έργο του Λασάλ με τίτλο *Φραντς φον Σίκινγκεν*<sup>9</sup>. Η σύνδεση της αισθητικής και της κοσμοθεωρίας που υπογράμμισε ο Λούκατς στη συζήτηση, έδωσε τη βάση για την πιθανή ανάπτυξη της μαρξιστικής αισθητικής. Όπως είπε ο Λούκατς στην αυτοβιογραφική του συνέντευξη, το 1971 αναφερόμενος στην κομματική του θέση στη σοβιετική λογιότητα: «Σε αντίθεση με τις άλλες ιδέες μας, αυτή έχει, κατά αρκετά ενδιαφέροντα τρόπο, μια πολύ ευρεία πέραση στη Σοβιετική Ένωση. Και ο λόγος της δημοτικότητάς της είναι ότι κανείς δεν ξέρει πραγματικά ότι ήμασταν ο Λίφσιτς και εγώ που την εισάγαμε»<sup>10</sup>.

Το έργο του Λασάλ συζητήθηκε από τους Μαρξ και Ένγκελς στο πλαίσιο της αισθητικής και της πολιτικής, της αποτυχίας της επανάστασης του 1849 και της τραγικής άποψης του συγγραφέα για την επανάσταση. Σε αυτή την ιστορική συγκυρία, το ζήτημα της αστικής επανάστασης, η ιδιαιτερότητα της γερμανικής ανάπτυξης και η αισθητική τους αντανάκλαση ήταν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Λούκατς.

Ο Λασάλ επέλεξε έναν συμμετέχοντα στην εξέγερση των Γερμανών ιπποτών το 1522-23 ως πρωταγωνιστή του έργου του *Φραντς φον Σίκινγκεν*<sup>11</sup>. Ο Μαρξ και ο Ένγκελς επέκριναν τον Λασάλ για την επιλογή του ήρωά του, του Σίκινγκεν, και έκαναν έναν παραλληλισμό μεταξύ αυτού, ενός ιππότη και μέλους μιας παρακμάζουσας τάξης, και του Τόμας Μίντσερ, ενός θεολόγου και μεταρρυθμιστή που συμμετείχε στην εξέγερση μαζί με άλλα μέλη της αγροτικής κοινότητάς του και εκτελέστηκε το 1525. Ο Μαρξ και ο Ένγκελς ένιωθαν ότι ο Μίντσερ ως εκπρόσωπος της πληβειακής πτέρυγας του αγροτικού πολέμου θα ήταν μια καλύτερη επιλογή από τον Σίκινγκεν<sup>12</sup>.

Η τραγωδία της επανάστασης, την οποία ο Λασάλ ισχυρίστηκε ότι ήθελε να εκφράσει, έγινε μια σύγκρουση πάνω από το χρόνο και πάνω από την ιστορία στο έργο. Οι περιορισμοί του Λασάλ επικρίθηκαν από τους Μαρξ και Ένγκελς ως αδυναμία συσχέτισης ενός κοινωνικού προβλήματος με μια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη μέσα σε ένα δεδομένο ιστορικό πλαίσιο. Η ιδέα της συμμαχίας παρουσιάστηκε επίσης ως συμβιβασμός από την άποψη της αφηρημένης ηθικής και δεν απεικονίστηκε ως ιστορική αναγκαιότητα. Η αφηρημένη ηθική του έργου είναι ο λόγος που οι μάζες των ανθρώπων στο έργο παριστάνονται ως άμορφες. Ο Λούκατς υπογραμμίζει τη διαφορά μεταξύ της τραγωδίας του Σίλερ και του Σαίξπηρ και τονίζει ότι η αισθητική των τραγωδιών του Σαίξπηρ παρέχει διαφορετικές δυνατότητες για την απεικόνιση της ιστορίας<sup>13</sup>. Στη συζήτηση για τον Σίκινγκεν, ο Λούκατς περιέγραψε το δρόμο της γερμανικής αστικής τάξης μετά την επανάσταση του 1848. Θεώρησε το 1848 ένα σημείο καμπής από ένα δημοκρατικό αγώνα με μια διεθνή οπτική σε ένα κίνημα με περιο-

ρισμένη, εθνικιστική ιδεολογία<sup>14</sup>. Αυτό το σημείο εξετάστηκε λεπτομερέστερα στην *Καταστροφή του Λογικού*<sup>15</sup>. Η επανάσταση του 1848 στη Γερμανία, όπως ο αγροτικός πόλεμος το 1522-25, δεν είχε αρκετά μεγάλη κοινωνική βάση και ηγήθηκαν αυτής τμήματα της γερμανικής αριστοκρατίας που σε διάφορα σημεία πρόδωσαν το προοδευτικό αστικό δυναμικό αυτών των επαναστάσεων. Στη Γερμανία, τα πληβειακά στρώματα και των δύο επαναστάσεων ηττήθηκαν σχεδόν αμέσως στην αρχή του αγώνα. Το ζήτημα της γερμανικής ενότητας βρισκόταν πάντα στο προσκήνιο επισκιάζοντας τις συγκεκριμένες απαιτήσεις των πληβειακών στρωμάτων.

Η γερμανική ενότητα επιτεύχθηκε από τα πάνω μέσω της στρατιωτικής δύναμης της Πρωσίας και η έλλειψη συμμετοχής δημιούργησε ένα αίσθημα δουλικότητας στα άλλα γερμανικά κράτη. Ο Λούκατς αναφέρει στην *Καταστροφή του Λογικού* ότι το 1848 αναφέρεται χαρακτηριστικά στην τυπική γερμανική λογοτεχνία ως «η τρελή χρονιά» ενώ οι αντιδραστικές περίοδοι της γερμανικής ιστορίας δοξάζονται. Η πολιτική, αισθητική και ηθική απεικόνιση αυτών των επαναστάσεων διαμορφώνει στοιχεία της συνείδησης και ανοίγει επίσης το δρόμο για την κατανόηση της ιστορίας και του πεδίου της πολιτικής δράσης.

Η περίπλοκη σχέση της αστικής τάξης με την κοινωνική πραγματικότητα και οι δρόμοι που μπορεί να πάρει σε μια κρίσιμη ιδεολογική κατάσταση είναι το αντικείμενο του άρθρου του Λούκατς, *Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος*, που γράφτηκε το 1933<sup>16</sup>. Το άρθρο συγκρίνει τη θέση της διανοήσης με άλλα τμήματα της μικροαστικής τάξης, που ταλαντεύονται ανάμεσα στην επανάσταση και την αντεπανάσταση, προστατεύοντας εν μέρει την ιδεολογία της τάξης τους (αστική δημοκρατία), η οποία στη συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση είχε χάσει τη σημασία της, εν μέρει εξαπατώντας τον εαυτό τους με το μυστικισμό και επιδιδόμενα στην ψευδαίσθηση ότι ως παραγωγοί ιδεολογίας είναι πάνω από τις τάξεις. Αυτό εξηγεί επίσης το γεγονός ότι ορισμένοι διανοούμενοι που ήταν κοντά στο σοσιαλισμό δήλωσαν ξαφνικά ότι «εντυπωσιάστηκαν» από το «σοσιαλισμό» του Χίτλερ και του Μουσολίνι<sup>17</sup>. Το *Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος* είναι μια μεταφορά των «πνευματικών καταπραυντικών» που μπορεί να προσφέρει ο ιμπεριαλισμός. Είναι χτισμένο πάνω σε ψευδαισθήσεις όπως η ψευδαίσθηση του να στέκεσαι πάνω από τάξεις, του ηρωισμού, ενός σπασίματος με την αστική κουλτούρα.

«Το *Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος* είναι επιπλωμένο για να ικανοποιεί όλα τα γούστα, κάθε κίνημα. Η πνευματική μέθη και η αυτοσυγκράτηση, η αυτο-αποχαίνωση δεν επιτρέπονται μόνο, αλλά όμορφες ράβδοι και τέλεια κατασκευασμένα εργαλεία και κελιά βρίσκονται στη διάθεση των χρηστών τους. Η μοναξιά καθώς και όλες οι μορφές παρέας παρέχονται. Όλοι, αόρατα μπορούν να δουν τις δραστηριότητες όλων των άλλων, και όλοι μπορούν να είναι ικανοποιημένοι ότι σε αυτό τον τρελό πύργο της Βαβέλ είναι οι μόνοι λογικοί άνθρωποι. Ο χορός του θανάτου των ιδεολογιών που ανεβάζεται στη σκηνή κάθε βράδυ συνοδεύεται από ένα σύνολο τζαζ και είναι αναζωογονητικός μετά από μια ολόημερη ιατρική θεραπεία... Το *Μεγάλο Ξενοδοχείο Άβυσσος* δεν θέλει κανένα πιστοποιητικό, μόνο διανοητικό επίπεδο».



Ο Λούκατς συνδέει τη θέση αυτών των διανοουμένων με τη θέση των Νέων Χεγκελιανών. Παραθέτει την αναφορά του Μαρξ στους Νέους Χεγκελιανούς στη *Γερμανική Ιδεολογία*, την ηθική απαίτηση να ξεπεραστούν οι αντιφάσεις της συνείδησης, να στραφούν στην πραγματικότητα κριτικά και να συμβάλουν στον μετασχηματισμό της συνείδησης σε άλλους. Η οικονομική κρίση συμβάλλει στον αντικαπιταλισμό της μικροαστικής τάξης που μπορεί να οδηγήσει σε διάφορες κατευθύνσεις ανάλογα με το ρόλο που διαδραματίζει η διάνοηση σε αυτή την κρίσιμη στιγμή. Σε αυτή την ιστορική στιγμή η αστική τάξη προσπαθεί να απομονώσει δυνάμεις που δεν υποστηρίζουν ανοιχτά το σύστημά της στο *Μεγάλο Ξενοδοχείο Αβυσσος*, μια τυπική δημιουργία του ιμπεριαλισμού. Ο σχετικιστικός σκεπτικισμός της διανοητικής ελίτ μετατρέπεται σε «θρησκευτικό μυστικισμό σε επαναστατική μεταμφίεση». Ο φασισμός συνθέτει αυτή την ιδεολογία στη θεωρία και την πρακτική του. Ο ιδεολογικός ρόλος της διάνοησης είναι ζωτικής σημασίας σε αυτή την περίοδο της αντεπανάστασης. Ο εθνικοσοσιαλισμός προσποιείται ότι είναι καθαρή ιδεολογία. Ο Λούκατς τονίζει ότι στον αγώνα κατά του φασισμού είναι αναγκαία η έκθεση της υλικής βάσης του, της διαφοράς μεταξύ λέξεων και πρακτικής, και ότι αυτή είναι η ευθύνη των διανοουμένων.

Το 1931-33 ανατέθηκε στον Λούκατς να πάει στο Βερολίνο για να συμμετάσχει στο πολιτιστικό έργο της Ένωσης Προλεταρίων Συγγραφέων και πραγματοποίησε διαλέξεις στη Μαρξιστική Εργατική Ακαδημία. Συμμετείχε επίσης σε συζητήσεις για νέα προλεταριακά έργα και συνέβαλε σε προσπάθειες δημιουργίας περιοδικών, όπως αυτό που σχεδίαζαν οι Μπρεχτ, Βάλτερ Μπένγιαμιν και άλλοι για να περιγράψουν τις κρίσεις στην επιστήμη και τις τέχνες και να εξηγήσουν ζητήματα του διαλεκτικού υλισμού. Ήταν μέλος της σύνταξης του *Linkskurve*, του περιοδικού της Ένωσης Προλεταρίων Συγγραφέων. Συμμετείχε ενεργά στις συζητήσεις γύρω από τη φιλολογία της νέας αντικειμενικότητας «neue Sachlichkeit», το θεατρικό ντοκιμαντέρ του Πισκάτορ, τη λογοτεχνία των γεγονότων, τη χρήση ορισμένων ντοκουμέντων, την κατασκευή τους σε μοντάζ ή με τη μορφή κολάζ. Πολλοί από τους Γερμανούς προλεταριούς συγγραφείς, παρόμοιοι με το σοβιετικό κίνημα του ΛΕΦ και το έργο του Σ. Τρετιακόφ, χρησιμοποιούσαν τη μέθοδο του γεγονότος στη λογοτεχνία τους, υποστηρίζοντας ότι το κοινό συμμετέχει στην πραγματικότητα κατά τη διάρκεια της πρόσληψης και τέτοια λογοτεχνία προκαλεί συμμετοχή σε αντίθεση με άλλη λογοτεχνία που ενθαρρύνει τη συναισθηματική συνταύτιση. Ο Λούκατς δεν θεωρούσε κατάλληλη τη μέθοδο του ντοκιμαντέρ για να αποκαλύψει τις ανθρώπινες σχέσεις που κρύβονται πίσω από τις υλικές μορφές του καπιταλισμού. Τα άρθρα του για τα μυθιστορήματα του Βίλι Μπρέντελ και του Ερνστ Ότβαλτ, σχετικά με εναλλακτικές στη λογοτεχνία, όπως το ρεπορτάζ ή απεικόνιση, αφήγηση ή περιγραφή, προκάλεσαν μεγάλη κριτική. Όπως είπε στην Άννα Ζέγκερς το 1938, «...Προκάλεσα πικρόχολες προσεγγίσεις... και κατηγορήθηκα ότι υπερεκτιμώ την αστική λογοτεχνία εις βάρος αυτής του προλεταριάτου»<sup>18</sup>.

Ο Λούκατς ερμήνευσε αυτά τα πειράματα της προλεταριακής γραφής ως να-

τουραλισμό, ως φαινόμενα που βασίζονται σε «φωτογραφική» αντανάκλαση της πραγματικότητας<sup>19</sup>. Ο Λούκατς θεώρησε επίσης ότι η απόρριψη της κλασικής κληρονομιάς του 19ου αιώνα ήταν εγγενώς λανθασμένη. Ο Μιχαήλ Λίφσιτς συνέδεσε παρόμοιες αριστερές τάσεις τη δεκαετία του 1920 με τα άρθρα του Λένιν «Αριστερός κομμουνισμός, μια παιδική αρρώστια» και «Κάλλιο λίγα και καλά» και τις περιέγραψε στη συνέντευξή του με τον Λάσλο Σίκλαϊ: «Η μικροαστική τάξη σχεδόν τρελάθηκε με τις φρίκες της εποχής, και συχνά εξέφραζε πιο αριστερά αιτήματα από την επανάσταση. Η πρωτοπορία ήταν μια έκφραση του μεγαλύτερου κινδύνου για την επανάστασή μας, του μικροαστικού αυθορμητισμού»<sup>20</sup>.

Ο Λούκατς θεώρησε επίσης απαραίτητο για τους συγγραφείς να σπάσουν με τη λατρεία του αυθορμητισμού ως έκφραση μιας συνειδητής λογοτεχνικής μεθόδου. Ο Λούκατς, του οποίου το έργο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (1922) αποδόθηκε επίσης στο «μεσσιανικό σεκταρισμό», μίλησε για τη δική του, παρόμοια υπεραριστερή τάση στη δεκαετία του 1920 ως αγωνιζόμενη για «μια απόλυτη ρήξη με κάθε θεσμό και τρόπο ζωής που προέρχεται από τον αστικό κόσμο».

Παραδέχτηκε επίσης ότι του πήρε πολύ καιρό «μέχρι να ξεπεράσω τις απόψεις του αφηρημένου μου, νεοφώτιστου μαρξισμού», και ότι το έργο του για τον Τόμας Μαν μετά την έναρξη της πολιτικής του Λαϊκού Μετώπου κατά του φασισμού τον βοήθησε σε αυτή τη διαδικασία.

Ο Λούκατς είχε αναλύσει το πρόβλημα της αισθητικής αντανάκλασης και της διατήρησης της κλασικής κληρονομιάς του 19ου αιώνα στην αλληλογραφία των Μαρξ-Ενγκελς και Λασάλ. Η δημοσίευση της αλληλογραφίας Μαρξ-Ενγκελς-Λασάλ έδωσε στον Λούκατς την ευκαιρία να ανασύρει την αισθητική κληρονομιά των Μαρξ και Ένγκελς. Ο Λούκατς εισέδουσε σε περιοχές της μαρξικής αισθητικής χρησιμοποιώντας τη θεωρία της «άνισης ανάπτυξης» (στη *Γερμανική Ιδεολογία*) για να αποφύγει τον ντετερμινισμό στη μαρξιστική αισθητική. Τα άρθρα του Λούκατς στις *Μελέτες για τον Ευρωπαϊκό Ρεαλισμό* εξέθεσαν τη «μεγάλη παράδοση» του ευρωπαϊκού ρεαλισμού στο μυθιστόρημα των Μπαλζάκ, Τολστόι, Ζολά και Γκόρκι. Τα ζητήματα της αντανάκλασης που επεξεργάστηκε ο Λούκατς στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1930 όταν επέστρεψε στο Ινστιτούτο Μαρξ-Ενγκελς στη Μόσχα ως μέρος του έργου του σχετικά με τη μαρξιστική αισθητική υπογραμμίζουν δύο κεντρικές έννοιες του ρεαλισμού: τον «τύπο» που συνδέει το γενικό και το συγκεκριμένο τόσο στο χαρακτήρα όσο και στις καταστάσεις, και το «θρίαμβο του ρεαλισμού», την αντικειμενικότητα της καλλιτεχνικής συνείδησης που μπορεί να είναι σε πλήρη αντίθεση με την πιο προσφιλή «προσωπική ιδεολογία»<sup>21</sup> του μυθιστοριογράφου. Το έργο του Λούκατς για το ρεαλισμό προχώρησε παράλληλα με το έργο του για την κλασική κληρονομιά, ως «την πραγματική οδό ανάπτυξης», ως αληθινή ανθρωπιστική παράδοση, σε αντίθεση με το φασισμό. Στα άρθρα του, ο Λούκατς εξέθεσε το μηχανισμό μέσω του οποίου η φασιστική Γερμανία προσπάθησε να προσαρμόσει τη γερμανική κλασική κληρονομιά του έργου των Γκαίτε, Καντ και Χέγκελ<sup>22</sup>.

## IV

Το βιβλίο του Λούκατς *Η Εμφάνιση της Φασιστικής Φιλοσοφίας στη Γερμανία*, γραμμένο μετά τη φασιστική ανάληψη της εξουσίας, το κάψιμο του Ράιχσταγκ και την αρχή της δίωξης των κομμουνιστών το 1933, ανέλυσε τη διανοητική ανάπτυξη στη Γερμανία μεταξύ 1848 και 1933<sup>23</sup>. Αυτή ήταν η πρώτη προσπάθειά του να αναλύσει τα πνευματικά κινήματα στη σχέση τους με την προϊστορία του φασισμού. Ο Λούκατς επισημαίνει σε αυτό το βιβλίο ότι «δεν υπάρχει καθαρά ακαδημαϊκή ή αθώα φιλοσοφία» και η ευθύνη των φιλοσόφων είναι να παρακολουθούν την ύπαρξη και την ανάπτυξη του λογικού. Το παράδειγμα του φασισμού ή του κομμουνισμού του Λούκατς ήταν σύμφωνο με την άποψη της Κομιντέρν για το φασισμό, η οποία δεν ήταν κατάλληλη για να συζητηθεί ολόκληρη η γερμανική παράδοση. Το παράδειγμα της συζήτησης έγινε πιο εκλεπτυσμένο αργότερα στο *Η Καταστροφή του Λογικού* και στο *Ο Γκαίτε και η Εποχή του*.

Σε αυτά τα βιβλία ο Λούκατς ασχολείται με δύο ερωτήματα εξετάζοντας τη φασιστική κυριαρχία στη Γερμανία. Το ένα είναι η διαστρέβλωση της γερμανικής ιστορίας, φιλοσοφίας και λογοτεχνίας από τους φασίστες. Μόνο η «ανεξάρτητη, αμερόληπτη» έρευνα μπορεί να αποκαλύψει τα πρωτότυπα έργα. Στο *Ο Γκαίτε και η Εποχή του*, και συγκεκριμένα στο άρθρο του σχετικά με τις διάφορες εκδοχές του *Φάουστ* του Γκαίτε, ο Λούκατς έδωσε το παράδειγμα μιας τέτοιας λογιότητας<sup>24</sup>. Το άλλο ερώτημα είναι αυτό που διατυπώνει ο Λούκατς στην Οντολογία: «Αυτό που ονομάστηκε κοσμοθεωρία του φασισμού ήταν το προϊόν μιας μακραίωνης φιλοσοφικής ανάπτυξης. Έγινε μια πολιτική δύναμη, ένα εργαλείο στον αγώνα της κοινωνικοοικονομικής κρίσης αυτού του σχηματισμού (ιμπεριαλισμός) που μπορούσε να προσδίδει την εμφάνιση της επανάστασης σε αντιδραστικές μορφές σκέψης»<sup>25</sup>.

Ο Λούκατς εξέτασε τη συμβολή της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας στη φιλοσοφία της φεουδαρχικής αντίδρασης ενάντια στην αστική ανάπτυξη που δημιούργησε τον κανόνα της γερμανικής ανορθολογικής φιλοσοφίας στην *Καταστροφή του Λογικού*. Κατέληξε στο συμπέρασμα ότι αυτός ο κανόνας απορρίπτει την πρόοδο, υπονομεύει την κοινωνική δράση, δημιουργεί μύθους, συνθέτει τη θεωρία της φυλής και του κοινωνικού-δαρβινισμού και ως εκ τούτου συμβάλλει ενεργά στον φασισμό. Οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ στο *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού* προσπάθησαν επίσης να καθιερώσουν την πνευματική παράδοση που οδηγεί στο φασισμό. Υπάρχει μεγάλη ποσότητα κρυμμένης πολεμικής σε αυτά τα έργα. Ενώ η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* υποδεικνύει τις κρυφές διαστάσεις της λογικής του Διαφωτισμού, ο Λούκατς υπογραμμίζει ότι η τυπική λογική και ο ανορθολογισμός είναι «πολικά συντονισμένες μέθοδοι στη σχέση με τον κόσμο» και ότι είναι η διαλεκτική που καθορίζει τη σχέση με την πραγματικότητα<sup>26</sup>.

Ο Λούκατς αναφέρεται στον ορισμό του λόγου ως «διαλεκτικής» από τον Χέγκελ στη *Λογική* που μπορεί να κάνει ένα δεδομένο πρόβλημα αρχή και γραμμή της έρευνας. Ο ανορθολογισμός εξαλείφει τη «διαλεκτική» και δηλώνει ένα πρόβλημα απόλυτο και παρουσιάζει το λόγο ως ένα περιορισμό στην απόκτηση γνώσης για

κάτι. Η δεύτερη φάση της φιλοσοφίας του Σέλιγκ, ο Σοπενχάουερ και ο Κίρκεγκορ καθιέρωσαν το ρεύμα της ανορθολογικής φιλοσοφίας στη Γερμανία. Στηρίζεται σε μια απόρριψη της ιστορίας, θεωρεί την ανθρωπότητα μια κενή αφαίρεση και αρνείται οποιαδήποτε δυνατότητα παρέμβασης στον περιβάλλοντα κόσμο. Αυτή η φιλοσοφία απορρίπτει την ιδέα της ισότητας, της δημοκρατίας και της επανάστασης και αντικαθιστά την έννοια της τάξης με το λαό ως άμορφες μάζες. Ο Νίτσε στην εποχή του ιμπεριαλισμού αντιπροσωπεύει τα χαρακτηριστικά της ανορθολογικής φιλοσοφίας με τον πιο εξέχοντα τρόπο. Αυτή είναι η αρχή του οργανωμένου ταξικού αγώνα και η πολιτική είναι παρούσα στο έργο του Νίτσε μόνο ως ένας μυθικός, αμυδρός ορίζοντας. Η τέχνη και η ατομική ηθική βρίσκονται στο προσκήνιο του ενδιαφέροντος του Νίτσε και καλεί στη θέληση για δύναμη για μια ψευδή επανάσταση. Ο Λούκατς ισχυρίζεται ότι ο Νίτσε δεν μπορεί να θεωρηθεί «αθώς κριτικός του πολιτισμού» και η έκφρασή του, οι αφορισμοί του συμβάλλουν επίσης στην επανεπεξεργασία και την παράταση της επιρροής του.

Ο Σοπενχάουερ, ο Κίρκεγκορ, όπως ο Ντίλταϊ και ο Ζίμελ, έγιναν στοιχεία μιας αντικειμενικής διαδικασίας που επέφερε το φιλοσοφικό ρεύμα της «φιλοσοφίας της ζωής», της *Lebensphilosophie*. Αρνούμενοι τη δυνατότητα της γνώσης μέσω της λογικής και την εγκυρότητα των φυσικών επιστημών, καθιερώνουν τη διαίσθηση ως το κλειδί της γνώσης. Στα έργα τους, η *Lebensphilosophie* είναι μια αντίδραση στην κατακερματισμένη άποψη του κόσμου που παρέχεται από το θετικισμό, αλλά παρέχει μια ψευδή ολότητα του κόσμου. Η κατανόηση έχει μια ερμηνευτική διάσταση και όπως το διατυπώνει ο Ντίλταϊ «δεν παρέχει ποτέ αποδεικτική βεβαιότητα» και ως «καλλιτεχνική δοκιμή» χρειάζεται πάντα ένα στοιχείο ιδιοφυΐας. Η διαίσθηση ως βάση της γνώσης, της δημιουργίας και της κατανόησης παίζει κεντρικό ρόλο. Ως αυτόνομο όργανο είναι σε θέση να συνθέτει τις συνδέσεις και να αναιρεί τις αντιφάσεις. Αυτή η έννοια της διαίσθησης, το ίδιο των διαλεκτών ανθρώπων, δίνει έδαφος στον αριστοκρατισμό. Ο Λούκατς θεωρεί την διαίσθηση ως ένα από τα ψυχολογικά στοιχεία όλων των μεθόδων, μέρος όλων των συνειδητών εργασιακών διαδικασιών.

Το έργο του Ντίλταϊ μετατρέπει τις πραγματικές αντιφάσεις της ύπαρξης και της συνείδησης στις αντινομίες της διαίσθησης και της λογικής. Η αντικειμενική, πλούσια, συγκεκριμένη ζωή αλλάζει σε υποκειμενική εμπειρία. Ο Λούκατς προσθέτει ότι ο Ντίλταϊ καθιέρωσε την ανορθολογική φιλοσοφία χωρίς την επίγνωση των συνεπειών της φιλοσοφίας του. Στις αρχές του αιώνα, τόσο ο Ντίλταϊ όσο και ο Ζίμελ δίδαξαν στο Βερολίνο. Σε αυτή την περίοδο, ο Λούκατς πέρασε μακριά διαστήματα στο Βερολίνο. Γνώριζε στενά το έργο τους και τα δύο βιβλία του *Η Ιστορία της Ανάπτυξης του Σύγχρονου Δράματος* και *Η Ψυχή και οι Μορφές*, έφεραν την επιρροή τους. Στο βιβλίο του για το Δράμα, ο Λούκατς πήρε την ιδέα του Ζίμελ για τον κοινωνικό χαρακτήρα της τέχνης και προχώρησε πολύ πέρα από το έργο του Ζίμελ. Στη νεκρολογία που έγραψε ο Λούκατς το 1918 για τον Ζίμελ, περιγράφει τον τελευταίο ως «ο φιλόσοφος του ιμπρεσιονισμού»<sup>27</sup>.

Στην *Καταστροφή του Λογικού*, ο Λούκατς ισχυρίζεται ότι τα όρια της μηχανικής

αντανάκλασης και η κυριαρχία της τυπικής λογικής οδήγησαν στον υποκειμενισμό της Lebensphilosophie. Παραθέτει τη δήλωση του Ζίμελ σχετικά με τον σχετικό χαρακτήρα της γνώσης και της αλήθειας. Ο Λούκατς επισημαίνει τη διαφορά μεταξύ του σκεπτικισμού του Μοντέν και του σύγχρονου σχετικιστικού σκεπτικισμού. Ο τελευταίος σε αντίθεση με τον προηγούμενο, παρεμποδίζει την αντικειμενική γνώση και ανοίγει το δρόμο για το μυστικισμό και τον αποκρυφισμό, συχνά ενάντια στην αρχική πρόθεση του φιλόσοφου<sup>28</sup>.

Η εποχή πριν από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, η εποχή του Ζίμελ, του Νίτσε και του Ντοστογιέφσκι, χαρακτηρίζεται από τον Λούκατς με την έννοια του «θρησκευτικού αθεϊσμού». Ο θρησκευτικός αθεϊσμός σημαίνει την αποξένωση της διανόησης από την Εκκλησία και τις θρησκείες ως συνέπεια των επιστημονικών ανακαλύψεων. Η έλλειψη προοπτικών στην ιδιωτική και δημόσια ζωή οδηγεί τη διανόηση στην απόρριψη του θετικισμού<sup>29</sup>. Η Lebensphilosophie βοηθά την ανάπτυξη του αγνωστικισμού σε μύθο και αποκρυφισμό παρουσιάζοντας μια ψυχολογική κατάσταση ως φιλοσοφική, ιστορική αναγκαιότητα. Ο τρόπος ζωής, η ηθική και η κοσμοθεωρία συνδέονται με την ανάγκη ότι ο άνθρωπος πρέπει ή θα μπορούσε να γίνει Θεός «σ' αυτόν τον ξεχασμένο από τον Θεό κόσμο». Η θεωρία του Ζίμελ για την «τραγωδία του πολιτισμού» προετοιμάζει το έδαφος για το μυστικισμό. Η *Παρακμή της Δύσης* του Σπένγκλερ, μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, αντιπροσωπεύει την τελική στροφή από την ακαδημαϊκή-επιστημονική γνώση στον ντιλεταντισμό, ως πρόδρομο στο φασισμό. Η τυπική λογική και ο ανορθολογισμός, το σημείο αναφοράς του βιβλίου *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού* των Αντόρνο και Χορκχάιμπερ, δομούν το έργο του Σέλερ και άλλων συγγραφέων του ανορθολογικού ρεύματος. Καταλήγουν στο έργο των Χάιντεγκερ και Γιάσπερς.

Η κοινωνιολογία ως κοινωνική επιστήμη είναι προβληματική επειδή περιγράφει τις διαδικασίες χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις ιστορικές διαστάσεις. Στην *Καταστροφή του Λογικού* ο Λούκατς περιγράφει την εξέλιξη της οπτικής της από τον Τένις ως τον Καρλ Μανχάιμ μέσω του Μαξ Βέμπερ. Ο Τένις, στα τέλη του αιώνα περιγράφει το διαχωρισμό μεταξύ κουλτούρας και πολιτισμού, αποδίδοντας στον πολιτισμό την τεχνική ανάπτυξη και στην κουλτούρα την ανάπτυξη των ανθρωπιστικών επιστημών. Αυτό είναι μια αντίφαση κατά τον Λούκατς που σε συμφωνία με τη μαρξιστική ανθρωπολογία θεωρεί όλες τις δραστηριότητες μέρος της κουλτούρας. Ο Τένις στρέφει την κριτική του εναντίον της σύγχρονης αστικής κοινωνίας και αναπτύσσει την ιδεολογία για την υποστήριξη μεταρρυθμίσεων, βελτιώσεων που προτείνει το εργατικό κίνημα. Ο Μαξ Βέμπερ ορίζει την ανάπτυξη του καπιταλισμού ως προκαλούμενη από την προτεσταντική ηθική. Οι περιγραφές του για τα κοινωνιολογικά φαινόμενα συμπληρώνονται με τυπικές αναλογίες αντί για την εξήγηση των αιτιών. Η θεωρία του Βέμπερ για την αξιακή ελευθερία και η θέση του ότι δεν μπορεί να υπάρξει ορθολογική επιλογή στην κοινωνία οδηγεί σε σχετικισμό. Η θέση του για «απομάγευση» της ζωής μέσω της διαδικασίας εκσυγχρονισμού προάγει την αντίληψη της ζωής χωρίς εναλλακτικές λύσεις, μια υποχώρηση από το καπιταλιστικό παρόν στο παρελθόν.

Αυτή η άποψη μιας κατακερματισμένης ζωής μπορούσε να αξιοποιηθεί από τους φασίστες με τον ψευδή μύθο τους για ενότητα. Ο Λούκατς αποδεικνύει ότι το έργο του Μαξ Βέμπερ και του Καρλ Μανχάιμ δεν είχε δημοκρατικό δυναμικό, έδωσε την ψευδαίσθηση ότι οι διανοούμενοι υπερέβαιναν τις κοινωνικές αντιφάσεις της κοινωνίας τους και έτσι απέρριπταν την ευθύνη για το φασισμό<sup>30</sup>.

Ο Λούκατς στο πολιτικό, φιλοσοφικό και αισθητικό έργο του ανέλυσε το πρόβλημα του φασισμού και συνήγαγε ορισμένα συμπεράσματα, τα οποία ισχύουν και σήμερα. Κατέδειξε ότι ο φασισμός προωθείται υπό τον καπιταλισμό ενόψει της αυξανόμενης παλίρροιας του κινήματος της εργατικής τάξης, το οποίο είναι επίσης προφανές από το γεγονός ότι οι πρώτες επιθέσεις μετά τον ερχομό του στην εξουσία αντιστρατεύονται την ελευθερία και τα προηγούμενα επιτεύγματα του εργατικού κινήματος. Ο Λούκατς δίνει έμφαση στην άμεση σύνδεση του φασισμού με το χρηματοοικονομικό κεφάλαιο και τον επεκτατικό, ιμπεριαλιστικό, στρατιωτικό χαρακτήρα του.

Ο καπιταλισμός προάγει την άποψη της θέσης της διάνοησης ως υπεράνω τάξεων. Η ευθύνη των διανοουμένων, των καλλιτεχνών και των φιλοσόφων είναι να αποκαλύψουν τη λεγόμενη «δημοκρατική», «σοσιαλιστική» φύση του φασισμού, να επισημάνουν τη φασιστική μέθοδο παραποίησης της ιστορίας, της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας. Ο Λούκατς ζητά ένα είδος τέχνης και λογοτεχνίας που αντικρούει το φασιστικό μύθο της εθνικής ενότητας και εμφανίζει μελλοντικές προοπτικές. Η διαδικασία υπέρβασης των ταυτοτήτων που ο Λούκατς προσδιόρισε με διάφορες μορφές στα προ-μαρξιστικά έργα του θα μπορούσε να επιτευχθεί μέσω της διαλεκτικής παράδοσης που εισήγαγε ο Χέγκελ στη γερμανική φιλοσοφία και της επακόλουθη ανάλυση των ταξικών αντιφάσεων που έκανε ο Μαρξ.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. O. Bauer, «Fascism», στο: *Austro-Marxism*, μετάφραση-επιμέλεια Tom Bottomore & Patrick Goode, Oxford, σελ. 167-168.
2. G. Lukacs, *The Ontology of Social Being*, τόμ. 3, Βουδαπέστη 1985, σελ. 47.
3. G. Lukacs, «Debate about the Blum-Theses», στο: *Curriculum Vitae*, Budapest 1981, σελ. 171-226· Laszlo Sziklai, *After the Proletarian Revolution, Georg Lukacs' Marxist Development, 1930-1945*, Budapest, 1992, σελ. 49-87.
4. G. Lukacs, *Record of a Life*, London, 1983, σελ. 159.
5. G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, London, 1971, σελ. ix-xxxix.
6. Αν και κάποιος πρέπει να το εξετάσει υπό το φως του γεγονότος ότι τα αντιφασιστικά διαπιστευτήρια, τα οποία κέρδισε η Αγγλία με την ένταξή της στη συμμαχία με τη Σοβιετική Ένωση και τις ΗΠΑ στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, καθιερώθηκαν αργότερα, στη δεκαετία του 1930 υπήρχε θαυμασμός για τους Γερμανούς φασίστες.
7. G. Lukacs, *Record of a Life*, σελ. 163.
8. G. Lukacs, *Marx's and Engels' Theory of Literature*, Budapest, 1949.

9. Ο συγγραφέας του *Φραντς φον Σίκινγκεν*, Φερτινιάντ Λασάλ (1825-1864) οργάνωσε μια ένοπλη ανταρσία στο Ντίσελντορφ και σπούδασε φιλοσοφία. Το θεατρικό του έργο δημοσιεύθηκε μετά το βιβλίο του για τον Έλληνα φιλόσοφο Ηράκλειτο.
10. *Record of a Life*, σελ. 87.
11. Στο έργο *Φραντς φον Σίκινγκεν*, ο Σίκινγκεν βρίσκεται ανάμεσα στις δύο πλευρές, τους ιππότες και τους αγρότες. Θέλει να πείσει τον αυτοκράτορα Κάρολο 5ο της Σουηβίας να βελτιώσει τη θέση των αγροτών. Αφού ο αυτοκράτορας αρνείται να το κάνει αυτό, ο Σίκινγκεν αποφασίζει να ενταχθεί στους αγρότες. Πριν μπορέσει να το κάνει, οι άλλοι ιππότες τον σκοτώνουν.
12. G. Lukacs, *Marx's and Engels'...*, σελ. 39-45.
13. Ο Λούκατς αναφέρεται στην παράδοση του γερμανικού δράματος που αντιπροσωπεύεται από τις τραγωδίες του Χέμπελ και του Σίλερ και την αισθητική του Βίσερ. Όλοι έχουν μια φορμαλιστική, αφηρημένη έννοια της επανάστασης. *Ibid*, σελ. 19-27.
14. Σύμφωνα με τον Λούκατς, αυτή η μετατόπιση ισχύει επίσης για τη Β' Διεθνή και τον Φραντς Μέρνινγκ, τον κύριο θεωρητικό της Διεθνούς. Η ιστορική και φιλοσοφική του θεώρηση περιόριζε τον ορίζοντα της Διεθνούς. Ο Λούκατς θεωρούσε επίσης την ερμηνεία της καντιανής παράδοσης από τον Μέρνινγκ «επαρχιακή».
15. G. Lukacs, *The Destruction of Reason*, London 1980, σελ. 37-92.
16. G. Lukacs, «Grand Hotel Abyss», στα *Writings on Aesthetics 1930-1945*, Budapest 1982, σελ. 81-92.
17. Ο Λούκατς αναφέρεται στον Bernard Shaw και τον Upton Sinclair. G. Lukacs, *ό.π.*, σελ. 83.
18. Laszlo Illes, *Debate about Expressionism*, Budapest, 1994, σελ. 234-245.
19. Ο Λούκατς θεωρούσε αυτά τα φαινόμενα παρεκκλίσεις στο στιλ του προλέτκουλτ, της οργάνωσης για τη δημιουργική αυτό-εκπαίδευση των εργατών (1917-32). Ο Λούκατς δεν είχε εντυπωσιαστεί από την ποιότητα των γραπτών τους, *Esztetikai irasok*, σελ. 603-609.
20. Mihail Lifsic-Sziklai Laszlo, *Moscow years with Georg Lukacs*, Budapest, 1989, σελ. 39.
21. G. Lukacs, *Studies in European Realism*, London, 1978, σελ. 1-19.
22. G. Lukacs, *Esztetikai irasok*, 1930-1945, ed. by Laszlo Sziklai, Budapest 1982.
23. G. Lukacs, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* ed. Laszlo Sziklai, Budapest, 1982.
24. G. Lukacs, «Faust Studies», σε: *Goethe and his Age*, London, 1968, σελ. 157-253.
25. Gyorgy Lukacs, *The Ontology of Social...*, vol. 2, σελ. 781.
26. Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, σελ. 95-103.
27. Gyorgy Lukacs, «Georg Simmel», σε *The Works of the Young Lukacs 1902-1918*, Budapest, 1977, σελ. 746-751.
28. Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, σελ. 445-446.
29. Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, σελ. 361-362.
30. Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, σελ. 591-632.

\* Η Μαργκίτ Κέβες είναι καθηγήτρια συγγραφέας στο Πανεπιστήμιο του Νέου Δελχί. Δημοσιεύθηκε στο *Social Scientist*, τόμ. 25, Νο 7/8, Ιούλιος-Αύγουστος 1997.

## Ο Λούκατς και ο σταλινισμός

Νικόλας Τερτουλιάν\*

Λίγοι είναι σήμερα εκείνοι που, ανακαλώντας τον αγώνα των διανοουμένων ενάντια στα ολοκληρωτικά καθεστάτα της Ανατολής, κάνουν αναφορά σε άλλες μορφές αντιπολίτευσης από εκείνες των αντιφρονούντων. Η αξία αυτών των θαρραλέων ανδρών, οι οποίοι, από τον Αντρέι Ζαχάροφ ως τον Βάκλαβ Χάβελ και από τον Λέζεκ Κολακόφσκι ως τον Αλεξάντερ Σολζενίτσιν, έχουν αποκτήσει ένα νόμιμο κοινό, δεν πρέπει, ωστόσο, να κάνει τους ανθρώπους να ξεχάσουν, μέσω ενός κατανοητού αλλά παρ' όλα αυτά απλουστευτικού αντικομμουνιστικού αντανακλαστικού, το γεγονός ότι η διαμαρτυρία έχει ξεκινήσει μέσα στο ίδιο το σύστημα και μαρξιστές διανοούμενοι, όπως ο Μπέρτολτ Μπρεχτ, ο Ερνστ Μπλοχ ή ο Γκέοργκ Λούκατς, καταδίκασαν έντονα τις σταλινικές πρακτικές και το «σοσιαλισμό του στρατώνα». Το περιεχόμενο και ο σκοπός των κριτικών τους ήταν προφανώς διαφορετικά από εκείνα των αντιφρονούντων: ήθελαν τη ριζική μεταρρύθμιση αυτών των κοινωνιών, την ανοικοδόμησή τους σε πραγματικά σοσιαλιστικές βάσεις και όχι την παλινόρθωση του καπιταλισμού.

Το 1958, ο Ερνστ Μπλοχ εμπιστεύθηκε με θλίψη στον φίλο του Γιοακίμ Σουμάχερ ότι αυτός και οι οπαδοί του είχαν καταπιεστεί βάνανσα στη ΛΔΓ. Στην επιστολή του, που στάλθηκε από σύνεση από την Αυστρία, εξήγησε στον συνομιλητή του ότι η κριτική του για το «Satrapen-Mißwirtschaft» (καταστροφική οικονομία των σατραπών) είχε γίνει ανεκτή για κάποιο χρονικό διάστημα, και εκόντως ακόντως αποδεκτή, αλλά ότι από την πρώτη εμφάνιση του κινήματος διαμαρτυρίας της Ουγγαρίας –ο κύκλος Πέτοφι άρχισε να κάνει συναντήσεις το 1956– η κατάσταση είχε αλλάξει εντελώς. Οι οχλήσεις και οι απαγορεύσεις ακολούθησαν η μια την άλλη. Απαγόρευση διδασκαλίας, απαγόρευση έκδοσης του τρίτου τόμου του βιβλίου *Principe Espérance*. Ο Μπλοχ παρουσίασε την κατάσταση με μια συνοπτική φράση: «Χρειαζόμαστε έναν Γερμανό Λούκατς»...<sup>1</sup>

Υπήρχε λοιπόν ανάγκη για έναν Γερμανό Λούκατς στη ΛΔΓ του Βάλτερ Ούλμπριχτ, ο οποίος τρόμαζε ακριβώς με την ιδέα ότι το πνεύμα του κύκλου Πέτοφι, του οποίου ο φιλόσοφος ήταν ένας από τους εμψυχωτές, μπορούσε να εξαπλωθεί εκεί. Και πιστός στη σταλινική παράδοση είχε πραγματοποιήσει μια ηχηρή δίκη, με σκοπό να αποτρέψει οποιαδήποτε τάση αμφισβήτησης των μεθόδων της υφιστάμενης εξουσίας. Οι κύριοι κατηγορούμενοι σε αυτή τη δίκη ήταν οι Βόλφγκανγκ Χάριχ και

1 Ernst Bloch, *Briefe*, 1903-1975, 1985, Suhrkamp Verlag, Band II, σελ. 614-615.



Βάλτερ Γιανκά. Χάρη στα έργα που δημοσιεύθηκαν τα τελευταία χρόνια<sup>2</sup> από τον Βάλτερ Γιανκά, πρώην κομμουνιστή, πρώην μαχητή στον ισπανικό εμφύλιο πόλεμο και, κατά τη σύλληψή του το 1956, διευθυντή του μεγάλου εκδοτικού οίκου του Βερολίνου, Aufbau-Verlag, μπορούμε να αποκτήσουμε σαφέστερη ιδέα του αντίκτυπου που είχε ο ρόλος του Λούκατς στην εξέγερση της Ουγγαρίας στο κατεστημένο της Ανατολικής Γερμανίας.

Κατά τη διάρκεια των γεγονότων στην Ουγγαρία, ενώ η σύγχυση βασιλευε, ο Γιόχανες Μπέχερ, Υπουργός Πολιτισμού, μετά από συμβουλές της Άννα Ζέγκερς ζήτησε από τον Βάλτερ Γιανκά να ταξιδέψει στη Βουδαπέστη για να φέρει τον Λούκατς πίσω στη ΛΔΓ. Φίλος του φιλόσοφου, ο υπουργός-ποιητής φοβόταν για τη ζωή του.

Η επιχείρηση, άξια μιας αστυνομικής ταινίας, είχε ματαιωθεί από τον Βάλτερ Ούλμπριχτ, ο οποίος δεν σκόπευε να παρέμβει στις υποθέσεις των «σοβιετικών συντρόφων». Κατά τη διάρκεια της δίκης, ο Γιανκά, στον οποίο δεν ανήκε η πρωτοβουλία του εγχειρήματος, κατηγορήθηκε ότι προτίθεται να φέρει έναν «κρυφό πράκτορα του ιμπεριαλισμού... μεταμφιεσμένο ως κομμουνιστή». Στο σενάριο που επινόησε η δικαιοσύνη της Ανατολικής Γερμανίας, με εντολή του Βάλτερ Ούλμπριχτ, ο φιλόσοφος εμφανίστηκε ως ο ιδεολογικός εμπνευστής μιας συνωμοσίας που διαπράχθηκε από τους κατηγορούμενους για την ανατροπή του καθεστώτος. Ο Γενικός Εισαγγελέας, Μελσνάιμερ (ήδη δικαστής υπό το ναζιστικό καθεστώς), είχε εκδώσει ένα πραγματικό κατηγορητήριο εναντίον του Λούκατς, συμπεριλαμβανομένων των παρεμβάσεων στις συζητήσεις του κύκλου Πέτοφι, καθώς και των δηλώσεων που έγιναν πριν και κατά τη διάρκεια των γεγονότων του 1956, που χρησίμευσαν ως τεκμήρια<sup>3</sup>. Μια συνέντευξη που έδωσε ο Λούκατς στις 31 Οκτωβρίου 1956 σε έναν Πολωνό δημοσιογράφο, τον Woroszilsky, και αναφέρθηκε ευρέως από τα Δυτικά ΜΜΕ, σκανδάλισε ιδιαίτερα τον Γενικό Εισαγγελέα<sup>4</sup>. Αν γίνονταν ελεύθερες εκλογές στην Ουγγαρία, υποστήριζε ο Λούκατς, το κυβερνών Κομμουνιστικό Κόμμα θα κέρδιζε μεταξύ 5-10% των ψήφων· ήταν, σύμφωνα με τον ίδιο, το αποτέλεσμα της πολιτικής που είχε ακολουθηθεί εδώ και χρόνια από το καθεστώς του Ράκοσι<sup>5</sup>.

2 Walter Janka, *Schwierigkeiten mit Wahrheit*, 1989, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt· *Der Prozeß gegen Walter Janka und andere*, eine Dokumentation, 1990, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt· Walter Janka, *Spuren eines Lebens*, 1991, Berlin, Rowohlt.

3 Παραθέτουμε από τον Walter Janka την κατακλείδα του κατηγορητηρίου που απήγγειλε ο εισαγγελέας, στην πραγματικότητα ένα κείμενο που εκδόθηκε εκ των προτέρων, περίπου δεκαπέντε σελίδων, κατευθυνόμενο εναντίον του Λούκατς, τον οποίο θεωρούσε «τον πνευματικό πατέρα της ουγγρικής αντεπανάστασης»: «Και τον Λούκατς, αυτόν τον προδότη που ήταν πάντα, κάτω από τη μάσκα, ένας πράκτορας του ιμπεριαλισμού στις τάξεις του διεθνούς εργατικού κινήματος, αυτός ο προδότης και ο εχθρός του πρώτου γερμανικού κράτους εργατών και αγροτών, που κάθεται εδώ στο εδώλιο, ονόματι Γιανκά –που του αρέσει ο Λούκατς μεταμφιεσμένος ως κομμουνιστής– ήθελε να τον φέρει στο Βερολίνο και να τον κάνει πνευματικό εμπνευστή της αντεπανάστασης στη ΛΔΓ». (*Schwierigkeiten mit der Wahrheit*, σελ. 36-37· *Spuren eines Leben*, σελ. 270). Η Άννα Ζέγκερς, η οποία είχε την ιδέα να βγάλει τον φίλο της Λούκατς από την Ουγγαρία και έπεισε τον Μπέχερ και τον Γιανκά να υλοποιήσουν το έργο, βρισκόταν στην αίθουσα τη στιγμή της απαγγελίας του κατηγορητηρίου ενώπιον του κοινού· το είχε ακούσει, με χαμηλά μάτια, χωρίς να προβεί στην παραμικρή διαμαρτυρία.

4 Walter Janka, *op. cit.*, σελ. 90.

5 Η δήλωση του Λούκατς αναφέρεται από τον Tibor Meray στο βιβλίο του *Βουδαπέστη (23 Οκτωβρίου*

Δεν σκοπεύουμε να ασχοληθούμε περισσότερο με την απίστευτη και τραγική ιστορία της δίκης Χάριχ-Γιανκά, η οποία ολοκληρώθηκε με βαριές ποινές φυλάκισης. Οι υπερβολές του εισαγγελέα, ο οποίος σε ένα σημείο κατηγορήσε μάλιστα τον Λούκατς ότι κάλεσε τα στρατεύματα του ΝΑΤΟ εναντίον του σοβιετικού στρατού, ήταν μια συνηθισμένη πρακτική της δικαιοσύνης σταλινικού τύπου. Μια ρουτίνα επίσης, ήταν οι δηλώσεις που έγιναν σε συνέντευξη Τύπου το Φεβρουάριο του 1957, από τον Γιοχάνες Μπέχερ. Αποτιόντας φόρο τιμής στον «ιστορικό της λογοτεχνίας» Λούκατς, ο υπουργός τον κατηγορήσε ότι είχε εκπληρώσει «διαλυτική» δράση στον κύκλο Πέτοφι και έτσι έδωσε την υποστήριξή του στην αντεπανástαση. Ερωτηθείς για τη μοίρα του φιλόσοφου, ο Γιοχάνες Μπέχερ διαβεβαίωσε τους δημοσιογράφους ότι ήταν στο σπίτι του στη Βουδαπέστη και ότι, αποσυρμένος από τη δημόσια ζωή, ήταν αφιερωμένος στο έργο της συγγραφής μιας Ηθικής<sup>6</sup>. Τη στιγμή της συνέντευξης Τύπου, ο Ίμρε Νάγκι με την ομάδα του, συμπεριλαμβανομένου του Λούκατς, είχαν απελαθεί στη Ρουμανία. Λίγο αργότερα, στην Ουγγαρία όπως και στη ΛΔΓ, όπως και σε όλες τις λεγόμενες σοσιαλιστικές χώρες, θα μαινόταν η καμπάνια στον Τύπο εναντίον του «ρεβιζιονιστή» Λούκατς.

Αυτό το επεισόδιο των ετών 1956-1957, που αναφέρθηκε συνοπτικά, δείχνει ξεκάθαρα σε τι ήταν εκτεθειμένος ένας μαρξιστής φιλόσοφος που ήθελε να ευθυγραμμίσει τις αρχές και τη δράση του και μπορεί να χρησιμεύσει ως εισαγωγή στη συζήτησή μας.

Θα ήταν παράτολμο να πούμε ότι η κατάρρευση του κομμουνιστικού κόσμου θα εξέπληττε τον Λούκατς. Ο συγγραφέας της *Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι* θεωρούσε ότι τα καθεστώτα της Ανατολικής Ευρώπης, κατεψυγμένα στο θριαμβετισμό τους και επηρεασμένα από τη δομική ένδεια, ήταν καταδικασμένα και ότι ήταν απαραίτητο να προχωρήσει επειγόντως η εις βάθος μεταρρύθμισή τους για να σωθεί η επιλογή ενός σοσιαλιστικού μέλλοντος. Αυτό είναι το ίδιο το νόημα του αγώνα που διεξήγαγε ο φιλόσοφος στα τελευταία δεκαπέντε χρόνια της ζωής του, παραμένοντας πιστός στη δέσμευση που έκανε στη νιότη του. Γι' αυτό, ήταν απαραίτητο να χτυπηθεί το κακό στη ρίζα του, με άλλα λόγια να επιτεθεί κανείς στην απόκλιση ενός ιδεώδους ελευθερίας, χειραφέτησης και δικαιοσύνης από καθεστώτα που ισχυρίζονταν ότι το υπηρετούσαν. Συμμεριζόμενος προνοητικά την πεποίθηση ότι αυτή η διαστροφή του μαρξισμού που είναι ο σταλινισμός αντιπροσωπεύει έναν θανάσιμο κίνδυνο για το σκοπό του σοσιαλισμού, ο φιλόσοφος ξεκίνησε με πάθος να καταγγέλλει τον χάσμα που χώριζε τη θεωρία και την πρακτική του Στάλιν, από το μαρξικό πνεύμα.

1956), Robert Laffont, 1961, σ. 280: «Ο κομμουνισμός έχει εκτεθεί πλήρως στην Ουγγαρία. Προοδευτικοί πνευματικοί κύκλοι, συγγραφείς και μερικοί νέοι σίγουρα θα ομαδοποιηθούν γύρω από το Κόμμα. Αντίθετα, η εργατική τάξη θα ακολουθήσει τους σοσιαλδημοκράτες. Σε ελεύθερες εκλογές, οι κομμουνιστές θα λάμβαναν 5, το πολύ 10% των ψήφων. Πιθανότατα δεν θα είναι μέρος της κυβέρνησης, και θα περάσουν στην αντιπολίτευση... Αλλά το Κόμμα θα υπάρχει, θα σώσει την ιδέα του, θα γίνει διανοητικό κέντρο, και σε λίγα χρόνια, ποιος ξέρει;»

6 *Ibid.*, σελ. 271.

Η σημασία του αγώνα που διεξήγαγε ο Γκέοργκ Λούκατς κατά την τελευταία περίοδο της ζωής του έχει μέχρι στιγμής υποτιμηθεί σε μεγάλο βαθμό. Και σήμερα, μετά την πτώση των διαβρωμένων καθεστώτων που είχαν κοινό με το σοσιαλισμό μόνο το όνομα, ένας οπαδός του Μαρξ δεν κινδυνεύει να θεωρηθεί ως μοντέλο διάρασης. Πρέπει να ακολουθήσουμε τα ίχνη αυτού του αγώνα στα γραπτά του για να μπορέσουμε να κρίνουμε.

Μεταξύ 1956 και 1971, του έτους του θανάτου του, επέστρεψε τόσο σε περιστασιακά κείμενα όσο και σε ειδικά αφιερωμένα στο πρόβλημα της δημοκρατίας, όσο και στα μεγάλα θεωρητικά του έργα, στο σταλινικό φαινόμενο, το οποίο, σύμφωνα με τον ίδιο, μόλυνε ακόμη και τις ρίζες του κομμουνιστικού κινήματος. Βρίσκουμε αυτή την ανησυχία από τις παρεμβάσεις του στις συζητήσεις του κύκλου Πέτοφι, μέσω του υστερόγραφου στο «Η πορεία μου προς τον Μαρξ», δημοσιευμένου το 1957 στην επιθεώρηση *Nuovi Argomenti*, ως την επιστολή προς τον Αλμπέρτο Καρότσι, δημοσιευμένη το 1962 στην ίδια επιθεώρηση, το *Σοσιαλισμός και Δημοκρατία*, ένα μικρό έργο που γράφτηκε το 1968, και μεγάλα έργα όπως η *Αισθητική* και η *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, όπου το πρόβλημα συζητείται στο επίπεδο μιας συνολικής αντίληψης της κοινωνικής ζωής. Αυτό δείχνει πόσο σημαντικό ήταν το διακύβευμα της συζήτησης στα μάτια του. Ούτε ο Ερνστ Μπλοχ, ούτε ο Ανρί Λεφέβρ, ούτε ο Λουί Αλτουσέρ, μεταξύ των σύγχρονων μαρξιστών φιλοσόφων, αναπόφευκτα στοιχειωμένων από το φάντασμα του σταλινισμού, δεν έχουν αναπτύξει ένα τέτοιο σε βάθος προβληματισμό σχετικά με τη φύση του φαινομένου.

Δύο λόγοι ώθησαν τον Λούκατς να αφιερώσει τόση ενέργεια σε αυτό το πρόβλημα. Ο πρώτος, γενικότερης τάξης, συνδεόταν με την τύχη του παγκόσμιου κομμουνιστικού κινήματος: ο δεύτερος, πιο προσωπικός, συνδεόταν στενά με τη δική του ιστορία.

Σε γενικό επίπεδο, ο Λούκατς ήταν πεπεισμένος ότι μακριά από το να είναι ένα προσωρινό ιστορικό φαινόμενο, περιοριζόμενο στη ζωή εκείνου που του είχε δώσει το όνομά του, το φαινόμενο του σταλινισμού, που είχε γίνει μια *forma mentis*<sup>7</sup>, θα ρήμαζε το διεθνές κομμουνιστικό κίνημα για μεγάλο χρονικό διάστημα. Αναζητώντας τα θεωρητικά κίνητρα ορισμένων συγκεκριμένων πολιτικών ενεργειών του Στάλιν, καταφέρνει να διακρίνει μια συνοχή στη δραστηριότητά του, που βρίσκεται στο αντίθετο του γνήσιου διαλεκτικού πνεύματος. Με άλλα λόγια, επιστρέφει στη φιλοσοφική προέλευση του σταλινισμού – αν η λέξη είναι κατάλληλη για να προσδιορίσει έναν τόσο πρωταρχικό προβληματισμό – και προσπαθεί να αποδείξει ότι πέρα από μια πολιτική πρακτική, είναι ένα σύνολο θεωρητικών απόψεων και μια μέθοδος σκέψης, η οποία για δεκαετίες παραμόρφωσε την αρχική έννοια του κομμουνισμού.

Σε ένα πιο προσωπικό επίπεδο, ο Λούκατς, που συνδέθηκε για περισσότερο από μισό αιώνα με το κομμουνιστικό κίνημα, ήταν σε κάποιο βαθμό ένας παράγοντας της σταλινικής περιόδου, και σε κάθε περίπτωση μάρτυρας της επιλογής. Οι αποκαλύψεις του Χρυστσόφ δεν μπορούσε να μην τον αγγίζουν. Το πρώτο ερώτημα

7 νοοτροπία, στάση – στυμ

προέκυψε: ποια σχέση υπήρχε μεταξύ των γραπτών του που γράφτηκαν κατά τη σταλινική περίοδο (τα περισσότερα από αυτά δημοσιεύθηκαν στη Μόσχα τη δεκαετία του 1930 και στις αρχές εκείνης του 1940) και το ιδεολογικό κλίμα που κυριαρχούσε τότε στη Σοβιετική Ένωση; Μετά προέκυψε το ερώτημα: πώς είχε διαβεί αυτή τη φοβερή στιγμή; Η τρομερή σταλινική μηχανή διαστροφής δεν άφησε εκείνους που δεν έχασαν τη ζωή τους ηθικά άθικτους. Κριτικές και κατηγορίες δεν απέτυχαν να διατυπωθούν εναντίον του. Έπρεπε να δώσει εξηγήσεις. Και στην πραγματικότητα, οι αναλύσεις του για το σταλινισμό περιλαμβάνουν επίσης απαντήσεις στα πιο προσωπικά ερωτήματα που του τίθενται. Αλλά αφιερώνει επίσης ένα ειδικό κείμενο στην ιστορία των σχέσεών του με τον Στάλιν και το σταλινισμό, στο οποίο δίνει την άποψή του γι' αυτή τη σημαντική πτυχή της πολιτικής και διανοητικής του βιογραφίας.

Ο Λούκατς είναι το τυπικό παράδειγμα ενός κομμουνιστή διανοούμενου με μια περίπλοκη σταδιοδρομία, που συχνά βρέθηκε ανάμεσα σε διασταυρούμενα πυρά. Αφενός, λοιδορήθηκε ως «ρεβιζιονιστής», δεχόμενος κατηγορίες ότι είχε εφεύρει την έννοια του σταλινισμού, «ένα μη επιστημονικό αποκύημα», και ότι χρησιμοποίησε τον «αγώνα ενάντια στο σταλινισμό» για να πραγματοποιήσει μια αναθεώρηση του λενινισμού και, στις συνθήκες του 1956, να «συγκεντρώσει και να εξαπολύσει την επίθεση των αντεπαναστατικών δυνάμεων»: αφετέρου, επικρίθηκε ότι ήταν υπάκουος διερμηνέας των σταλινικών επιταγών, ακόμη και εσωτερικεύοντάς τις ως το σημείο να τις εξιδανικεύσει στον κριτικό και φιλοσοφικό του λόγο (αυτή είναι η έννοια, για παράδειγμα, του άρθρου που αφιερώθηκε το 1966 από τον Ισαάκ Ντόιτσερ στις μελέτες του Λούκατς για τον Τόμας Μαν). Ακόμα και άνθρωποι που θαύμαζαν και σέβονταν το έργο του, θεώρησαν ότι κατά την παραμονή του στη Σοβιετική Ένωση είχε συμμορφωθεί με τις επίσημες απαιτήσεις.

Δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον, πιστεύουμε, να σταθούμε πρώτα στις αντιδράσεις του ίδιου του ενδιαφερόμενου γι' αυτές τις κατηγορίες.

Τον Απρίλη του 1961, ο εκδότης του, ο Φρανκ Μπέντζελερ, του έστειλε τον πρόλογο, που ετοίμασε ο Πέτερ Λουντς, για μια συλλογή κειμένων από το έργο του. Γερμανός κοινωνιολόγος και πολιτικός επιστήμονας, επιμελητής δύο άλλων ανθολογιών κειμένων του Λούκατς, ο Λουντς βεβαίωσε στον πρόλογό του ότι ο φιλόσοφος κατά τη διάρκεια της εξορίας του στη Σοβιετική Ένωση προσωρινά θυσιάστηκε στην «υποβάθμιση της μαρξικής θεωρητικής σκέψης από τον Στάλιν». Ο Λούκατς απέρριψε σθεναρά αυτό τον ισχυρισμό ως «ψευδή». Και, πολύ σημαντικά, αρνήθηκε την περιοδολόγηση της δραστηριότητάς του που πρότεινε ο Λουντς, ο οποίος διέκρινε μια τέταρτη και μια πέμπτη περίοδο εγκαθιδρύοντας μια διάσπαση, ακόμη και μια αντίθεση μεταξύ της περιόδου 1930-1955 και της επόμενης. Δεν υπάρχει κανένας λόγος, εξήγησε στον Φρανκ Μπέντζελερ, να γίνει «μια διάκριση αρχής» μεταξύ των γραπτών αυτών των δύο περιόδων, που συμμερίζονται το ίδιο πνεύμα. Η μόνη διαφορά ήταν, σύμφωνα με τον ίδιο, ότι μετά το 20ό Συνέδριο του ΚΚΣΕ (1956), ήταν σε θέση να εκφράσει ανοιχτά ιδέες που προηγουμένως υποχρεωνόταν να με-

ταγράφει σε κρυπτική γλώσσα: «Επομένως, μεταξύ της τέταρτης και της πέμπτης περιόδου, δεν υπάρχει καμία διαφορά αρχής, εκτός από το ότι μετά το 20ό Συνέδριο, μπορούσαμε να εκφράσουμε ανοιχτά πράγματα για τα οποία μπορούσαμε να μιλήσουμε πριν μόνο με καλυμμένους υπαινιγμούς και σε επιδέξιες ομαδοποιήσεις»<sup>8</sup>.

Σε αντίθεση με πολλούς κριτικούς και αντιπάλους του, ο Λούκατς θεωρούσε ότι τα γραπτά του που ανήκαν στην επικρινόμενη περίοδο είχαν ένα βασικά αντι-σταλινικό χαρακτήρα. Στο *Πρόβλημα της Μεθόδου*, ένα έργο που γράφτηκε το 1957, ένα πολύ επεισοδιακό έτος για τον Λούκατς, (μόλις είχε περάσει έξι μήνες υπό απέλαση) ο Σαρτρ δήλωσε ως κάτι αυτονόητο ότι ο φιλόσοφος είχε πίσω του «είκοσι χρόνια πρακτικής» ενός παγωμένου μαρξισμού, σταλινικού τύπου, και πρόσθεσε ειρωνικά ότι ήταν, επομένως, σε καλή θέση να μιλά για τη σταλινική ψευδοφιλοσοφία ως «βολονταριστικό ιδεαλισμό»<sup>9</sup>. Ένα χρόνο αργότερα, ο Αντόρνο επανέλαβε τις ίδιες κριτικές στο *Erbreite Versöhnung*, κατηγορώντας τον Λούκατς ότι έχει κατεβάσει τη «δύναμη σκέψης του, προφανώς αμετάβλητη, στο θλιβερό επίπεδο της σοβιετικής “σκέψης”, η οποία υποβάθμισε τη φιλοσοφία... σε ένα απλό μέσο κυριαρχίας»<sup>10</sup>. Αλλά υπήρξαν επίσης παρεμβάσεις, σπανιότερα είναι αλήθεια, υπέρ του. Σε μια επιστολή προς τον Μπέντζελερ της 7ης Δεκέμβρη 1963, ο Λούκατς αναφέρθηκε με αυτή την έννοια στη μελέτη του Λέο Κόφλερ, που δημοσιεύτηκε στην Κολωνία το 1952, εν μέσω του Ψυχρού Πολέμου, *Η Περίπτωση Λούκατς: Ο Γκέοργκ Λούκατς και ο Σταλινισμός*. Ήταν η πρώτη προσπάθεια να παρουσιαστεί σε μια αντινομική σχέση με τη σταλινική εξουσία. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο συγγραφέας της μελέτης είχε καταλάβει την ουσία του προβλήματος και ήταν πολύ πιο κοντά στην πραγματικότητα.

Στην ίδια επιστολή, ο Λούκατς αναφέρθηκε σε άρθρα και μελέτες, δημοσιευμένα κατά την περίοδο του στη Μόσχα, τα οποία αντέβαιναν στην επίσημη γραμμή. Υπενθύμισε, για παράδειγμα, τη μελέτη του με τίτλο *Λαϊκό Βήμα ή Γραφειοκρατίας; (Volkstribun oder Bureaokrat?)*, δημοσιευμένη το 1940, και την οποία ο Λέο Κόφλερ είχε επίσης παρατηρήσει, ως ουσιαστικά «μια μετωπική επίθεση, φυσικά σε κρυπτική γλώσσα, εναντίον της σταλινικής γραφειοκρατίας στον τομέα του πολιτισμού»<sup>11</sup>.

Για εκείνους που τον κατηγορήσαν ότι «αγκάλιασε όλες τις ημιτονοειδείς περιελίξεις της σταλινικής γραμμής» –η φόρμουλα ανήκε σε έναν πρόσφατο εξηγητή, τον Alain Brossat<sup>12</sup>, αλλά αυτό το είδος κριτικής ήταν πολύ διαδεδομένο εδώ και

8 Georg Lukács, αδημοσίευτη επιστολή της 27ης Απριλίου 1961 στον Frank Benseler· στα Archives-Lukács στη Βουδαπέστη.

9 Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, 1960, idée, Gallimard, σελ. 41.

10 Th. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, 1984, Flammarion, σελ. 171-172.

11 Georg Lukács, Επιστολή της 7ης Δεκέμβρη 1963 στον Frank Benseler· στα Archives-Lukács.

12 Alain Brossat, *Brecht et Lukács, staliniens en situation*, L'Homme et la société, 1988, σελ. 100. Ο συγγραφέας του άρθρου μερικές φορές κατασκευάζει φανταστικά σενάρια για να δικαιολογήσει τη θέση του σχετικά με την εγγύηση που έδωσε ο Λούκατς στο σταλινισμό. Ισχυρίζεται, για παράδειγμα, ότι ο Λούκατς συνελήφθη από το NKVD «τη στιγμή του ρομάντσου μεταξύ Στάλιν και Χίτλερ» λόγω της στάσης του υπέρ του αντιφασιστικού Λαϊκού Μετώπου. Ο Brossat έχει λάθος ημερομηνία. Ο Λούκατς συνελήφθη στη Μόσχα από τη μυστική αστυνομία του Στάλιν στις 29 Ιουνίου 1941, μια εβδομάδα αφότου τα γερμανικά στρατεύ-

πολύ καιρό— ο Λούκατς επικαλέστηκε κείμενα γραμμένα σε ιδιαίτερα ευαίσθητους καιρούς, όπως για παράδειγμα το *Πραγματικότητα και Φυγή*, που δημοσιεύθηκε το 1941, τη στιγμή της γερμανο-σοβιετικής «αδελφοποίησης», ή το *Για τον Πρωσισμό*, που χρονολογείται από το 1943, τα οποία δεν μπόρεσαν να βρουν θέση σε κανένα σοβιετικό έντυπο, και με σοβαρό λόγο. Στο πρώτο από αυτά τα κείμενα, κατήγγειλε τους ναζί λογοτεχνικούς κριτικούς που απαιτούσαν μια ευφορική «πολεμική λογοτεχνία»: ο «αντιφασιστικός αγώνας» του, επεσήμανε στον Μπένζελερ, είχε συνεχιστεί ακόμη και κατά την εποχή του «συμφώνου». Το δεύτερο κείμενο, στο οποίο σε μια αξιοσημείωτη ανάλυση έκανε διάκριση μεταξύ του παλαιού πρωσικού πνεύματος και της ναζιστικής βαρβαρότητας, προφανώς αντιτασσόταν στα συνθήματα της σοβιετικής προπαγάνδας, τα οποία η αγριότητα του πολέμου έκανε ακόμη πιο απλουστευτικά. Μερικές φορές γραμμένα σε κρυπτική γλώσσα, αυτά τα κείμενα υπονοούσαν ωστόσο μια «διαφορά» από την επίσημη γραμμή.

Θαυμαστής του ρεαλισμού, κριτικός της πρωτοπορίας και υπερασπιστής του σοσιαλιστικού ρεαλισμού, ο Λούκατς δεν μπόρεσε να ξεφύγει από την κατηγορία του αισθητικού κομορμισμού. Όχι μόνο, όπως έχει συχνά κατηγορηθεί, είχε κάνει δικούς του τους θεμελιώδεις προσανατολισμούς της σοβιετικής κριτικής της εποχής, αλλά είχε προσπαθήσει να τους δώσει ευγενείς προσόψεις μέσω των αναλύσεών του και της επιχειρηματολογίας του, που ήταν σε επίπεδο σημαντικά διαφορετικές από εκείνα των σταλινικών γραφιάδων.

Ο Λούκατς κατέρριψε αυτή την κατηγορία ως βασισμένη σε μια λυπηρή παρεξήγηση. Στα μάτια του, μια ανυπολόγιστη απόσταση χωρίζει την καταναγκαστική «πολιτικοποίηση» της λογοτεχνίας που ασκείται από τη σοβιετική κριτική και τη δική του αισθητική του ρεαλισμού. Στην προαναφερθείσα επιστολή προς τον Φρανκ Μπένζελερ, εκείνη της 27ης Απρίλη 1961, αναφέρεται στον Γιούργκεν Ρίλε ως ένα παράδειγμα διάκρισης του θέματος. Στο βιβλίο του *Λογοτεχνία και Επανάσταση*, που εκδόθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1960, είχε πράγματι παρατηρήσει ότι οι ομοιότητες μεταξύ της θέσης του Λούκατς και εκείνης των υποστηρικτών του σοσιαλιστικού ρεαλισμού ήταν «περιφερειακές» και ότι στην πραγματικότητα, η αισθητική του βρισκόταν στον αντίποδα της επίσημης γραμμής. Για να υποστηρίξει αυτή τη θέση, ο φιλόσοφος δεν στερούσαν επιχειρημάτων. Υπενθύμισε ότι το δεύτερο βιβλίο του που μεταφράστηκε στα ρωσικά, *Για την Ιστορία του Ρεαλισμού*, και δημοσιεύθηκε στη Μόσχα το 1939, είχε προκαλέσει μια καταιγίδα στο σοβιετικό Τύπο: τουλάχιστον σαράντα εχθρικά άρθρα. Πρόσθεσε ότι δέκα χρόνια αργότερα, οι ιδεολόγοι του Ράκοζι επρόκειτο να χρησιμοποιήσουν εναντίον του, σε μια πρώτη «υπόθεση Λούκατς», τοποθετημένη περίπου την ίδια στιγμή με τη

---

ματα εισέβαλαν στη Σοβιετική Ένωση. Κατηγορήθηκε ότι ήταν πράκτορας της αστυνομίας του Χόρτι και ταυτόχρονα «τροτσκιστής». Ο ανακριτής του NKVD, για τον οποίο ο «αριστερισμός» και ο «τροτσκισμός» ήταν συνώνυμα, πίστευε ότι η κριτική του Λένιν στον Λούκατς το 1920 ήταν απόδειξη του πρώιμου «τροτσκισμού» του... Πράγματι, ο Λένιν τον κατηγορήσε για την «αριστερή» στάση του σχετικά με το ζήτημα της συμμετοχής των κομμουνιστών στα κοινοβούλια. Πβλε Georg Lukács, *Pensée vécue. Mémoires parlées*, 1986, L'Arche, σελ. 137.

δίκη του Ράικ, τον ίδιο τύπο επιχειρημάτων με τους σοβιετικούς κριτικούς στα έτη 1939-1940.

Κρίνοντας από ιστορική άποψη, οι θέσεις που διατύπωσε ο φιλόσοφος στα γραπτά του της δεκαετίας του 1930 για τη «νίκη του ρεαλισμού» εμφανίζονται ως κρυφή υπεράσπιση της αυτονομίας της λογοτεχνίας και της δημιουργικής φαντασίας ενάντια σε οποιαδήποτε ιδεολογική διαταγή, συμπεριλαμβανομένης της επιβαλλόμενης από τους ίδιους τους συγγραφείς. Ο συγγραφέας του δοκίμιου *Λαϊκό Βήμα ή Γραφειοκρατίας*; επαγγελόταν την ιδέα ότι κάθε λογοτεχνικό έργο αναπτύσσεται από έναν πυρήνα, μια ακτινοβολητική εστία με απαραίτητα ουτοπικό χαρακτήρα, τις ιδεολογικές προκαταλήψεις και τους εμπειρικούς δεσμούς των συγγραφέων που υφίστανται ριζική μεταμόρφωση στην πράξη της δημιουργίας· ήταν μια πρόκληση που απευθυνόταν στους γραφειοκράτες της λογοτεχνίας, οι οποίοι ήταν αποφασισμένοι να κάνουν την τέχνη ένα μέσο προπαγάνδας και να καθορίσουν κανόνες για αυτήν<sup>13</sup>.

Συγγραφείς όπως ο Λέζεκ Κολακόφσκι ή, πιο πρόσφατα, ο Ντέιβιντ Πάικ και ο Άρπαντ Κάνταρκαϊ, διεξήγαγαν τον ψυχρό πόλεμό τους εναντίον του «σταλινισμού» του Λούκατς, χωρίς να εξετάσουν τι διακρίνει το επιχειρήμα του από την επίσημη σοβιετική γραμμή, εστιάζοντας στην αναζήτηση μόνο ομοιότητας. Κανένας από αυτούς δεν φαίνεται να έχει διαβάσει τα γραπτά του για το ρεαλισμό της δεκαετίας του 1930 υπό το φως των αναλύσεων που πρότεινε ο φιλόσοφος στη μεγάλη του *Αισθητική* (1963): παρά τη συνέχεια μεταξύ των δύο περιόδων (η οποία, εξάλλου, ακυρώνει κάθε συγκυριακό υπολογισμό), μια τέτοια ανάγνωση δεν θα αποτύχαινε να καταστήσει δυσκολότερη την αναγωγή της αισθητικής του Λούκατς σε σταλινικού τύπου σχήματα.

Ο Χάρολντ Ρόζενμπεργκ υπενθυμίζει σε ένα κατά τα άλλα εξαιρετικά επικριτικό άρθρο που απευθύνεται στον Λούκατς (δημοσιευμένο στην αγγλική έκδοση του βιβλίου *The Present Significance of Critical Realism*), την ισχυρή εντύπωση που του είχε κάνει τη δεκαετία του 1930, η ανάγνωση ορισμένων δοκιμίων του φιλοσόφου, συγκεκριμένα «Η πνευματική φυσιognωμία στην καλλιτεχνική αναπαράσταση», που δημοσιεύθηκε το 1936 από την επιθεώρηση *Internationale Literatur*. Εκείνη την εποχή, ο Χάρολντ Ρόζενμπεργκ είχε εντυπωσιαστεί από τις σκέψεις για «το δύσκολο πρόβλημα της σχέσης της διάνοιας και της διαίσθησης» στη δημιουργία λογοτεχνικών χαρακτήρων. Ο Λούκατς υπογράμμισε στο δοκίμιό του τη σημασία της «διανοητικής φυσιognωμίας» χάρη στην οποία ο συγγραφέας μπορεί να συγκεκριμενοποιήσει και να ενισχύσει την εμπειρία και τις καθαρά διαισθητικές κινήσεις των χαρακτήρων. Το αντέταξε αυτό σθεναρά σε μια λογοτεχνία που συνδέεται με την επιφάνεια της πραγματικότητας και στη νατουραλιστική εμπειρία. Η απαίτηση για «διανοητικοποίηση» και η υπεράσπιση της ιδέας ότι οι λογοτεχνικές καταστάσεις

13 Ο Άγγλος συγγραφέας Τζον Μπέργκερ ήταν ιδιαίτερα ευαίσθητος στις αναλύσεις του Λούκατς που ήταν αφιερωμένες στα «διαφορετικά επίπεδα αυθορμητισμού» και ειδικά στο «αρχιμήδαιο σημείο» των μεγάλων έργων (έτσι χαρακτήρισε ο Λούκατς την ακτινοβολούσα εστία με ουτοπικό χαρακτήρα) και την οξεία αντίθεση μεταξύ νατουραλισμού και ρεαλισμού. Πβλε την επιστολή της 6ης Απριλίου 1965 από τον Μπέργκερ προς τον Λούκατς, στα Archives-Lukács.

είναι, από τη φύση τους, εξαιρετικές, ήταν μια σιωπηρή καταδίκη των ιδεολογικών απεικονίσεων και των νατουραλιστικών κοινοτοπιών που οργιάζαν στα σοβιετικά γράμματα. Όμως, το δοκίμιό του στόχευε επίσης ρητά σε συγγραφείς όπως οι Νικολάι Πογκόντιν, Φ. Πάνφεροβ, ακόμη και οι Αλεξάντερ Φαντέγιεφ και Ίλια Έρενμπουργκ, που απέτυχαν να συγχωνεύσουν το διαισθητικό πλούτο των χαρακτήρων και την αντανάκλαση σε ένα αισθητικό σύνολο.

Ο Ρόζενμπεργκ είχε συνεπώς σοβαρούς λόγους να εκτιμήσει αυτό το δοκίμιο: «... Θαυμάζω εδώ και καιρό τη θεωρία της “διανοητικής φυσιολογίας”, καθώς και τον συγγραφέα της, ένας θαυμασμός επιβεβαιωμένος από την αντίσταση του Λούκατς στο “σοσιαλιστικό ρεαλισμό” της σταλινικής περιόδου και από τη φυλάκισή του σε ηλικία εβδομήντα χρονών από τους Ρώσους, κατά τη διάρκεια της εξέγερσης της Ουγγαρίας»<sup>14</sup>.

Μαρτυρίες αυτού του είδους, που πιστοποιούν τη δομικά αντι-σταλινική στάση του Λούκατς στη δεκαετία του 1930, είναι σπάνιες. Για τους Λέζεκ Κολακόφσκι, Ντέιβιντ Πάικ, Άρπαντ Κάνταρκαϊ, είναι κατανοητό: όχι μόνο είχε υποστηρίξει την πολιτική γραμμή του Στάλιν κατά τη διάρκεια της εξορίας του στη Σοβιετική Ένωση, αλλά είχε ενσωματώσει στα γραπτά του το μοιραίο πνεύμα του δικτάτορα. Κανένας από αυτούς τους συγγραφείς δεν αντιλαμβάνεται τον αντισυμβατικό χαρακτήρα των δοκιμίων για το ρεαλισμό και όλοι αντιτίθενται στην ιδέα ότι υπάρχει συνέχεια μεταξύ του πνεύματος των γραπτών του στη Μόσχα και της καταδίκης του σταλινισμού που εκφράζει ανοιχτά από το 1956. Ωστόσο, οι διευκρινίσεις που προσφέρθηκαν από τον φιλόσοφο σχετικά με τη φύση του σταλινικού φαινομένου καθιστούν δυνατή την εξέταση της δραστηριότητάς του κατά τη διάρκεια των ετών που πέρασε στη Μόσχα με ένα νέο φως.

Σε ένα από τα τελευταία του κείμενα αφιερωμένα στο σταλινισμό, ο Λούκατς γράφει: «Νομίζω ότι μπορώ με ασφάλεια να πω ότι ήμουν αντίπαλος των σταλινικών μεθόδων, ενώ ακόμα πίστευα ότι ήμουν οπαδός του Στάλιν»<sup>15</sup>. Ήταν επομένως αντίπαλος του Στάλιν ακόμη και όταν πίστευε ότι ήταν υποστηρικτής του. Αυτή η δήλωση, η οποία μπορεί να φαίνεται παράδοξη, αξίζει να αντιπαραβληθεί με την πραγματικότητα.

Ο Λούκατς ποτέ δεν έκρυψε το γεγονός ότι μετά το θάνατο του Λένιν συντάχτηκε με τον Στάλιν στη διαμάχη για το ενδεχόμενο οικοδόμησης του σοσιαλισμού σε μια χώρα, δηλαδή στη Σοβιετική Ένωση. Αντίθετα με τη θέση που υποστηρίζεται σήμερα από διάφορους ιστορικούς σύμφωνα με τους οποίους η Οκτωβριανή Επανάσταση ήταν ένα πραξικόπημα που οργανώθηκε από μια μειοψηφία, ο Λούκατς συμμεριζόταν την πεποίθηση ότι ήταν οι λαϊκές μάζες που έφεραν τους Μπολσεβίκους στην εξουσία το 1917. Η νίκη τους μπορούσε να εξηγηθεί από ιστορικούς λόγους· ήθελαν να τερματίσουν τον πόλεμο και να δώσουν τη γη στους αγρότες, δύο αιτήματα των

14 Harold Rosenberg, *Georg Lukács et la troisième dimension*, Les Temps Modernes, Novembre, 1964, σελ. 918.

15 Georg Lukács, *Marxismus und Stalinismus*, *op. cit.*, σελ. 239-240.



ευρύτερων μαζών που δεν μπορούσαν να αναβληθούν πια. Υπό την πίεση των πραγματικοτήτων, ο Λένιν επομένως απομακρύνθηκε από τον Μαρξ, ο οποίος προέβλεπε τη δυνατότητα οικοδόμησης του σοσιαλισμού μόνο βάσει μιας ανεπτυγμένης καπιταλιστικής οικονομίας, για να ξεκινήσει την οικοδόμησή του μόνο στη Σοβιετική Ένωση. Ήταν βάσει αυτής της ιδέας του Λένιν, που ο Λούκατς είχε συνταχτεί, σωστά ή λανθασμένα, στη δεκαετία του 1920 με τα επιχειρήματα του Στάλιν, ενάντια στη γνώμη του Τρότσκι και των υποστηρικτών του. Στο κείμενό του *Σοσιαλισμός και Δημοκρατία* (γραμμένο σε μια εποχή που η Ευρώπη συγκλονιζόταν από σοβαρά γεγονότα, το καλοκαίρι-φθινόπωρο του 1968), ο Λούκατς, εγκρίνοντας το σχέδιο οικοδόμησης του σοσιαλισμού σε μια χώρα, υπογραμμίζει τα σοβαρά ιστορικά όρια της δράσης του Στάλιν. Αναλύοντας την περίοδο στην οποία, μετά το θάνατο του Λένιν, είχε επικυρώσει τη νίκη ενός τόσο δεσποτικού και δόλιου χαρακτήρα επί των αντιπάλων του, θεωρεί ωστόσο ότι όλοι, οι εκτελεστές και τα μελλοντικά θύματα, έκαναν το ίδιο λάθος. Εμμονικοί με οικονομικά ζητήματα («πρωταρχική σοσιαλιστική συσσώρευση» προκειμένου να διασφαλιστεί μια οικονομική βάση για τη μελλοντική κοινωνία), αγνόησαν τα μεγάλα πολιτικά προβλήματα, και πρωτίστως τον εκδημοκρατισμό του καθεστώτος, απαραίτητη προϋπόθεση για τη διακοπή της διαδικασίας γραφειοκρατικοποίησης<sup>16</sup>.

Αν ο Λούκατς πάντα έδειχνε τόσο μεγάλο πάθος στην υπεράσπιση του Λένιν εναντίον εκείνων που ανίχνευαν σε αυτόν την προέλευση των μεθόδων που χρησιμοποιούσε ο Στάλιν, είναι επειδή διέκρινε μια αμετάκλητη αντίθεση μεταξύ των αρχών που ενέπνευσαν τη δράση του πρώτου και της πρακτικής που βασίστηκε σε ψήγματα αρχών του δεύτερου. Σήμερα, όταν η ποινικοποίηση του Λένιν έγινε συνηθισμένη, το εγχείρημα του Λούκατς, ο οποίος θεωρούσε επείγον να κάνει αυτή τη διάκριση, μπορεί να φαίνεται αναχρονιστικό. Αντιθέτως, μας φαίνεται ότι οι αναλύσεις και τα επιχειρήματά του αξίζουν την προσοχή μας.

Ένα επεισόδιο της πνευματικής του βιογραφίας μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα την πολύ ιδιαίτερη σχέση του φιλόσοφου με τον Στάλιν και το πνεύμα της πολιτικής του, θεωρημένης υπό το φως της μεγάλης του συμπάθειας για τη δράση του Λένιν, συμπεριλαμβανομένου του πεδίου της φιλοσοφίας.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1930, ο Στάλιν διοργάνωσε μια φιλοσοφική συζήτηση στη Μόσχα που τελείωσε με την αποκήρυξη της σχολής του Ντέμποριν και της ερμηνείας του μαρξισμού από τον Πλεχάνοφ. Χρησιμοποιώντας τη λενινιστική ορθοδοξία ως σημαιοφόρο, ο αρχιμάστορας είχε καθιερώσει, με φαινομενικά ελεύθερη συζήτηση, την επιβολή του στη φιλοσοφία (είχε επίσης παρέμβει προσωπικά στη συζήτηση). Έχοντας πλήρη επίγνωση του τυπικά σταλινικού χαρακτήρα αυτής της συζήτησης, ο Λούκατς κρίνει ωστόσο ευνοϊκά τα αποτελέσματά της: επανειλημμένα, επιβεβαίωσε ότι τα συμπεράσματα που συνήχθησαν με την ευκαιρία αυτή είχαν θετική επίδραση στη δραστηριότητά του.

16 Πβλε το κεφάλαιο «*La victoire de Staline sur ses rivaux*» στο *Socialisme et démocratisation*, 1989, Messidor/Éditions sociales, σελ. 69-80.

Αυτή η στάση δεν απέτυχε να προσελκύσει κατηγορίες εναντίον του. Ακόμα και εκείνοι που αρνούνται να του αποδώσουν «την παραμικρή ευθύνη στη θεωρητική νομιμοποίηση του σταλινισμού» θεωρούν ότι στην περίπτωση αυτή είχε δώσει την εγγύησή του για την εγκαθίδρυση μιας κρατικής ιδεολογίας. Ο Ζορζ Λαμπικά έγραψε για την κανονικοποίηση του μαρξισμού-λενινισμού στη Σοβιετική Ένωση: «Η μοναδική φιλοσοφική συμπαιγνία μεταξύ του Στάλιν και του Λούκατς, μεταξύ του πολιτικού και του φιλόσοφου, αποκαλύπτει ένα σημαντικό μερίδιο στην καθιέρωση του μαρξισμού-λενινισμού. Η κατηγορία της καθολικότητας υπερβαίνει εκείνες του απόλυτου και της ολότητας»<sup>17</sup>.

Προκαλεί, πράγματι, σύγχυση η θέση του Λούκατς. Η ικανοποίησή του με ορισμένους προσανατολισμούς που επέβαλλε ο δικτάτορας στη σοβιετική φιλοσοφία στις αρχές της δεκαετίας του 1930 δεν υποδηλώνει την έγκριση του σταλινισμού ως πολιτικού δόγματος και πρακτικής; Με εκ των υστέρων ιστορική ενόραση, σίγουρα μπορεί κανείς να τον κατηγορήσει ότι υποτίμησε τις συνέπειες αυτής της χειραγωγημένης νίκης πάνω στις πνευματικές δραστηριότητες. Όμως με την ίδια εκ των υστέρων ενόραση, δεν μπορεί παρά να παρατηρηθεί ότι τα συμπεράσματα της συζήτησης ήταν σύμφωνα με τη δική του προσέγγιση. Η απόρριψη της «πλεχανοφικής ορθοδοξίας», το γεγονός της σύλληψης του μαρξισμού ως ριζικά νέας φιλοσοφίας, με καθολική εγκυρότητα, η ενίσχυση της συμβολής του Λένιν φαινόταν να είναι κοινές προοπτικές για τον «πολιτικό» και τον «φιλόσοφο», γεγονός που επέτρεπε στον τελευταίο να δηλώνει ικανοποιημένος: η πραγματικότητα θα έδειχνε ότι δεν προσέβλεπαν στο ίδιο πράγμα.

Ο Λούκατς θεωρούσε ότι ο Πλεχάνοφ υπερεκτίμησε την επιρροή του Φόιερμπαχ στον νεαρό Μαρξ στη διαδικασία της σφυρηλάτησης της δικής του φιλοσοφίας<sup>18</sup>. Το να υπερασπιστεί την ερμηνεία του Λένιν ενάντια στην ερμηνεία του Πλεχάνοφ ήταν για τον Στάλιν ένας τρόπος εκδήλωσης της «ορθοδοξίας» του· για τον Lukács, ήταν ένας τρόπος ανάκτησης της χεγκελιανής κληρονομιάς, τονίζοντας τη σημασία του μεγάλου φιλόσοφου (που επισκιάζεται από μια περίσσεια του «φοιερμπαχισμού») στη γένεση του μαρξισμού (το αντι-μηχανιστικό σημείο αυτής της θέσης δεν διαφεύγει σήμερα από κανέναν).

Η ανάγνωση των φιλοσοφικών γραπτών του νεαρού Μαρξ (αργότερα αποκλεισμένων από τους σταλινικούς) είχε καθορίσει εκείνη την εποχή (1930-31) ένα πραγματικό σημείο καμπής στη σκέψη του Λούκατς. Η νέα ερμηνεία του για τη σκέψη του Μαρξ απαιτούσε επίσης από αυτόν να εξετάσει κριτικά την αντίληψη του Μέρνιγκ, συμμετρική με εκείνη του Πλεχάνοφ. Στην αυτοβιογραφία του, *Gelebtes Denken*, αποκαλύπτει την κοινή έμπνευση των δύο κριτικών προσεγγίσεών του, και οι δύο κληροδοτήματα της φιλοσοφικής συζήτησης των αρχών της δεκαετίας του 1930.

17 Georges Labica, *Le marxisme-léninisme*, 1984, Paris, Éditions Bruno Huisman, σελ. 70 και 72.

18 Βλέπε τον πρόλογο που γράφτηκε το 1967 από τον Lukács για την επανέκδοση του βιβλίου του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, *Werke, Frühschriften II, Geschichte und Klassenbewußtsein, Vorwort*, 1968, Neuwied und Berlin, Luchterhand, σελ. 23· βλ. επίσης *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 2 Halbband, Werke*, Band 14, σελ. 566.

Υπερασπιζόμενος εναντίον του Μέρινγκ και του Πλεχάνοφ την ιδέα ότι ο μαρξισμός ήταν κάτι διαφορετικό από μια απλή «κοινωνιολογική» ερμηνεία της ιστορίας, στην οποία ήταν απαραίτητο να προσαρτηθεί μια ψυχολογία και μια αυτόνομη θεωρία των δραστηριοτήτων του νου (που ο πρώτος αναζητούσε, για τα γραπτά του λογοτεχνικής κριτικής, στον Καντ, και ο δεύτερος, στους θετικιστές), ο Λούκατς πρότεινε μια ιδέα της φιλοσοφικής καθολικότητας του μαρξισμού, η οποία θα αποδειχθεί από τον αντι-αναγωγιστικό του χαρακτήρα, ένας επίφοβος εχθρός για το χυδαίο σταλινισμό. Οι δυνατότητες αυτής της εμφανώς φιλοσοφικής έννοιας της σκέψης του Μαρξ επρόκειτο να πραγματοποιηθούν πλήρως στα μεγάλα έργα που έγραψε ο Λούκατς προς το τέλος της ζωής του, την *Αισθητική* και την *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, αλλά τα θεμέλια αυτής της προσέγγισης εμφανίζονται ξεκάθαρα από τις αρχές της δεκαετίας του 1930<sup>19</sup>.

Το παράδοξο της κατάστασης αξίζει να σημειωθεί. Ο Λούκατς πείστηκε με τα συμπεράσματα της φιλοσοφικής συζήτησης που υποστηρίχθηκε από τον Στάλιν, επειδή η ιδέα ότι η σκέψη του Μαρξ είχε τη συνοχή της και την αυτονομία της από προηγούμενες φιλοσοφίες του φαινόταν απόλυτα σωστή. Ο μαρξισμός δεν ήταν γι' αυτόν ένα μείγμα οικονομικού ντετερμινισμού και «κοινωνιολογικής» ερμηνείας των δραστηριοτήτων του νου. Αλλά είναι ακριβώς η αντίληψή του για τη φιλοσοφική αυτονομία του μαρξισμού που θα τον οδηγήσει να καταγγείλει τον θεσμοθετημένο μαρξισμό στην ΕΣΣΔ, και (ειρωνεία της κατάστασης!) την επιδεινωμένη υποτροπή στα μηχανιστικά και ντετερμινιστικά λάθη του Πλεχάνοφ.

Υπάρχει μια προφανής συνέχεια μεταξύ, για παράδειγμα, της μελέτης για τον Φραντς Μέρινγκ, που γράφτηκε το 1933 (το πρώτο σημαντικό θεωρητικό κείμενο που δημοσίευσε μετά την επιστροφή του στην ΕΣΣΔ) και των απόψεων που εξέφρασε στην *Αισθητική* και την *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*. Δεδομένου του εξαιρετικά αντισταλινικού χαρακτήρα αυτών των τελευταίων έργων, αυτή η συνέχεια γίνεται η καλύτερη απόδειξη του ότι, σύμφωνα με τη δική του έκφραση, ο Λούκατς ήταν αντίπαλος του Στάλιν ακόμη και στην εποχή που πίστευε τον εαυτό του υποστηρικτή του.

Εάν η ιδέα ότι η σκέψη του Μαρξ αρθρώνεται σε ένα συστηματικό σύνολο κατηγοριών, που καλύπτει τις διαφορετικές σφαίρες της ύπαρξης και που έχει τη δική της τάση καθολικότητας, έχει ήδη εμφανιστεί σε κείμενα που χρονολογούνται από το 1933, όπως το μνημονευμένο για τον Μέρινγκ (αντιπροσωπεύει «μια συνολική επανάσταση της φιλοσοφίας», «eine vollständige Umwälzung der Philosophie», έγραψε<sup>20</sup>) αλλά και σε ένα προηγούμενο κείμενο, από το 1931, αφιερωμένο στη συζήτηση του Μαρξ και του Ένγκελς με τον Λασάλ για την τραγωδία *Φραντς φον*

19 Πβλ.ε Guido Oldrini, *Le basi teoretiche del Lukács della maturità*, στον τόμο *Il marxismo della maturità di Lukács, a cura di Guido Oldrini*, 1983, Napoli, Prismi, σελ. 65-90, και του ιδίου συγγραφέα *Le mythe du jeune Lukács, dans Réification et utopie. Ernst Bloch & Georg Lukács un siècle après*. Actes du colloque Goethe Institut, Paris 1985, Actes Sud, 1986, σελ. 122 κ.ε.

20 Georg Lukács, *Franz Mehring (1846-1919), Werke*, Band 10, 1969, Neuwied und Berlin, Luchterhand, σελ. 350.

Σίκινγκεν, η εξέλιξη που επρόκειτο να περάσει αργότερα θα διεύρυνε μόνο το χάσμα που είχε χωρίσει από την αρχή την ερμηνεία του για το «διαλεκτικό υλισμό» από το σταλινικό σχολαστικισμό.

Μετά το 1956, ο Λούκατς επέστρεψε επανειλημμένα στην ιδέα ότι η δραστηριότητά του κατά τη διάρκεια των ετών του στη Μόσχα περιλάμβανε μια αντικειμενική αντίσταση στην επίσημη ιδεολογία, μια θέση που αμφισβητείται έντονα, όπως είδαμε, από πολλούς από τους κριτικούς του, από τους Ντέιβιντ Πάικ και Giuseppe Bedeschi ως τους Λέζεκ Κολακόφσκι και Άρπαντ Κάνταρκαϊ. Ο φιλόσοφος θα είχε άραγε εξιδανικεύσει το παρελθόν του, διατηρώντας μόνο αυτό που θα μπορούσε να εδραιώσει την εικόνα του αντίστασης, και σβήνοντας πράξεις προσκόλλησης, ακόμη και συνεννοχής;

Προκειμένου να διευκολυνθεί μια συζήτηση που μπορεί να αναζωογονήσει μόνο ιδεολογικά πάθη, προτείνουμε, όπως έχουμε παρατηρήσει, μια προσέγγιση που λαμβάνει υπόψη τη δομή της σκέψης του Λούκατς, τη μορφολογία και τη σύνταξη των ιδεών του, και η οποία διερευνά τις πτυχές συνέχειας και ασυνέχειας του έργου του.

Στα *Προλεγόμενα στην Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, το τελευταίο του φιλοσοφικό κείμενο, γραμμένο το φθινόπωρο του 1970, ο Λούκατς ασχολείται με το περίφημο κεφάλαιο IV της *Ιστορίας του Κομμουνιστικού Κόμματος (Μπ.) της ΕΣΣΔ*, όπου ο Στάλιν εκθέτει τα «χαρακτηριστικά» του διαλεκτικού υλισμού και του ιστορικού υλισμού, και σημειώνει την ασυμβατότητα αυτής της κατήχησης του επίσημου «μαρξισμού-λενινισμού» με το πνεύμα της μαρξικής σκέψης. Ο θεμελιώδης ιστορικισμός του Μαρξ, αγκυροβολημένος οντολογικά στην ιδέα της ιστορικότητας του είναι και των κατηγοριών του, δεν ταιριάζει καλά με την κωδικοποίηση σε ένα κλειστό σύστημα κατηγοριών, που πρόκειται να «εφαρμοστούν», αδιάκριτα, στις διαφορετικές περιοχές του είναι. Η ίδια η πηγή του σταλινικού δογματισμού καταγγέλθηκε έτσι, και γενικότερα μια *forma mentis*. Η θέση ότι «ο ιστορικός υλισμός» ήταν μόνο μια «επέκταση» και μια «εφαρμογή» των καθολικών αρχών του «διαλεκτικού υλισμού» δεν είχε καμία σχέση με τον Μαρξ, γιατί η ίδια η ιδέα μιας «εφαρμογής» των αμετάβλητων αρχών αντιφάσκει με την ουσιώδη ιστορικότητα της σκέψης του. Επιπλέον, ο ίδιος ο Μαρξ δεν είχε χρησιμοποιήσει ποτέ την έκφραση «διαλεκτικός υλισμός», σχολίασε ο Λούκατς, βλέποντας σε αυτό μια άρνηση να κλείσει τον εαυτό του σε ένα κλειστό «σύστημα» κατηγοριών, με τον τρόπο της παλιάς φιλοσοφίας<sup>21</sup>.

Στιγματίζοντας το σταλινικό δογματισμό, ο Λούκατς άνοιξε το δρόμο για τη δική του φιλοσοφική προσέγγιση: την ερμηνεία της σκέψης του Μαρξ ως μιας οντολογίας. Η απόρριψη του σταλινικού αναγωγισμού βασίστηκε στην ιδέα ότι η αληθινή οντολογική σκέψη δεν μπορεί να αγνοήσει τη διαφοροποίηση και την ετερογένεια των περιοχών της ύπαρξης, καθεμία από τις οποίες έχει τις συγκεκριμένες κατηγορίες της, και ότι είναι επομένως αδύνατο να περιληφθεί αυτός ο κατηγοριακός πλούτος σε ένα σύστημα αμετάβλητων αρχών.

21 Georg Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Werke*, Band 13, 1984, σελ. 276-277.

Στο ίδιο το σώμα της *Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι*, ο Λούκατς εγείρει ένα άλλο σημαντικό ερώτημα σχετικά με τα θεωρητικά λάθη του Στάλιν. Πρόκειται για τη «φυσικοποίηση» της οικονομίας, συγκεκριμένα για την τάση να θεωρούμε την οικονομική δραστηριότητα ως πεδίο που υπόκειται σε έναν άκαμπτο ντετερμινισμό, που διέπεται από οιονεί φυσικούς νόμους. (Στην πρακτική του σταλινισμού, οι δραστηριότητες της πνευματικής ζωής, όπου θεωρητικά η ελευθερία επιλογής και η ευελιξία ήταν ασύγκριτα μεγαλύτερες, θα αντιμετωπιζόνταν ως απλά βοηθήματα της εξουσίας). Το λάθος της αντιμετώπισης της οικονομίας ως μιας «δεύτερης φύσης», πιο συγκεκριμένα ως ένα πεδίο καθαρά υλικών δυνάμεων, στο οποίο η συνείδηση παίζει μόνο ρόλο εκτελεστικού πράκτορα, συμμερίζονταν εξίσου οι μαρξιστές της Δεύτερης Διεθνούς και ο Πλεχάνοφ. Τέτοιες συγκρίσεις μπορεί να είναι εκπληκτικές, ωστόσο ο Λούκατς επέστρεψε περισσότερες από μία φορές στα κοινά σημεία μεταξύ του δογματισμού του Στάλιν και της σύλληψης του μαρξισμού μορφών που είναι διαφορετικές από αυτόν, όπως ο Πλεχάνοφ ή ορισμένοι εκπρόσωποι της σοσιαλδημοκρατίας πριν από τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο<sup>22</sup>.

Όπως άλλες ανθρώπινες δραστηριότητες, η οικονομική δραστηριότητα καθοδηγείται από την τελεολογία της συνείδησης· έχει επίσης έναν «ιδεατό» χαρακτήρα και όχι έναν καθαρά φυσικό. Υπογραμμίζοντας αυτή την ιδέα, ο Λούκατς τόνισε ισχυρά τον τελεολογικό χαρακτήρα και την κατ' εξοχήν «ανθρώπινη», και όχι «φυσική», διάσταση των οικονομικών πράξεων. Οι επικρίσεις που είχαν διατυπωθεί ξανά σε ένα άρθρο του 1925, απευθυνόμενο στον Μπουχάριν, ο οποίος στο εγχειρίδιό του για τον *Ιστορικό Υλισμό* εσφαλμένα συνταύτιζε την οικονομία και την τεχνική, υιοθετήθηκαν και ενισχύθηκαν στη συζήτηση των σταλινικών θέσεων. Ο Λούκατς υποβάλλει σε στενή ανάλυση την τάση του Στάλιν να αντιμετωπίζει τα οικονομικά ως καθαρό αντικείμενο, όπου υπάρχει μόνο περιθώριο υπολογισμού και χειρισμού, και να συσκοτίζει τις αξίες που βασίζονται στον οικονομικό λόγο (μη αναγωγίμες στον τεχνολογικό λόγο) και πάνω απ' όλα την αλληλεπίδρασή τους με άλλους τύπους αξιών, συμπεριλαμβανομένων των ηθικών.

Ο φιλόσοφος θα προσπαθήσει να αποδείξει στα τελευταία του γραπτά ότι η πολιτική πρακτική του σταλινισμού δεν θα ήταν δυνατή χωρίς τη μεταμφίεση της σκέψης του Μαρξ σε έναν επίπεδο και παγιωμένο ντετερμινισμό. Το μονολιθικό όραμα του Στάλιν δεν ήταν συμβατό με μια ευέλικτη και πλουραλιστική αντίληψη των κοινωνικών συμπλεγμάτων, η οποία απέδιδε τα οφειλόμενά τους στην ετερογένεια και την ανισότητα της ανάπτυξής τους· έπρεπε αναγκαία να εξουδετερώσει τη σκέψη του Μαρξ και να την αδειάσει από την ουσία της.

Ένα από τα ισχυρά σημεία της κριτικής του στο σταλινισμό είναι ακριβώς η ανάλυση των θέσεων που διατύπωσε ο Στάλιν στο τελευταίο θεωρητικό του έργο, *Οικονομικά Προβλήματα του Σοσιαλισμού στην ΕΣΣΔ*, που δημοσιεύθηκε το 1952. Στο *Σοσιαλισμός και Εκδημοκρατισμός*, ο Λούκατς δείχνει ότι αρνούμενος στο νόμο

<sup>22</sup> Δείτε, για παράδειγμα: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2 Halbband, *Werke*, Band 14, 1986, σελ. 322.

της αξίας ένα καθολικό πεδίο, ο Στάλιν περιόρισε τη δράση του στη σφαίρα της παραγωγής εμπορευμάτων, διαστρέφοντας τη σκέψη του Μαρξ που θεωρούσε ότι ο νόμος της αξίας παρέμενε αποφασιστικός σε οποιαδήποτε κοινωνία, συμπεριλαμβανομένης της σοσιαλιστικής κοινωνίας· παρόμοια, αμφισβητώντας τη νομιμότητα της έννοιας της «πρόσθετης εργασίας» στο πλαίσιο μιας οικονομίας που βασίζεται στην κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής, ο Στάλιν παραχάραξε πλήρως τη σκέψη του Μαρξ με τον τακτικό στόχο της επικύρωσης της καθαρά χειραγωγικής του αντίληψης για την «ανωτερότητα» του σοσιαλισμού. Η εξάλειψη με μια θεωρητική αυθαιρεσία της έννοιας της «πρόσθετης εργασίας» οδήγησε αναγκαστικά στο «σοσιαλισμό του στρατώνα», γιατί το κεντρικό ζήτημα της δημοκρατίας στο σοσιαλισμό συνδέεται άμεσα με τον έλεγχο των «συννεωμένων παραγωγών» πάνω στην «πρόσθετη εργασία». Επιμένοντας στην ιδέα ότι ο σταλινισμός είναι, πέρα από μια πολιτική πρακτική, ένα σύνολο θεωρητικών απόψεων και μια συγκεκριμένη ιδεολογική πρακτική, ο Λούκατς ισχυρίστηκε ότι αυτό ήταν αρκετό για να του διασφαλίσει μια τιμητική θέση στην ιστορία της παραμόρφωσης του μαρξισμού. Μερικές φορές ζήτησε να δοθεί στα θεωρητικά λάθη του Στάλιν η ίδια κριτική προσοχή που δόθηκε στο παρελθόν σε εκείνα του Προυντόν ή του Λασάλ<sup>23</sup>.

Έχουμε δει ότι ερευνώντας τις θεωρητικές ρίζες του σταλινισμού, ο Λούκατς βρήκε ομοιότητες με ορισμένες απόψεις του Πλεχάνοφ ή ακόμα και με έναν ορισμένο «οικονομισμό» της Δεύτερης Διεθνούς. Ωστόσο, όπως έχουμε δείξει, είχε ήδη υπερασπιστεί στις αρχές της δεκαετίας του 1930 (και στη συνέχεια, καθ' όλη τη διάρκεια της «σταλινικής περιόδου» του) μια διαφορετική ερμηνεία του Μαρξ από εκείνη του Πλεχάνοφ και του Μέρινγκ. Είχε πολλά πράγματα να τους καταλογίσει: μια αναγωγική αναπαράσταση των σχέσεων μεταξύ της οικονομίας και άλλων κοινωνικών συμπλεγμάτων, «φοιερμαχισμό», την υποτίμηση της χεγκελιανής κληρονομιάς, μια ορισμένη αναισθησία όσον αφορά τις έμμεσες σχέσεις, πιο περίοπτα, μεταξύ ιδεολογίας και της κοινωνικοοικονομικής βάσης της, ξεχνώντας τη μαρξική θέση για την άνιση ανάπτυξη διαφορετικών κοινωνικών συμπλεγμάτων. Η «σταλινική περίοδος» του Λούκατς περιέχει λοιπόν *in nuce*<sup>24</sup> τις κατευθυντήριες ιδέες του μεγάλου συνθετικού του έργου *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, στο όνομα των οποίων επρόκειτο να καταδιώξει προς το τέλος της ζωής του, το σταλινισμό μέχρι τις τελευταίες του οχρώσεις.

Θα μπορούσε κανείς να κάνει τις ίδιες παρατηρήσεις, *mutatis mutandis*<sup>25</sup>, για τα γραπτά του για την αισθητική και τη λογοτεχνική κριτική. Επέκρινε, για παράδειγμα, τον Μέρινγκ και ειδικά τον Πλεχάνοφ, για μια υπερβολικά ευθύγραμμη προσέγγιση στις σχέσεις μεταξύ οικονομικής βάσης και ιδεολογίας, και κατά συνέπεια μεταξύ των φιλοσοφικών αντιλήψεων των συγγραφέων και της δομής των έργων τους. Ενώ έδειχνε μεγάλη εκτίμηση στον Γερμανό μαρξιστή Μέρινγκ για τη

<sup>23</sup> *Ibid.* σελ. 499.

<sup>24</sup> στον πυρήνα τους, σμ

<sup>25</sup> τηρουμένων των αναλογιών, σμ

θαρραλέα δραστηριότητά του, ο Λούκατς διαπίστωσε ότι στην ανάλυση των έργων των Λέσινγκ, Χέμπελ ή Νίτσε, καθιέρωσε πολύ άμεσες συσχετίσεις. Οι πιο λεπτές διαμεσολαβήσεις της ιδεολογικής έκφρασης του διέφυγαν· η εσωτερική διαλεκτική των έργων δεν επισημάνθηκε επαρκώς, η αισθητική ή φιλοσοφική τους ιδιαιτερότητα παραμελήθηκε υπέρ της άμεσης ιδεολογικής έκφρασης, η πολυπλοκότητα των σχέσεων μεταξύ της κοινωνικο-ιστορικής θέσης και της φιλολογικής ή φιλοσοφικής εξύψωσης, μερικές φορές θυσιάστηκαν (στην περίπτωση του Χέμπελ, για παράδειγμα).

Με την αίσθησή του της ιδιοτυπίας των λογοτεχνικών φαινομένων και του σεβασμού του για τις μεσολαβήσεις που χωρίζουν κάθε αισθητικό προϊόν από την κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα, που χρησιμεύει ως σημείο εκκίνησης, ο Λούκατς βρισκόταν στον αντίποδα της, προσφιλούς στον Στάλιν, αναγκαστικής πολιτικοποίησης των τεχνών. Κατά τη διάρκεια της εξορίας του στη Μόσχα, δεν σταμάτησε ποτέ, όπως μπορούμε να δούμε, να επινοεί ανατροπές των τρεχουσών θέσεων στις σοβιετικές εκδόσεις. Ένα παράδειγμα, παρμένο στο φιλοσοφικό πεδίο, αλλά που ισχύει και για τη λογοτεχνική κριτική. Επιμένοντας στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του *Ο Νεαρός Χέγκελ*, γραμμένου στη Μόσχα μεταξύ 1937 και 1938, στη χεγκελιανή διάκριση μεταξύ «αντικειμενικού πνεύματος» και «απόλυτου πνεύματος», ξεκίνησε απροσδόκητα μια επίθεση στη «χυδαία κοινωνιολογία». Μορφές έκφρασης του απόλυτου πνεύματος, σύμφωνα με τον Χέγκελ, η φιλοσοφία και η τέχνη απαιτούν, ισχυρίστηκε, μια άλλη προσέγγιση στην κοινωνικο-ιστορική τους κατάσταση, από την πολιτική ή το δίκαιο. Ενώ η δομή των πολιτικών ή νομικών θεσμών, σφυρηλατημένη να ανταποκρίνεται σε συγκεκριμένες κοινωνικές ανάγκες, εμφανίζεται σαφώς σε σχέση με την κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα, αυτό δεν συμβαίνει με έργα τέχνης ή μεγάλα συστήματα σκέψης, των οποίων το αληθές περιεχόμενο αποκαλύπτει με απεριόριστα πιο λεπτό τρόπο το σημείο αγκύρωσής τους, επειδή η προοπτική των καλλιτεχνών και των φιλοσόφων υψώνεται αναγκαία πέρα από τον εμπειρισμό και τον πραγματισμό· υιοθετούν μια άποψη που θέλει να είναι καθολική για να κρίνει την εποχή τους, και να κάνει να αντηχεί μια *vox humana*<sup>26</sup>, που μιλά στο όνομα της ανθρωπότητας. Στηριζόμενος στη χεγκελιανή διάκριση μεταξύ αντικειμενικού πνεύματος και απόλυτου πνεύματος, ο Λούκατς καταδίκασε την ανεπάρκεια μιας αυστηρά γενετικής άποψης (εκείνης των συμφερόντων μιας συγκεκριμένης τάξης ή κοινωνικής ομάδας) στην εξήγηση των λογοτεχνικών ή φιλοσοφικών έργων και της δομής τους. Σε αντίθεση με αυτό που αποκάλεσε «χυδαία κοινωνιολογία» (και το οποίο μπορεί εύκολα να ταυτιστεί με την επίσημη σοβιετική κριτική), ο Λούκατς τόνισε την αναφαίρετη ιδιαιτερότητα των μεγάλων δημιουργιών του νου, την ικανότητα των καλλιτεχνών και των φιλοσόφων να ξεπερνούν προκαταλήψεις και προσωπικές απόψεις για να υψωθούν μέσω της προοπτικής της δημιουργικής τους συνείδησης στην καθολικότητα<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> ανθρώπινη φωνή, σμ

<sup>27</sup> Georg Lukács, *Der junge Hegel*, 3 Auflage, 1967, *Werke*, Band 8, σελ. 626-678. *Le jeune Hegel*, Gal-

Σε ένα από τα τελευταία του κείμενα, γραμμένο το Μάρτη του 1970, ο Λούκατς υπενθύμισε ότι η άποψή του σχετικά με την «κοινωνικότητα» της λογοτεχνίας ήταν σε άμεση αντίθεση με την αντίληψη που κυριαρχούσε επί μακρόν στο κομμουνιστικό κίνημα, και ιδιαίτερα στη σταλινική εποχή. «Βέβαια, όταν μιλώ εδώ για το κοινωνικό ως αρχή, αυτό δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση, όπως και στους περισσότερους σοσιαλιστές συγχρόνους μου, μια άμεση πολιτικοποίηση, καθόλου τον περιορισμό να λαμβάνεται θέση απέναντι στα πολιτικά γεγονότα της ημέρας, αλλά, αντίθετα, την αρχή μιας διαφοροποίησης του ποιητικού περιεχομένου ανάλογα με το αν σκοπεύει απλά να αναπαραστήσει τον ιδιαίτερο άνθρωπο ή τον άνθρωπο που ξεπερνά την ιδιαιτερότητα – τον τύπο»<sup>28</sup>.

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1930, όντας εξόριστος στο Βερολίνο, ο Λούκατς πήρε θέση στις σελίδες του περιοδικού *Die Linkskurve* ενάντια στην «προλεταριακή λογοτεχνία» της εποχής, που γιορταζόταν από τους επίσημους κύκλους του γερμανικού κομμουνιστικού κινήματος. Αυτά περιλάμβαναν μυθιστορήματα των Βίλι Μπρέντελ, Ερνστ Ότβαλτ και Marchwiza (και, υπόρρητα, «διδασκτικά κομμάτια» όπως *Το Μέτρο* του Μπέρτολτ Μπρεχτ). Ο Λούκατς μεμόταν σε αυτούς τους συγγραφείς την απουσία μιας ευρύτερης δημοκρατικής συνείδησης και ευαισθησίας για το σύνολο των προβλημάτων της κοινωνίας. Ο σεχταρισμός και η στενότητα της προοπτικής τους κατέληγαν, έγραφε, στον «προλεταριακό νατουραλισμό», μια λογοτεχνία στην οποία το «ρεπορτάζ» (και μερικές φορές το «κιτς») αντικαθιστούσε την πραγματική «αναπαράσταση». Η αντιδογματική έννοια αυτών των άρθρων δεν διέφυγε από τους ιδεολόγους του επίσημου μαρξισμού, οι οποίοι καταδίκασαν έντονα τις επικρίσεις του που απευθύνονταν στους εκπροσώπους της νέας «προλεταριακής λογοτεχνίας» (βλ. για παράδειγμα τα άρθρα του Χανς Κοχ, εκπροσώπου του Βάλτερ Ούλμπριχτ στο πεδίο του πολιτισμού, στον τόμο *Georg Lukács und der Revisionismus*<sup>29</sup>). Στον αντίθετο πόλο, ο Ντέιβιντ Πάικ, λιγότερο αντιληπτικός από τους ιδεολόγους του Βάλτερ Ούλμπριχτ, θεωρεί ότι, στα άρθρα του που δημοσιεύθηκαν στο *Die Linkskurve*, ο Λούκατς ξεκινά μια «αυτο-σταλινοποίηση» της λογοτεχνίας<sup>30</sup>.

Ο Στάλιν θα έβρισκε τη δική του, αλλά τέτοιες επικρίσεις δεν έπαψαν να απευθύνονται στον φιλόσοφο. Πρόσφατα, στη βιογραφία του, ο Άρπαντ Κάνταρκαϊ ισχυρίζεται ότι ο Λούκατς θυσιάσε το καλύτερο μέρος του εαυτού του στο βωμό του σταλινικού ολοκληρωτισμού. Σύμφωνα με τον ίδιο, οι αισθητικές απόψεις του Λούκατς είχαν υποστεί μια «περίεργη μεταμόρφωση» κατά την εξορία του στη Μόσχα. Ως απόδειξη, αναφέρει την απώλεια της «μεταφυσικής» έννοιας της τέχνης, την οποία είχε θεωρεί ο νεαρός Λούκατς, και την ώθηση του «ιστορισμού» που ακολούθησε τη συμφιλίωσή του με την αχρεία πραγματικότητα του σταλινισμού. Ο Άρπαντ Κά-

limard, 1981, vol. 2, σελ. 310-317.

28 Georg Lukács, *Nachwort in Essays über Realismus, Werke*, Band 4, 1971, Luchterhand, σελ. 677.

29 *Op.cit.*, σελ. 92 και 98-100.

30 David Pike, *Lukács und Brecht*, 1986, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, σελ. 72.



νταρκαϊ βρίσκει αυτή την απόδειξη συγκρίνοντας δύο έργα: το *Ιστορία της Ανάπτυξης του Σύγχρονου Δράματος*, που δημοσιεύθηκε το 1911 και *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα*, που γράφτηκε το 1936-1937, και δημοσιεύθηκε σε διάφορα τεύχη του περιοδικού *Literaturnyi Kritik* (1937). Ενώ στο πρώτο, ο Λούκατς πρότεινε, ακολουθώντας τον Κόλεριτζ, το «μη ιστορικό» χαρακτήρα των χαρακτήρων και τη «μεταφυσική» κλίση των θεατρικών έργων του Σαίξπηρ, στο δεύτερο είχε παραδοθεί σε ένα καθαρά «ιστορικό» όραμα, επιδιώκοντας να αγκυροβολήσει βίαια το έργο του μεγάλου ελισαβετιανού στις ταξικές συγκρούσεις της εποχής. Η αλήθεια είναι λιγότερο απλή. Είναι ακόμη πολύ διαφορετική. Ο Λούκατς έθεσε, είναι απόλυτα σωστό, την έμφαση στο δεύτερο έργο που ανέφερε ο Κάνταρκαϊ, στον «ιστορισμό» των σαιξπηρικών δραμάτων. Ακόμα και αργότερα, επρόκειτο να σταθεί περισσότερες από μία φορές στη σύνδεση μεταξύ του έργου του Σαίξπηρ και του πνεύματος της Αναγέννησης, της σκέψης του Μακιαβέλι, του Etienne de la Boétie, του νεαρού φίλου του Μοντέν κ.λπ. Όμως, αναλύοντας τα ώριμα έργα του Σαίξπηρ στο *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα*, ο Λούκατς έχει μόνο έναν στόχο: να δείξει πώς ο μεγάλος θεατρικός συγγραφέας καταφέρνει να απελευθερωθεί από οποιαδήποτε πιστότητα στην εμπειρική ιστορία και να στιλιζάρει πραγματικές συγκρούσεις, ιστορικές, με την έννοια των ηθικών συγκρούσεων, ανεβάζοντάς τις σε μια «ανθρωπολογική» καθολικότητα. (Ο Λούκατς βάσισε την κατάδειξή του στην παρατήρηση του Ότο Λούντβιχ για τον πεμπουσιακό «ανθρωπολογικό» χαρακτήρα των δραματικών έργων σε σχέση με την επική πεζογραφία). Είναι «ιστορισμός» να εγείρεις τη διαλεκτική των ανθρώπινων παθών στον Σαίξπηρ, να εφιστάς την προσοχή στις ηθικές συγκρούσεις στα έργα του και να δείχνεις πώς το ιστορικό υλικό, απογυμνωμένο από κάθε τι περιστασιακό, υψώνεται στην καθολικότητα; Ο Άρπαντ Κάνταρκαϊ χάνει αυτό που αποτελεί την ουσία της λουκατσιανής αισθητικής: τη διαπλοκή της ιστορικής ανάλυσης και της αισθητικής προοπτικής. Η πρωτοτυπία του συγγραφέα με τον οποίο ασχολείται είναι να καταδείξει πώς το *hic et nunc*<sup>31</sup> εμφανίζεται μεταμορφωμένο, εξυψούμενο σε συγκρούσεις που μας κάνουν να ξεχνάμε το πραγματικό τους σημείο αναχώρησης για να φτάσουμε σε ένα επίπεδο που αφορά ολόκληρη την ανθρώπινη φυλή<sup>32</sup>.

Όμως ο Άρπαντ Κάνταρκαϊ, ο οποίος θέλει να αποδείξει με κάθε κόστος ότι ο Λούκατς είχε ασκήσει μια *sacrificio dell' intelletto*<sup>33</sup> κατά την εξορία του στη Σοβιετική Ένωση, παράγει ένα άλλο απροσδόκητο επιχείρημα. Υποστηρίζει ότι ο συγγραφέας του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* απέκρυψε εντελώς κατά τη διάρκεια της ενο-

31 εδώ και τώρα, σμ

32 Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, 1991, Cambridge, Massachusetts & Oxford, Basil Blackwell, σελ. 313. Για τις λουκατσιανές αναλύσεις για το έργο του Σαίξπηρ, πρέπει να αναφερθούμε στο *Der historische Roman, Werke, Band 6, Probleme des Realismus III*, σελ. 184-188, καθώς και στο *Die Eigenart des Ästhetischen*, τόμ. I, *Werke, Band 11*, 1963, Luchterhand σελ. 727, και τόμ. II, *Werke, Band 12*, σελ. 563. Η συνέχεια μεταξύ των αναλύσεων του *Ιστορικού Μυθιστορήματος* και εκείνων της *Αισθητικής* είναι προφανής. Συγκρίνοντας τα ώριμα έργα του Σαίξπηρ με τις τρέχουσες παραγωγές του ελισαβετιανού θεάτρου, ο Λούκατς δείχνει τόσο τις ρίζες τους στις κοινωνικο-ιστορικές συγκρούσεις της εποχής όσο και την «υπέρβασή» τους, την ανύψωσή τους στην ανθρώπινη καθολικότητα.

33 θυσία της διάνοιας, σμ

χοποιημένης περιόδου τη σημασία των οικονομικών-φιλοσοφικών χειρόγραφων του Μαρξ, τα οποία είχε διαβάσει ωστόσο στο Ινστιτούτο Μαρξ-Ενγκελς στη Μόσχα στις αρχές της δεκαετίας του 1930. Γράφει: «Ακόμα πιο αινιγματικό: αν τα *Χειρόγραφα* του Μαρξ είχαν μόνιμο αντίκτυπο στον Λούκατς, γιατί ουσιαστικά σιώπησε γι' αυτά... Ο λόγος ήταν ότι τα *Χειρόγραφα* στη δεκαετία του '30, όταν ο Στάλιν καταδίκασε τους μελετητές στην κατάσταση των ειλωτών της αγιογραφίας, είχαν πλήρως την εμφάνιση μιας σκιάς». Λίγο πριν, είχε δηλώσει με ένα πιο γενικό τρόπο ότι «ο Μαρξ ο “ανθρωπιστής και φιλόσοφος”, σε πλήρη εξέγερση ενάντια στην αποξένωση, δεν θα βρεθεί πουθενά ως επιρροή στον Λούκατς, αν και τον είχε νωρίτερα ανακαλύψει». Ένας μεγάλος θαυμαστής του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, το οποίο συγκρίνει με τον *Πρίγκιπα* του Μακιαβέλι, ο παραγωγικός βιογράφος του Λούκατς ισχυρίζεται ακόμη ότι «ο Λούκατς δεν έθεσε ποτέ συγκεκριμένα το ερώτημα αν τα *Χειρόγραφα* του Μαρξ τον οδήγησαν να αλλάξει τις απόψεις του, και αν ναι, πώς, για το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*»<sup>34</sup>.

Αυτοί οι ισχυρισμοί είναι ψευδείς. Μακριά από το να προσπεράσει σιωπηλά τα *Χειρόγραφα* του Μαρξ, και γενικότερα να αποκρύψει τον «ανθρωπιστή και φιλόσοφο» Μαρξ, ο Λούκατς έκανε εκτεταμένη χρήση των γραπτών του νεαρού Μαρξ τόσο, όπως είδαμε, στη δεκαετία του 1930, όσο και αργότερα. Στην προαναφερθείσα μελέτη για τον Μέρινγκ, που γράφτηκε στη Μόσχα το 1933, ο Λούκατς επέκρινε τον Γερμανό μαρξιστή για την έλλειψή του ενδιαφέροντος για τα πρώτα γραπτά του Μαρξ, και ανέφερε ρητά τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του 1844 και τη *Γερμανική Ιδεολογία*. Ο Μέρινγκ, ο οποίος επιμελήθηκε τα γραπτά της νεότητας του Μαρξ, είχε αφήσει τα «θεμελιώδη φιλοσοφικά χειρόγραφα» (και δεν είχε κατανοήσει, σύμφωνα με τον Λούκατς, τη σημασία της *Αγίας Οικογένειας*)<sup>35</sup>. Υπάρχουν επίσης πολλά αποσπάσματα από τα κείμενα της νεότητας του Μαρξ στο έργο για την ιδεολογική προέλευση του φασισμού, ή στο δοκίμιο «Ο Μαρξ και το πρόβλημα της ιδεολογικής παρακμής», που δημοσιεύθηκε το 1938 στο *Internationale Literatur*, όπου υπάρχει επίσης μια άμεση αναφορά στο ζήτημα της αποξένωσης (κρυμμένο, σύμφωνα με τον Κάνταρκαϊ, από τον κομοφορμισμό)<sup>36</sup>.

Πρέπει επίσης να θυμίσουμε, όπως όλοι γνωρίζουν, ότι *Ο Νεαρός Χέγκελ*, που ολοκληρώθηκε το 1938 στη Μόσχα, είναι γεμάτος με αναφορές στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* και ότι η ίδια η σύλληψη του βιβλίου οφείλεται στην αλλαγή που συνέβη στον συγγραφέα αφού διάβασε αυτά τα *Χειρόγραφα*; Επιπλέον, ο Άρπαντ Κάνταρκαϊ θέλει να πιστεύουμε ότι ο Λούκατς δεν εξήγησε ποτέ τους λόγους για την αλλαγή του μετά την ανάγνωση των *Χειρογράφων*. Αρκεί μόνο να διαβάσει κανείς τον πρόλογο της έκδοσης του 1967 του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*

34 Arpad Kadarkay, *op. cit.*, σελ. 327-328.

35 Georg Lukács, *Probleme die Ästhetik*, *op. cit.*, σελ. 351.

36 Georg Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, 1982, Budapest, Akademiai Kiado, σελ. 224-226· *Essay über Realismus*, *op. cit.*, σελ. 263. Ο Λούκατς παραθέτει τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* επίσης στη μελέτη του στα 1934, *Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer*, βλέπε *Probleme der Ästhetik*, σελ. 249.

για να πειστεί για το ενάντιο. Ο Λούκατς δίνει τους λόγους για την αλλαγή προοπτικής τονίζοντας τη σημασία της μαρξικής διάκρισης μεταξύ αντικειμενοποίησης και αποξένωσης. Ακριβώς η αφομοίωση αυτής της διάκρισης προετοίμασε την ανάλυση του προβλήματος της αποξένωσης στο *Ο Νεαρός Χέγκελ*. Όμως, ο Άρπαντ Κάνταρκαϊ είναι ικανοποιημένος να επαναλάβει μετά από τόσους πολλούς άλλους, χωρίς εξέταση, την ιδέα ότι ο φιλόσοφος είχε αρνηθεί το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* από κομπορμισμό. Αγνοεί αδιάφορα τη διαδικασία της φιλοσοφικής ωρίμανσης του Λούκατς. Επιπλέον, είναι δύσκολο να δούμε πώς ένας συγγραφέας που αφιερώνει τρεις γραμμές στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, ένα σημαντικό έργο, terminus ad quem<sup>37</sup> της εξέλιξης του φιλοσόφου, θα μπορούσε να επιδειξεί καλύτερη κατανόησή του. Υποστηρίζει διεξοδικά ότι στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* «η έννοια της ατομικής αυτονομίας είναι απλώς ανύπαρκτη»<sup>38</sup>, ενώ αρκεί να ξεφυλίσει το βιβλίο για να σημειώσει ότι η ανάπτυξη της ατομικότητας είναι η κεντρική ιδέα και η κατακλείδα του έργου. Αυτό δείχνει ότι μπορεί κανείς να γράψει μια βιογραφία 500 σελίδων ενός συγγραφέα χωρίς να διαβάσει προσεκτικά το κορυφαίο έργο του ή ακόμη και χωρίς να το διαβάσει καθόλου.

Ένα μεγάλο θεωρητικό έργο του Λούκατς που συγκεντρώνει σχεδόν την ομοφωνία εναντίον του είναι *Η Καταστροφή του Λογικού*. Οι αντίπαλοι καθώς και ορισμένοι θαυμαστές του φιλόσοφου συμφωνούν ότι είναι ένα τυπικά σταλινικό βιβλίο και κατηγορούν τον «αναγωγικό» χαρακτήρα των αναλύσεών του. Είναι ειδικά το κεφάλαιο που αφιερώνεται στον Νίτσε, ιδιαίτερα απωθητικό, που προκαλεί την αγανάκτηση. Μόλις πρόσφατα ένας Ούγγρος φιλόσοφος καταδίκασε αυτό το κεφάλαιο, με την ευκαιρία μιας συνομιλίας, ως το τυπικό παράδειγμα της «σταλινικής δίκης» με μεγάλο θέαμα<sup>39</sup>.

Μας φαίνεται χρήσιμο, προτού εκδώσουμε μια τόσο αυστηρή κρίση, να ανακατασκευάσουμε την ιστορία αυτού του βιβλίου. Σήμερα μπορούμε να ακολουθήσουμε την επίπονη γένεσή του χάρη στα Αρχεία Λούκατς στη Βουδαπέστη, τα οποία μόλις δημοσίευσαν τις δύο εκδοχές πριν από την τελική σύνταξη, ολοκληρωμένη το 1952 και δημοσιευμένη το 1954. Η πρώτη από αυτές τις εκδοχές χρονολογείται από τον Αύγουστο του 1933 και φέρει τον τίτλο *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* Η δεύτερη, που γράφτηκε στην Τασκένδη κατά τη διάρκεια του χειμώνα του 1941-1942, έχει τον τίτλο *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?*

Ο Λούκατς αναχώρησε από το Βερολίνο λίγο μετά τη νίκη των ναζι τον Απρίλη του 1933. Η πρώτη εκδοχή του βιβλίου γράφτηκε λίγους μήνες μετά την άφιξή του στη Μόσχα. Η θεμελιώδης ιδέα της *Καταστροφής του Λογικού* υπάρχει ήδη εκεί. Το ερώτημα που έθεσε ο Λούκατς με αξιοσημείωτη ακρίβεια, γιατί εκείνη την επο-

37 καταληκτικό σημείο, σσμ

38 Arpad Kadarkay, *op. cit.*, σελ. 465.

39 Endre Kiss, *Les débuts de la réception de Nietzsche parmi les intellectuels juifs hongrois, de Diner-Dénes à Lukács*, στον τόμο *De Sils Maria à Jérusalem, Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche*, édité par Dominique Bourel et Jacques Le Rider, 1991, Paris, Les Éditions du Cerf, σελ. 208.

χή κανένας στοχαστής δεν είχε αμφισβητήσει τόσο έντονα το γερμανικό παρελθόν, ήταν ότι μακριά από το να έχει προκύψει *ex nihilo*, η ιδεολογία του εθνικοσοσιαλισμού θα είχε μακρά προϊστορία: θα ήταν μια περίληψη, μια ριζοσπαστικοποίηση και μια εκλαΐκευση ορισμένων θέσεων του ανορθολογισμού, του οποίου το φιλοσοφικό βάρος είναι ιδιαίτερα ισχυρό στη γερμανική σκέψη. Το γενεαλογικό έργο που ανέλαβε ο Λούκατς – μια πραγματική «αρχαιολογία ιδεών»– δεν παραμένει χωρίς αποτέλεσμα. Δείχνει πειστικά πώς ορισμένοι τόποι στη «φιλοσοφία της ζωής» (η κριτική της αιτιότητας, της νομιμότητας και της προόδου και η αντικατάστασή τους από την «τυπολογία» και «μορφολογία της ιστορίας», η εμφάνιση της ιδέας της μοίρας και η υπεροχή του μύθου απέναντι στην ιστορία) μπορούσαν να αφομοιωθούν, ενσωματωθούν και ριζοσπαστικοποιηθούν από το δόγμα του εθνικοσοσιαλισμού. Αυτό το έργο, που συνίσταται στην ανίχνευση στη γερμανική φιλοσοφική συνείδηση του προοδευτικού σχηματισμού ιδεολογικών προτύπων ικανών να παρέχουν θεωρητικά θεμέλια για τη ναζιστική σκέψη, μας φαίνεται απολύτως νόμιμο. Ταυτόχρονα, αυτή η έκδοση του 1933, που είναι ένα εύγλωττο ντοκουμέντο των καταστροφικών διαιρέσεων της γερμανικής αριστεράς της εποχής, φέρει το αποτύπωμα του ισχυρού σεκταρισμού. Η αδυσώπητη στάση του συγγραφέα εναντίον των «σοσιαλφασιστών» δείχνει ότι συμμερίστηκε ανεπιφύλακτα την τύφλωση του Γερμανικού Κομμουνιστικού Κόμματος και της Κομιντέρν όσον αφορά τη σοσιαλδημοκρατία: σε ένα σημείο αναφέρεται ακόμη και στη φόρμουλα του Στάλιν, ο οποίος το 1928 είχε στιγματίσει τους σοσιαλδημοκράτες ως «δίδυμα αδέρφια» των φασιστών<sup>40</sup>.

Ο ισχυρισμός του τριάντα χρόνια αργότερα, το 1967, στον πρόλογο του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, ότι αυτή η άθλια λέξη τον «αηδίαζε» δεν συμφωνεί με τις πεποιθήσεις που εκφράστηκαν στο χειρόγραφο του 1933. Πιθανά μη έχοντας υπόψη αυτή την πρώτη εκδοχή της *Καταστροφής του Λογικού*, ξεχασμένη στα χαρτιά του, προδιέγραφε την αντι-σεχταριστική θέση που θα γινόταν ουσιαστικά δική του λίγα χρόνια αργότερα. Αλλά κατά τη στιγμή της γραφής, δηλαδή τον Αύγουστο του 1933, η πολιτική του άποψη για τη Γερμανία ήταν, χωρίς αμφιβολία, εξαιρετικά σεχταριστική. Έριξε ανάθεμα σε όλα τα κόμματα που αρνήθηκαν να συνεργαστούν με το Κομμουνιστικό Κόμμα για να αποτρέψουν τον Χίτλερ από την εξουσία, αποκαλώντας τα χωρίς διακρίσεις συνεργάτες του ναζισμού. Η μόνη έγκυρη επιλογή ήταν, σύμφωνα με τον ίδιο: φασισμός ή κομμουνισμός;<sup>41</sup> Λίγο αργότερα, ο Λούκατς θα έριχνε αυτό το απλοϊκό όραμα στα σκουπίδια για να γίνει ένθερμος υπερασπιστής της πολιτικής του Λαϊκού Μετώπου, βασιζμένου στην ενότητα των αντιφασιστικών δυνάμεων. Κανένα ίχνος καταδίκης του «σοσιαλφασισμού» δεν θα παραμείνει στα μετέπειτα γραπτά του, συμπεριλαμβανομένης της δεύτερης εκδοχής του έργου αφιερωμένης στις ιδεολογικές ρίζες του ναζισμού.

Το πρόβλημα που προκύπτει είναι να γνωρίζουμε αν ο πολιτικός σεχταρισμός του 1933, που διορθώθηκε στη συνέχεια, δεν έχει αντίκτυπο αλλού, στις φιλοσοφικές

40 Georg Lukács, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, *op. cit.*, σελ. 160.

41 *Ibid.*, σελ. 39.

αναλύσεις για παράδειγμα της *Καταστροφής του Λογικού*. Ο Ντέιβιντ Πάικ, που μακρηγορεί στο βιβλίο του *Λούκατς και Μπρεχτ* για την εκδοχή του 1933, θεωρεί ότι ο «φανατισμός» του συγγραφέα βρίσκεται στη φιλοσοφική διχοτομία: ορθολογισμός έναντι ανορθολογισμού<sup>42</sup>. Αναφέρει ως ενίσχυση τη διατριβή του Λέζεκ Κολακόφσκι, σύμφωνα με τον οποίο ο Λούκατς από ένα τυπικά σταλινικό αντανάκλαστικό θα είχε απορρίψει στην *Καταστροφή του Λογικού* ολόκληρη τη γερμανική φιλοσοφική κουλτούρα, υστερότερη του μαρξισμού, στο στρατόπεδο του ανορθολογισμού και της αντίδρασης. «Ολόκληρη η γερμανική φιλοσοφική κουλτούρα, με εξαίρεση το μαρξισμό –γράφει ο Κολακόφσκι στην ιστορία του του μαρξισμού– επιπλήττεται συνολικά ως μια συλλογή εμπειριών που προετοιμάζουν την κατάληψη της εξουσίας από τον Χίτλερ το 1933. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, όλοι έχουν εξομαλύνει το δρόμο για τους ναζί»<sup>43</sup>.

Προτού συζητήσουμε την *Καταστροφή του Λογικού*, ας επιστρέψουμε στην πρώτη εκδοχή του βιβλίου για μια στιγμή. Στη φιλοσοφική εικόνα που ζωγράφισε ο Λούκατς το 1933 υπάρχουν πράγματι υπερβολές και ολισθήματα λόγω των πολιτικών του απόψεων. Αρκεί να αναφέρουμε ως παράδειγμα την τάση να ανακαλύπτει ακόμη και σε φιλοσόφους όπως ο Νικολάι Χάρτμαν ή ο Ερνστ Κασίρερ μια μετατόπιση προς την κατεύθυνση ενός «νεοεγελιανισμού που συνδέεται με τη φιλοσοφία της ζωής», ενώ τουλάχιστον ο πρώτος από αυτούς τους στοχαστές, απολύτως αδιαπέραστος τόσο από τη «φιλοσοφία της ζωής» όσο και από το «νεο-χεγκελιανό» ρεύμα της εποχής, εκπροσωπούμενο από τους Glockner, R. Kroner, κ.λπ., αντίθετα προσανατολίζεται προς μια ρεαλιστική οντολογία. Και η δυσπιστία του για το φιλελευθερισμό προχώρησε τόσο ώστε να υποβιβάσει τον Κρότσε στο στρατόπεδο μιας «ψευδο-αντιπολίτευσης» ενάντια στον φασισμό<sup>44</sup>, η μόνη πραγματική όντας αυτή των κομμουνιστών.

Επιστρέφοντας στην *Καταστροφή του Λογικού*, πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η μεγάλη επιχείρηση για την καθιέρωση της γενεαλογίας της ναζιστικής κοσμοθεώρησης δεν επηρεάζεται από τον πολιτικό σεκταρισμό που επεδείκνυε ο ίδιος συγγραφέας το 1933<sup>45</sup>. Η ταυτοποίησή της με μια διαδικασία «σταλινικού» τύπου ισοδυναμεί με παράβλεψη της ουσίας της. Οι αντίπαλοι της *Καταστροφής του Λογι-*

42 David Pike, *op. cit.*, σελ. 86.

43 Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, vol. 3, 1979, München, Piper, σελ. 311.

44 *Ibid.* σελ. 238.

45 Κατά τη διάρκεια της συνέντευξής του που δόθηκε στις Διεθνείς Συναντήσεις της Γενεύης το 1946, ο Λούκατς ανέφερε σαφώς τη ζημιά που έγινε στον αντιφασιστικό αγώνα από το «ψεύτικο δίλημμα»: φασισμός ή μπολσεβικισμός. Οι «αριστεροί» επικριτές της *Καταστροφής του Λογικού* (από τον Ισαάκ Ντόιτσερ έως τον Μπέλα Φογκαράσι) έχουν επικρίνει ακόμη το βιβλίο γιατί έβαλε στο επίκεντρο των αναλύσεων τη σύγκρουση μεταξύ ορθολογισμού και ανορθολογισμού (και όχι μεταξύ υλισμού και ιδεαλισμού, είπε ο Φογκαράσι), και έτσι έκανε αδικαιολόγητες παραχωρήσεις στον αστικό ορθολογισμό και το κύρος του (Ι. Ντόιτσερ). Δεν απέτυχαν να σημειώσουν τη σχέση μεταξύ του αγώνα για τον ορθολογισμό και τη δημοκρατία στον Λούκατς και να αποδοκιμάσουν την απόκρυψη της άποψης «τάξη εναντίον τάξης» (πρβλ. Isaac Deutscher, *Lukács critique de Thomas Mann*, στο *Les Temps Modernes*, June 1966, σελ. 2260, και Bela Fogarasi, *Der revisionistische Charakter einiger philosophischen Konzeptionen von Georg Lukács*, στον τόμο που αναφέρεται, *Georg Lukács und der Revisionismus*, σελ. 317-320).

κού –Λέζεκ Κολακόφσκι, Ντέιβιντ Πάικ, Άρπαντ Κάνταρκαϊ, Bedeschi, χωρίς να ξεχάσουμε τον Τ. Αντόρνο– δεν κατάφεραν να ανατρέψουν τα φιλοσοφικά θεμέλια του βιβλίου. Ακόμη χειρότερα, δεν έχουν αρχίσει καν μια πραγματική εξέταση των θεμελιωδών θέσεών του. Ο προαναφερθείς ισχυρισμός του Κολακόφσκι ότι ο Λούκατς απέρριψε όλα τα μη-μαρξιστικά φιλοσοφικά ρεύματα στο στρατόπεδο του ανορθολογισμού έρχεται σε αντίθεση με την ίδια την προσέγγιση του βιβλίου. Για παράδειγμα, ο Λούκατς δεν αποδίδει ανά πάσα στιγμή στο νεοκαντιανισμό της σχολής του Μάρμπουργκ (εκείνος του Κοέν ή του Κασίρερ), της οποίας ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός είναι προφανής, μια ανορθολογική τάση. Διορθώνοντας την επιφανειακή του κρίση του 1933, δεν αποδίδει στον Νικολάι Χάρτμαν ούτε το παραμικρό νεύμα στη φιλοσοφία της ζωής. Αντιθέτως, υπογραμμίζει την ιδιαιτερότητα της θέσης του φιλόσοφου του Βερολίνου, ευνοϊκή προς τη χεγκελιανή διαλεκτική, αν και, επιπλέον, δεν ξεχνά να επικρίνει τη θέση του σχετικά με το μη αφομοιώσιμο χαρακτήρα μέσω εκμάθησης της διαλεκτικής. Ο ανορθολογισμός δεν αντιμετωπίζεται συλλήβδην επίσης. Ο Λούκατς φροντίζει να διακρίνει μεταξύ διαφορετικών τάσεων. Διαχωρίζει, για παράδειγμα, τον Χούσερλ από τους μεταγενέστερούς του που επηρεάστηκαν από τη φιλοσοφία της ζωής (από τον Σέλερ ως τον Χάιντεγκερ) και το νεοκαντιανισμό του Ρίκερτ και του Βίντελμπαντ από αυτόν που κλίνει προς την ίδια φιλοσοφία της ζωής του Ζίμελ.

Θα αναζητούσε κανείς μάταια στους αντιπάλους του βιβλίου μια αντιπαράθεση με τη φιλοσοφική επιχειρηματολογία του. Ο Λέζεκ Κολακόφσκι αρκείται να ισχυριστεί σχετικά με την έννοια του ανορθολογισμού του Λούκατς: «...εντελώς αόριστη, ασαφής, και παίρνει μια φανταστική επέκταση»<sup>46</sup>. Δεν αντιπαραθέτει το παραμικρό εύλογο αντίθετο επιχείρημα στις αναλύσεις της γένεσης και της δομής ενός από τα πιο ισχυρά κινήματα της σύγχρονης σκέψης. Ο Λούκατς ζωγράφησε μια ευρεία ιστορική εικόνα της περιόδου που άνοιξε η Γαλλική Επανάσταση, εξετάζοντας τις μεταλλάξεις που έγιναν στο γερμανικό κλασικό ιδεαλισμό με το πέρασμα του Σέλινγκ από την πρώτη στη δεύτερη φιλοσοφία, με τον προσανατολισμό του Φίχτε στην ύστερη φάση του προς τον ανορθολογισμό, με την υπεροπτική αντίδραση του Σοπενχάουερ εναντίον των προκατόχων του –Σέλινγκ, Χέγκελ, Φίχτε– και την υφιστάμενη συνταύτιση μεταξύ του καντιανού πράγματος καθεαυτό και της ανορθολογικής αρχής της θέλησης, με την εμφάνιση του Κίρκεγκορ και της πολεμικής του κατά της χεγκελιανής διαλεκτικής κ.λπ. Συνεπώς, ο Λούκατς πρότεινε μια τεράστια ερμηνευτική της σύγχρονης σκέψης, προσδιορίζοντας στενά την ενότητα και την ιδιαιτερότητα του ανορθολογικού ρεύματος. Οι αντίπαλοί του προτίμησαν να «εξαλείψουν» το βιβλίο με βιαστικές κρίσεις. (Ο Άρπαντ Κάνταρκαϊ ικανοποιείται με φόρμουλες του τύπου: «Το βιβλίο είναι ένα ιστορικό ντοκουμέντο σχετικά με τις διανοητικές αποτυχίες στην εποχή του Στάλιν», το «πιο ανόητο, σταλινικό κομμάτι»)<sup>47</sup>. Κανείς τους δεν μπαίνει στον κόπο να συζητήσει την επιχειρηματολογία του

46 Leszek Kolakowski, *ibid.*

47 Arpad Kadarkay, *op. cit.*, σελ. 421.

(τα αποτελέσματα της οποίας θα μπορούσαν να αποδειχθούν αμφισβητήσιμα, αλλά αυτό πρέπει να αποδειχθεί τοποθετώντας τη συζήτηση στο επίπεδο της φιλοσοφίας του Λούκατς και όχι στο επίπεδο των πολεμικών φορμουλών)<sup>48</sup>.

Στο *Μια Εκβιασμένη Συμφιλίωση*, ένα κείμενο κατ' εξοχήν πολεμικό, ο Αντόρνο αφιερώνει ένα περιφρονητικό απόσπασμα στην *Καταστροφή του Λογικού*. Κατηγορεί τον συγγραφέα για την απόκρυψη του γεγονότος ότι τα ανορθολογικά ρεύματα «εκφράζουν, απέναντι στον ακαδημαϊκό ιδεαλισμό, την εξέγερση ενάντια σε αυτή την πραγματοποίηση της ύπαρξης και της σκέψης, η κριτική της οποίας είχε γίνει ακριβώς η ασχολία του Λούκατς»<sup>49</sup>. Όμως, όταν μιλάμε για τον Ζίμελ ή τον Χάιντεγκερ, ο Λούκατς δεν αγνοεί την κριτική τους στην πραγματοποίηση. «Το πραγματικά ενδιαφέρον στη φιλοσοφία του Χάιντεγκερ», γράφει, «είναι επομένως η εξαιρετικά λεπτομερής περιγραφή του τρόπου με τον οποίο ο “άνθρωπος”, το φέρον υποκείμενο του είναι εκεί “πρώτα και συχνότερα” αποσυντίθεται σε αυτή την καθημερινή ζωή και χάνεται»<sup>50</sup>. Η διαφορά σε σύγκριση με τον Αντόρνο είναι ότι δεν αφήνει τον εαυτό του να παρασυρθεί από τον αντι-ακαδημαϊσμό και τη μη συμμόρφωση ορισμένων ανορθολογικών στοχαστών (συγκεκριμένα του Νίτσε). Η προσοχή του επικεντρώνεται στην ανάλυση της «οντολογικής» εξύψωσης της πραγματοποίησης, επομένως στη μεταφυσική μεταμφίεση ενός πρόδηλα ιστορικο-κοινωνικού φαινομένου. Υπό αυτή την έννοια, ο Λούκατς εμμένει στη φιλοδοξία του Ζίμελ, συνεχισμένη σύμφωνα με αυτόν από τον Χάιντεγκερ, να «δώσει ένα θεμέλιο στον ιστορικό υλισμό» (ψυχολογικό, ακόμη και μεταφυσικό)<sup>51</sup>. Το αστείο του Adorno ότι στην *Καταστροφή του Λογικού* εκδηλώθηκε «η καταστροφή του λογικού από τον ίδιο τον Λούκατς» μπορεί να σας κάνει να χαμογελάσετε αν θυμηθείτε ότι ο ίδιος συσχέτισε όχι μόνο τον Μπερξόν, αλλά και τη «διάισθηση της ουσίας» (το διάσημο *Wesensschau*) του Χούσερλ με τον ανορθολογισμό της «ύστερης αστικής κοινωνίας» και ότι στις επιθέσεις του εναντίον του Χάιντεγκερ, δεν δίστασε να καθιερώσει την εξίσωση: το Είναι = ο Φύρερ.

Παραδόξως, είναι ο Σαρτρ που, παρά τη διαμάχη του με τον Λούκατς, φαίνεται να αποκόμισε μια ευνοϊκή εντύπωση από την *Καταστροφή του Λογικού*. Η Σιμόν ντε Μπουβουάρ που έστειλε το *Οι Μανδαρίνοι* στον φιλόσοφο, είχε λάβει το βιβλίο σε αντάλλαγμα<sup>52</sup>.

48 Εξηγήσαμε την άποψη μας γι' αυτό το βιβλίο σε μεγαλύτερη έκταση στο κείμενο *La Destruction de la raison» trente ans après*, το οποίο δημοσιεύθηκε στο *Réification et utopie. Ernst Bloch & Georg Lukács un siècle après*. Actes du colloque Goethe Institut, Paris 1985, σελ. 162-181· trad. allemande, dans le volume *Verdinglichung und Utopie*, 1987, Frankfurt, Sandler, σελ. 93-111.

49 Theodor W. Adorno, *op. cit.*, σελ. 172.

50 Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 3 Auflage, 1984, Berlin & Weimar, Aufbau Verlag, σελ. 397.

51 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 3 Aufl. München-Leipzig, σελ. 8· G. Lukács, *op. cit.*, σελ. 399.

52 Ευχαριστώντας τη στις 10 Οκτώβρη 1955 για την αποστολή του μυθιστορήματος, ο Λούκατς της υπενθύμισε τις «ενδιαφέρουσες συνομιλίες» που είχε μαζί της και με τον Σαρτρ στο Ελσίνκι. Εννιά χρόνια αργότερα, στις 22 Σεπτέμβρη 1964, ο Λούκατς έγραψε στον Σαρτρ για να τον ευχαριστήσει για τη δημοσίευση από το *Les Temps Modernes* ενός από τα δοκίμιά του· την ίδια στιγμή του πρόσφερε ένα κείμενο για τον Σολζενίτσιν, επειδή εκτίμησε την υποστήριξη που έδωσε το περιοδικό στον Ρώσο συγγραφέα. Αντίγραφα αυτών των επιστολών βρίσκονται στο Αρχείο Λούκατς στη Βουδαπέστη.

Μια ηχώ της αντίδρασης του Σαρτρ μπορεί να βρεθεί στο άρθρο του «Ο ρεφορμισμός και τα φετίχ», που δημοσιεύθηκε το Φεβρουάριο του 1956 στο *Les Temps Modernes*. Μιλώντας για τους μαρξιστές φιλόσοφους στους οποίους περιήλθε η αποστολή «να ανατρέψουν τις τελευταίες αστικές φιλοσοφίες, να τις ερμηνεύσουν, να σπάσουν το κέλυφός τους, να ενσωματώσουν την ουσία τους», ο Σαρτρ ανέφερε με επιδοκιμασία δύο παραδείγματα, τον Tran Duc Thao και τον Λούκατς. Όσον αφορά τον τελευταίο, έγραψε: «...ο μόνος στην Ευρώπη που προσπαθεί να εξηγήσει τα σύγχρονα κινήματα σκέψης από τα αίτιά τους είναι ένας Ούγγρος κομμουνιστής, ο Λούκατς, του οποίου το τελευταίο βιβλίο δεν έχει μεταφραστεί καν στα γαλλικά»<sup>53</sup>. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι πρόκειται για την *Καταστροφή του Λογικού*.

Οι αντίπαλοι του βιβλίου, αποθημένοι από τα σημεία των καιρών –θερμός και ψυχρός πόλεμος– κάνουν λάθος να το καταδικάζουν εκ των προτέρων, μόνο βάσει της γλώσσας, η οποία, φυσικά, είναι σημαντική. Πρέπει να σπάσουμε τα δόντια μας στο φιλοσοφικό πυρήνα της *Καταστροφής του Λογικού* πριν καταλήξουμε καθαρά και απλά για τη σταλινοποίηση της σκέψης. Οι αναγωγικές αναλύσεις μπορούν να λειτουργούν και προς τις δυο μεριές.

Όπως υπενθυμίσαμε παραπάνω, *Ο Νεαρός Χέγκελ*, ένα βιβλίο γραμμένο περίπου την ίδια εποχή με τις διάφορες εκδόσεις της *Καταστροφής*, δεν μπόρεσε να δει το φως της ημέρας στη Σοβιετική Ένωση. Ο Λούκατς υπερασπίστηκε εκεί τη θέση ότι η σκέψη του Χέγκελ έδωσε μια θετική φιλοσοφική έκφραση στην ιστορική περίοδο που εγκαινιάστηκε από τη Γαλλική Επανάσταση, ενώ οι ζντανοφικοί είδαν σε αυτήν αντίθετα τη γερμανική αριστοκρατική αντίδραση ενάντια στην ίδια επανάσταση. (Και πάλι το 1950, η *Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια* παρουσίασε τον Χέγκελ σε αυτό το φως). Η συνάφεια των δύο έργων είναι προφανής καθώς και η απόκλισή τους από τις θέσεις που αναπτύσσονταν στο διεθνές κομμουνιστικό κίνημα. Επιπλέον, οι ενορχηστρωμένες επιθέσεις εναντίον του «ρεβιζιονισμού» του Λούκατς στοχεύουν τόσο την *Καταστροφή* όσο και τον *Νεαρό Χέγκελ*. Αυτή είναι η περίπτωση του άρθρου «Ο ρεβιζιονιστικός χαρακτήρας ορισμένων φιλοσοφικών αντιλήψεων του Γκέοργκ Λούκατς», που δημοσιεύθηκε το 1959 από την επίσημη επιθεώρηση της Κομμουνφόρμ, *Προβλήματα της Ειρήνης και του Σοσιαλισμού*, και αναπαράχθηκε με τον ίδιο τίτλο στον τόμο *Georg Lukács und der Revisionismus*. Ο υπογράφων το άρθρο είναι ο Μπέλα Φογκαράσι, που αναφέρθηκε παραπάνω, πρώην σύντροφος στον αγώνα του Λούκατς και συγγραφέας μιας μαρξιστικής πραγματείας για τη λογική.

Μπορεί κανείς να βρει μια αντίδραση του φιλόσοφου σε αυτές τις επιθέσεις (ο Elemer Balogh, μεταξύ άλλων, είχε δημοσιεύσει το 1958 μια έντονη κριτική για την *Καταστροφή*, με τίτλο *Zur Kritik des Irrationalismus*) σε μια επιστολή του Λούκατς προς τον Ιταλό του μεταφραστή, Ρενάτο Σόλμι: «Οι σχεταριστές φάνηκαν, φυσικά, να σκανδαλίζονται από το γεγονός ότι το δόγμα του Ζντάνοφ για την αντίθεση μεταξύ του υλισμού και του ιδεαλισμού ως το μοναδικό αντικείμενο της ιστορίας της φιλοσοφίας –ένα δόγμα που ασπάζονταν με τη μυρωδιά της αγιότητας– είχε

53 Jean-Paul Sartre, *Le réformisme et les fétiches*, *Situations VII*, 1965, Gallimard, σελ. 111-112.



παραβιαστεί και προσπάθησαν –μέσω των πιο χονδροειδών παραποιήσεων παραθεμάτων– να δείξουν το “ρεβιζιονιστικό” χαρακτήρα του βιβλίου». Και ο φιλόσοφος υπενθύμισε ως σχόλιο τα λόγια του Ντάντε στον Βιργίλιο: «Non raggionam di lor, ma guarda e passa»<sup>54</sup> (Μην τους μελετάς, δες και άπελθε, στυμ).

Ο Λούκατς δεν έκανε λάθος να λέει ότι από τις *Θέσεις του Μπλουμ* δεν σταμάτησε να «παλεύει για τη δημοκρατία στον κομμουνισμό». Μετά την επιστροφή του από την ΕΣΣΔ, κατά την περίοδο 1945-1948, υποστήριζε το σκοπό μιας εξελικτικής μεταμόρφωσης της κοινωνίας· δεν οραματίστηκε την άμεση κατάργηση του καπιταλισμού και υποστήριξε μια μακρά «οργανική» μετάβαση από τη μια μορφή της κοινωνίας στην άλλη. Το ξέσπασμα της «υπόθεσης Λούκατς» το 1949 –εφησυχασμός με την αστική λογοτεχνία, «κοσμοπολιτισμός», υποτίμηση του σοβιετικού σοσιαλιστικού ρεαλισμού– συνέπεσε με την εισαγωγή δικτατορικών πρακτικών σε μεγάλη κλίμακα και με τη δίκη του Ράικ.

Τον Ιούνιο του 1956, ο Λούκατς προήδρευσε των συνόδων του κύκλου του Πέτοφι, έκανε αξιοσημείωτες παρεμβάσεις εκεί, συνέχισε τις επιθέσεις του ενάντια σε σοβαρά θεωρητικά λάθη και κατά των διαστροφών της πολιτικής πρακτικής του σταλινισμού σε συνδιασκέψεις (η συνέντευξή του «Ο αγώνας μεταξύ προόδου και αντίδρασης στο σύγχρονο πολιτισμό», που έλαβε χώρα τον Ιούνιο του 1956 στη Βουδαπέστη, αναπαράγεται στο τεύχος Σεπτεμβρίου της επιθεώρησης *Aufbau*) και στον Τύπο. Υποστηρίζει ότι η στρατηγική του κομμουνιστικού κινήματος δεν πρέπει να καθορίζεται από μια μηχανική μετάφραση στην πράξη της θεμελιώδους αντίθεσης μεταξύ σοσιαλισμού και καπιταλισμού, αλλά λαμβάνοντας υπόψη τις ειδικές αντιφάσεις σε κάθε ιστορική περίοδο· με την άνοδο του φασισμού στη δεκαετία του 1920, για παράδειγμα, είχε εμφανιστεί στο φόντο της θεμελιώδους αντίφασης, μια άλλη αντίφαση, πιο οξεία, πιο πιεστική – η αντίθεση μεταξύ φασισμού και αντιφασισμού. Το ξέσπασμα του Ψυχρού Πολέμου, μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, έφερε επίσης στο προσκήνιο την αντίφαση μεταξύ των δυνάμεων του πολέμου και των δυνάμεων της ειρήνης. Και στις δύο περιπτώσεις, το στρατόπεδο της προόδου περιελάμβανε πολλές δυνάμεις έξω από τον κομμουνισμό: ακτιβιστές της σοσιαλδημοκρατίας, της Εκκλησίας, στρωμάτων της αστικής τάξης. Αυτές οι θέσεις εξόργισαν τις κομμουνιστικές αρχές και πυροδότησαν μια τεράστια λειτουργία ιδεολογικής καταστολής<sup>55</sup>.

Αναδύεται ένα θεμελιώδες ασυμβίβαστο: ο φιλόσοφος αντιλήφθηκε τη λαϊκή δημοκρατία ως «ένα σοσιαλισμό που προκύπτει από τη δημοκρατία», ενώ οι επίσημοι υποστηρικτές ήθελαν «να εδραιώσουν τον κομμουνισμό με δικτατορικά μέσα». Για τους τελευταίους, η λαϊκή δημοκρατία ήταν «από την αρχή μια δικτατορία» και «από την αρχή επίσης αυτό το είδος σοσιαλισμού προς τον οποίο εξελίχθηκε μετά την υπόθεση του Τίτο»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Έχουμε αναφέρει αυτή την επιστολή στο κείμενό μας για την *Καταστροφή του Λογικού*.

<sup>55</sup> Ο τόμος που έχει ήδη αναφερθεί, που δημοσιεύθηκε το 1960 στη ΛΔΓ, *Georg Lukács und der Revisionismus*, μαρτυρά γι' αυτό.

<sup>56</sup> Georg Lukács, *Pensée vécue. Mémoires parlés. op. cit.*, σελ. 160-161 και 174-175.

Μακριά από το να είναι περιστασιακές θέσεις, οι επιθέσεις του Λούκατς εναντίον του σταλινισμού βασίστηκαν σε βαθιές φιλοσοφικές αιτίες στις οποίες η χεγκελιανή κληρονομιά του μαρξισμού έπαιξε μεγάλο ρόλο. Βασιζόμενος στις κατηγορίες της διαμεσολάβησης, της ιδιαιτερότητας (πεδίο των ενδιάμεσων προσδιορισμών μεταξύ της μοναδικότητας και της καθολικότητας), του συγκεκριμένου καθολικού, απαιτεί μια πολιτική πρακτική που απορρίπτει αφηρημένες διχοτομίες και μοτίβα, προσαρμοζόμενη στην πολυπλοκότητα της πραγματικότητας. Ενώ αναγνώριζε τις ικανότητες του Στάλιν ως τακτικού, δεν σταμάτησε ποτέ να αμφισβητεί την υποταγή του θεωρητικού στοχασμού σε άμεσες ανάγκες ως ένα από τα κύρια λάθη του. Η στρατηγική του κινήματος δεν καθοριζόταν πλέον λαμβάνοντας υπόψη το σύνολο της ιστορικής διαδικασίας, με τις κύριες τάσεις της και με την πολλαπλότητα των συγκεκριμένων αντιφάσεων της, αλλά σύμφωνα με τακτικές απαιτήσεις, ανυψωμένες στην τάξη του δεσμευτικού καθολικού. Ως παράδειγμα, ο Λούκατς ανέφερε συχνά τη θεωρητική αιτιολόγηση που έδωσε ο Στάλιν για να δικαιολογήσει το γερmano-σοβιετικό σύμφωνο (στο οποίο ο ίδιος δεν αρνήθηκε κάποια συγκεκριμένη τακτική νομιμότητα). Ο πόλεμος μεταξύ της Γερμανίας και του αγγλο-γαλλικού συνασπισμού θεωρήθηκε πόλεμος μεταξύ ιμπεριαλιστικών χωρών, όπως και ο πρώτος παγκόσμιος πόλεμος. Το σύνθημα έπρεπε επομένως να είναι το ίδιο: «να μετατραπεί ο ιμπεριαλιστικός πόλεμος σε εμφύλιο πόλεμο». Αυτή η δογματική και κοντόφθαλμη θέση είχε καταστροφικές συνέπειες για το κομμουνιστικό κίνημα στις ενδιαφερόμενες χώρες.

Στις συνομιλίες του με τον Istvan Eörsi και την Erzsébet Vezér, ο Λούκατς χαρακτήρισε το σταλινισμό ως «υπερρασιοναλισμό»<sup>57</sup>. Ο Στάλιν και οι υποστηρικτές του, που ήθελαν να περικλείσουν την ιστορική διαδικασία σε ένα σχήμα, εξάλειψαν αυθαίρετα την πολλαπλότητα των διαμεσολαβήσεων· αγνοούσαν τυφλά την ανισότητα στην ανάπτυξη των διαφόρων κοινωνικών συμπλεγμάτων και το μη ευθύγραμμο χαρακτήρα της ιστορίας, την εξορισμού ανοιχτή πορεία της, ψηλαφητή και απρόβλεπτη, η οποία δεν ταιριάζει καλά με τα καλούπια και το μονολιθισμό. Κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαπέντε ετών της ζωής του, ο Λούκατς αφιερώθηκε στο να ευαισθητοποιήσει τους κομμουνιστές για τον κίνδυνο που ενέχει η βαριά κληρονομιά του σταλινισμού. Μετά την εισβολή στην Τσεχοσλοβακία από τα στρατεύματα του Συμφώνου της Βαρσοβίας, δήλωσε σε μια συνομιλία με τον Μπέρνι Τάφτ, Αυστραλό κομμουνιστή, ότι οι σοβιετικοί ηγέτες είναι «ηλίθιοι ερασιτέχνες», οι οποίοι για πολύ καιρό δυσφήμισαν την «έλξη του κομμουνισμού», και πρόσθεσε σαρκαστικά ότι με τη δράση του, ο Μπρέζνιεφ είχε κάνει τον Νίξον πρόεδρο των ΗΠΑ<sup>58</sup>.

Ένας συχνά επαναλαμβανόμενος ισχυρισμός είναι ότι η προσκόλληση του Λούκατς στο μαρξισμό και η συνύφανση της ύπαρξής του στην ιστορία του διεθνούς κομμουνισμού επιβάλλουν αναγκαστικά σοβαρά όρια στην κριτική του για το σταλινισμό. Η ιδεολογική και φυσική της επίπτωση θα τον εμπόδιζε να μετρήσει σε όλο

<sup>57</sup> *Ibid.*, σελ. 145.

<sup>58</sup> Bernie Taft, *Testament of Georg Lukács, Australian Left Review*, September 1971, σελ. 45.

της το μέγεθος την ιστορική καταστροφή των λεγόμενων κοινωνιών του «πραγματικού σοσιαλισμού». Ακόμη και ένας σχολιαστής που θέλει να αποδώσει δικαιοσύνη στην αντισταλινική στάση του φιλόσοφου υιοθετεί αυτή τη θέση στον απολογισμό του. Ενώ θεωρεί ότι «ο Λούκατς παρέμεινε πάντα πιο υποχρεωμένος προς την αλήθεια παρά προς την εξουσία», ο Detlev Claussen βρίσκει ότι η κριτική του στο σταλινισμό «ελαχιστοποίησε την αντικειμενική απουσία λόγου στον πραγματικό σοσιαλισμό». Ο Claussen εντοπίζει την τάση να «εξορθολογίσει» την ιστορία του σταλινισμού, η οποία οδηγεί σε μια ορισμένη «εξιδανίκευση της μορφής της κοινωνίας... που συνδέεται με το όνομα του Στάλιν»<sup>59</sup>.

Φοβούμενος ότι μια πιο ριζοσπαστική στάση θα μπορούσε να θέσει υπό αμφισβήτηση το παρελθόν του, ο Λούκατς εν γνώσει του απάλυνε την κριτική για τις σταλινικές ή νεο-σταλινικές κοινωνίες; Ή, αντιθέτως, η άμεση γνώση του για το σταλινισμό, στις παγίδες του οποίου ο ίδιος είχε πέσει μερικές φορές και στις οποίες είχε πέσει θύμα σε άλλους καιρούς, έχει αποδώσει στην κριτική του μια αιχμηρότητα που δεν αποκλείει την αναφορικότητα και τη διαύγεια; Ας προσπαθήσουμε να το δούμε λίγο πιο ξεκάθαρα αναφερόμενοι στα γεγονότα.

Πάρτε το παράδειγμα των δικών της Μόσχας. Πεισμένος ότι η δράση της αντιπολίτευσης έθετε σε κίνδυνο τη σταθερότητα της σοβιετικής κοινωνίας σε μια εποχή που η απειλή του Χίτλερ επικρεμόταν στον ορίζοντα, ο Λούκατς, πολύ μακριά από το να τις αποδοκιμάσει –και δεν το κρύβει– τις είχε θεωρήσει κατά κάποιον τρόπο αναπόφευκτες. Γνωρίζοντας ότι θα μπορούσε να κατηγορηθεί για την «τύφλωσή» του –αυτές οι απαίσιες παρωδίες έβλαψαν την κομμουνιστική αριστερά, δεν αμφέβαλε γι' αυτό– ζητούσε να βάλουμε τον εαυτό μας στο πλαίσιο της εποχής για να κρίνουμε τη στάση του. Αντιμέτωπος με τις εκστρατείες των ναζι εναντίον της Σοβιετικής Ένωσης, σκεφτόταν, όπως και άλλοι μετανάστες, πρόσφυγες στη Μόσχα, ότι δεν πρέπει να γίνει τίποτα που θα μπορούσε να είχε αποδυναμώσει την υφιστάμενη εξουσία, τη μόνη ικανή στα μάτια τους να σταματήσει τον Χίτλερ<sup>60</sup>. Είναι μια στάση που, όσο αδικαιολόγητη και αν είναι, είναι εύλογη. Αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι μυαλά τόσο διαφορετικά όσο ο Μορίς Μερλό-Ποντί, ο Κλάους Μαν ή ο Ισαάκ Ντόιτσερ, καθένας με το δικό του τρόπο, έκαναν έκκληση στη διεθνή κατάσταση της στιγμής για να εξηγήσουν, αν όχι να εγκρίνουν, την επιθυμία του Στάλιν να καταστρέψει την εσωτερική αντιπολίτευση.

Κατ' αναλογία με τη δίκη του Νταντόν και της ομάδας του, ο Λούκατς πίστευε ότι η απειλή κατά των κερδών της επανάστασης λειτουργούσε ως εύλογο επιχειρήμα για να δικαιολογήσει τις χειρότερες παραβιάσεις του νόμου: «Θεωρούσα τις δίκες βδέλυγμα», είπε στους δυο συνομιλητές του, Istvan Eörsi και Erzsébet Vezér, το 1971, «αλλά παρηγοριόμουν λέγοντας στον εαυτό μου ότι ήμασταν στο πλευρό του Ροβεσπιέρου,

59 Detlev Claussen, *Blick zurück auf Lenin*, εισαγωγή στον τόμο Georg Lukács, *die Oktoberrevolution und Perestroika*, hrsg. von Detlev Claussen, 1990, Frankfurt am Main, σελ. 30-33.

60 Georg Lukács, *Marxismus und Stalinismus*, σελ. 163 και 236· *Pensée vécue. Mémoires parlées*, σελ. 148-152.

παρόλο που η δίκη του Νταντόν, αν δούμε τη νομιμότητα, δεν ήταν πολύ καλύτερη από του Μπουχάριν. Η άλλη παρηγοριά μου, και αυτός ήταν καθοριστικός παράγοντας, ήταν να λέω στον εαυτό μου ότι το κύριο πρόβλημα εκείνη την εποχή ήταν να νικηθεί ο Χίτλερ. Δεν ήταν από τη Δύση που θα μπορούσε να αναμένει κανείς αυτή την εξάλειψη, αλλά μόνο από τους Σοβιετικούς [σε αρκετές περιπτώσεις, ο Λούκατς θα ανακαλούσε σε αυτό το πλαίσιο τη στάση των Τσαμπέρλεν και Νταλαντιέ στο Μόναχο, προκειμένου να δικαιολογήσει εκ των υστέρων τη διάγνωσή του του 1936-37 – σημ. Ν.Τ.]. Και δεν υπήρχε άλλη δύναμη κατά του Χίτλερ από τον Στάλιν»<sup>61</sup>.

Η πρόσφατη δημοσίευση ορισμένων εγγράφων, όπως το στενογράφημα μιας συνάντησης Γερμανών αντιφασιστών συγγραφέων, μελών του κόμματος, η οποία πραγματοποιήθηκε στη Μόσχα μεταξύ 4 και 9 Σεπτεμβρίου 1936, λίγες εβδομάδες μετά το τέλος της δίκης των Ζινόβιεφ και Κάμενεφ, δείχνει ότι ο Λούκατς υπέκυψε, όπως και άλλοι, στο σταλινικό τελετουργικό των μεγάλων ιδεολογικών ομολογιών μετά τις καταπιεστικές ενέργειες του καθεστώτος. Η παρέμβασή του χαρακτηρίζεται από εκκλήσεις για επαναστατική «επαγρύπνηση» («περίπλοκη επαγρύπνηση» επειδή οι εχθροί δεν τολμούν πλέον να εμφανίζονται με τα πρόσωπά τους ανοιχτά) και για την «εκκαθάριση παρασίτων» (ατυχής έκφραση!). Αυτό δείχνει ότι στο κλίμα του φόβου που βασιλευε μετά την ετυμηγορία, ήξερε πώς να συμπεριφέρεται σαν ορθόδοξος σταλινικός. Ήταν πραγματικά; Αν βρίσκουμε στην ομιλία του ξεκαθάρισμα λογαριασμών με λογοτεχνικούς αντιπάλους που επέκτειναν, σύμφωνα με τον ίδιο, τη σχεταριστική γραμμή του RAPP, αν δεν ξεχνά να στιγματίζει τον Ζινόβιεφ (πρέπει να θυμόμαστε ότι τον μισούσε από τότε που ο τελευταίος, γενικός γραμματέας της Κομμουνιστικής Διεθνούς, προστάτευε τον Μπέλα Κουν, τον μακροχρόνιο αντίπαλό του), εκφράζει επίσης την ελκρινή ανησυχία για την ιδεολογική συνοχή στην αντιφασιστική γραμμή του Λαϊκού Μετώπου<sup>62</sup>.

Μια άλλη απόφαση του Στάλιν που δεν εγκρίθηκε από τον Λούκατς είναι το γερmano-σοβιετικό σύμφωνο. Το είχε δει εκείνη τη στιγμή ως μια έξυπνη κίνηση, με σκοπό να αναγκαστούν οι ταλατευόμενες δυτικές δυνάμεις να σχηματίσουν ένα κοινό μέτωπο με τη Σοβιετική Ένωση ενάντια στο ναζισμό. Ο τρόπος με τον οποίο ξεδιπλώθηκαν τα γεγονότα στη συνέχεια θα έδινε δίκιο, υποστήριξε ο Λούκατς, σε αυτή τη δράση του Στάλιν, ακόμη και αν, όπως είδαμε, όχι μόνο δεν υποστήριξε την ιδεολογική της αιτιολόγηση, αλλά την είδε ως πρωταρχικό παράδειγμα της χειραγώγησης της ιστορίας για καθαρά τακτικούς σκοπούς.

Παρά τη δύσκολη ύπαρξη μέσα στο κομμουνιστικό κίνημα –επιθέσεις στον Τύπο, φυλακή, απέλαση και «υποθέσεις Λούκατς»– ο φιλόσοφος δεν αμφισβήτησε ανοιχτά το σταλινισμό μέχρι το καλοκαίρι του 1956, λίγους μήνες μετά το 20ό

61 *Pensée vécue...*, σελ. 148.

62 Georg Lukács/ Johannes R. Becher/ Friedrich Wolf u.a. *Die Säuberung*, Moskau, 1936: *Stenogramm einer geschlossenen Parteiversammlung*, hrsg. von Reinhard Müller, 1991, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, σελ. 184-197. Ο Βικτόρ Σερζ, ο οποίος γνώρισε τον Λούκατς στη Μόσχα τη δεκαετία του 1930, γράφει στα *Απομνημονεύματα ενός Επαναστάτη* ότι ο φιλόσοφος τον άφησε με την εντύπωση ενός ατόμου που «ζούσε θαρραλέα μέσα στο φόβο» (σελ. 204).

Συνέδριο του ΚΚΣΕ. Είναι γεγονός. Το Σεπτέμβριο του 1946, υπερασπίστηκε ακόμη στις Διεθνείς Συναντήσεις στη Γενεύη, «το πνεύμα του 1941», με άλλα λόγια τη συμμαχία δημοκρατικών δυνάμεων –της Μεγάλης Βρετανίας, των ΗΠΑ και της ΕΣΣΔ– ενάντια στο φασισμό. Αυτή η στάση ήταν στη λογική συνέχεια του δημοκρατικού, αντι-σεχταριστικού πιστεύω του, που υπήρχε σπερματικά στις *Θέσεις του Μπλουμ* του 1928.

Όμως, το ξέσπασμα του Ψυχρού Πολέμου, που σύντομα θα έθαβε «το πνεύμα του 1941», επρόκειτο επίσης να ρίξει τον Λούκατς στις παγίδες του σταλινικού μαχιχτισμού στον οποίο έφερε το δικό του καρύκευμα. Ο επίλογος του *Η Καταστροφή του Λογικού*, που γράφτηκε το 1953 είναι ένα παράδειγμα αυτού. Βλέπουμε τον Λούκατς να υπερασπίζει με τον καλύτερο ψυχοπολεμικό τρόπο τις πολιτικές της Σοβιετικής Ένωσης (συμπεριλαμβανομένου του Πολέμου της Κορέας ή της «υπόθεσης Λισένκο»), καταγγέλλοντας τη φιλοαμερικανική ιδεολογία και γιορτάζοντας το μεγάλο κίνημα για την ειρήνη<sup>63</sup>. Γνωρίζουμε, ωστόσο, αν θέλουμε να πιστέψουμε τις μετέπειτα μαρτυρίες του, ότι το σκουλήκι ήταν ήδη στον καρπό. Η «υπόθεση Λούκατς» του 1949-50, οι πιέσεις και οι ενοχλήσεις στις οποίες είχε υποβληθεί (εξαναγκάστηκε, μεταξύ άλλων, σε μια δεύτερη «αυτοκριτική»), και ιδιαίτερα η δίκη του Λάσλο Ράικ, προετοίμασαν το έδαφος για μια ριζοσπαστικοποίηση που θα έρθει στο φως με τις πρώτες του παρεμβάσεις στον κύκλο Πέτοφι το καλοκαίρι του 1956.

Από το 1956 και παρά τις απειλές που δεν σταμάτησαν ποτέ να τον βαρύνουν και τις ταλαιπωρίες που υπέστη, ο Λούκατς πολλαπλασίασε τα κείμενα που αφιέρωσε στην ανάλυση του σταλινισμού. Αυτά τα κείμενα αφορούν τόσο την πρακτική όσο και τη σταλινική κοσμοθεώρηση. Επιμένει, όπως έχουμε δει, στην ανίχνευση των ιδεολογικών θεμελίων των πράξεων του Στάλιν. Μπορεί να φαίνεται γελοίο. Εκατομμύρια άνθρωποι χάθηκαν, θύματα του μικρού πατέρα των λαών. Είναι πραγματικά ενδιαφέρον να γνωρίζουμε τη «φιλοσοφία» του εκτελεστή; Αυτό σημαίνει να αγνοούμε την τρομερή δύναμη του ιδεολογικού μηχανισμού που είχε δημιουργήσει ο Στάλιν. Μόνο όσοι ζούσαν στη Σοβιετική Ένωση ή στις ανατολικές χώρες γνωρίζουν την ηθική πίεση την οποία κάθε πολίτης υφίστατο καθημερινά, ακόμη και στις πιο αθώες πράξεις. Η φυσική καταστολή συμβάδιζε με την καταστολή της σκέψης. Ο Στάλιν δημιούργησε πραγματικά ένα «νέο άνθρωπο» που επέζησε αυτού.

63 Η βιαιότητα αυτού του κειμένου δεν μπορεί να γίνει κατανοητή εκτός του πλαισίου της εποχής. Ο διανοητικός μακαρθισμός που μαινόταν στις ΗΠΑ, η αντικομμουνιστική ριζοσπαστικοποίηση μιας ορισμένης ελίτ της ευρωπαϊκής διάνοησης, από τον Καμί στον Μοριάκ και από τον Γιάσπερς στον Denis de Rougemont, ώθησε τον Λούκατς να σκληρύνει συμμετρικά τη θέση του. Ιδιαίτερα ευαίσθητος στη συνοπτική ταυτοποίηση των πραγματικότητων του σοβιετικού κόσμου και των σταλινικών πρακτικών με το «μαρξιστικό ολοκληρωτισμό», και συνεπώς στην αμφισβήτηση μέσω του σταλινισμού της κομμουνιστικής σκέψης γενικά, αντέδρασε συντασσόμενος ανεπιφύλακτα πίσω από τη σημαία του στρατοπέδου του, όπως φαίνεται από τις κριτικές του και τις επιθέσεις του ενάντια στους ιδεολόγους του Δυτικού κόσμου, από τον Τζέιμς Μπάρναμ και τον Άρθουρ Κέσλερ έως τον Ρεϊμόν Αρόν, και από τον Μαλρό ως τον Σιλόνε. Οι απλουστεύσεις και η υπερβολική γλώσσα σε αυτό τον επίλογο, με ημερομηνία Ιανουάριος 1953, αντικατοπτρίζουν σαφώς το κλίμα του Ψυχρού Πολέμου της εποχής. Μεταξύ των δυτικών διανοουμένων, μόνο άνθρωποι όπως ο Καρλ Μαρτ ή ο Ζαν Πολ Σαρτρ, του ενέπνεαν συμπάθεια. Η απάντηση του τελευταίου στον Καμί στη διαμάχη γύρω από το *Ο Επαναστατημένος Άνθρωπος* είχε υποδειγματική αξία για τον Λούκατς.

Ήταν η αποστολή ενός φιλόσοφου να αντιμετωπίσει τις διανοητικές φόρμες του σταλινισμού, και πάνω απ' όλα η αποστολή ενός φιλόσοφου που, παρά την ευφυΐα του, την ευρυμάθειά του και την ειλικρινή του πίστη στο σκοπό του σοσιαλισμού, δεν μπορούσε να ξεφύγει εντελώς από τη λαβή αυτής της τρομερής διαστροφής της μαρξιστικής σκέψης και της ίδιας της σκέψης.

Από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί κανείς να μην αναγνωρίσει στον Λούκατς μια προβλεπτική διαύγεια όσον αφορά τον «πραγματικό» σοσιαλισμό. Στο έργο του *Σοσιαλισμός και Εκδημοκρατισμός*, γραμμένο τους μήνες μετά τη συντριβή της άνοιξης της Πράγας, καταγγέλλει τον τεχνητό χαρακτήρα και το θεμελιώδη μη ρεαλισμό των κοινωνιών που ιδρύθηκαν στις χώρες της Ανατολής. Οι δυσλειτουργίες, οι παραλογισμοί του αυταρχικού σχεδιασμού, οι στρεβλώσεις μεταξύ των διαφόρων τομέων της κοινωνικής ζωής, η απάθεια και η παθητικότητα στην οποία μειώνονται τα ευρύτερα στρώματα του πληθυσμού, η χειραγώγηση της κοινής γνώμης, τίποτα δεν προσπερνιέται σιωπηλά. Στο ίδιο πνεύμα, αλλά στον τομέα της λογοτεχνικής κριτικής, ο Λούκατς αφιερώνει δύο μελέτες στον Σολζενίτσιν, την πρώτη το 1964, τη δεύτερη το 1969· θα συγκεντρωθούν το 1970 σε ένα μικρό βιβλίο. Είναι λοιπόν ο πρώτος σύγχρονος κριτικός που υπογραμμίζει την ιστορική και καθολική αξία της απόρριψης του σταλινισμού, που έλαβε λογοτεχνική έκφραση από τον μεγάλο μυθιστοριογράφο.

Το Τείχος του Βερολίνου δεν έχει θάψει το έργο του Λούκατς κάτω από τα ερείπιά του. Ένα τεράστιο εγχείρημα για ανανέωση του μαρξισμού, σε μεγάλο βαθμό βάσει μιας κοινωνικής και πολιτικής εμπειρίας που επικαλείται τον συγγραφέα του *Κεφαλαίου*, αυτό το έργο, που αναμφίβολα χαρακτηρίζεται από τους σπασμούς του κομμουνιστικού κινήματος, είναι μια θεωρητική κατασκευή πολύ σταθερή για να παραπεταχτεί με πολεμικές φόρμουλες και βιαστικές κρίσεις, είτε συμμεριζόμεστε είτε όχι τα φιλοσοφικά του συμπεράσματα. Το τελευταίο σπουδαίο έργο του Λούκατς, *Προς μια Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, εμπνέεται από την πεποίθηση ότι η αναγέννηση της σοσιαλιστικής πράξης αναπόφευκτα εμπλέκει μια ρήξη με τον αποστεωμένο μαρξισμό, ο οποίος είχε υποστηριχθεί και από τη μοιρολατρία και από τον «οικονομισμό», καθώς και από τον ομορτισμό της σοσιαλδημοκρατίας πριν από τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και μετά, σε ένα άλλο επίπεδο, από το σταλινισμό. Ο Λούκατς προτείνει να δοθεί εκ νέου στην πολιτική, το δίκαιο, την ηθική η σωστή θέση τους στην τοπογραφία της κοινωνίας, αποδεικνύοντας ότι η πυκνότητα και η πολυπλοκότητα του κοινωνικού ιστού αποκλείουν οποιαδήποτε κωδικοποίηση ξεκινώντας από αφηρημένες νόρμες. Μια γιγαντιαία ιστορική επιχείρηση αυταρχικής ρύθμισης της κοινωνικής ζωής, ο σταλινισμός δεν είναι μια ενσάρκωση του μαρξισμού, αλλά η θεωρητική και πρακτική διαστροφή του.

Σχεδιάζοντας να επιστεγάσει τον προβληματισμό του για την κοινωνία με μια *Ηθική*, η οποία δυστυχώς παρέμεινε με τη μορφή προπαρασκευαστικών φακέλων, επέστρεψε πεισματικά στο σταλινισμό ως μια προσπάθεια να καταργηθούν βίαια τα ηθικά κριτήρια υποβάλλοντας την κοινωνική ζωή σε μια νομική κωδικοποίηση

που επιβλήθηκε από τα «πάνω». Υπενθύμισε σε αυτό το πλαίσιο το προβλεπτικό όραμα του Χέγκελ. Επικρίνοντας τον αφηρημένο χαρακτήρα της ηθικής του Καντ, ο μεγάλος φιλόσοφος επέστησε την προσοχή στην αδυναμία συναγωγής της ηθικής δράσης από καθαρά λογικά κριτήρια (πρβλ. το καντιανό παράδειγμα της κατάθεσης, που αναλύεται στο δοκίμιο του φυσικού νόμου). Ο Λούκατς βασίστηκε στη διάσημη κατάδειξη του Χέγκελ για να αντιδράσει σε κάθε προσπάθεια να ομογενοποιηθεί τεχνητά ένα εξ ορισμού ετερογενές πλέγμα και να θυσιαστεί το κοινωνικο-ιστορικό συγκεκριμένο σε σχέδια επινοημένα από την αφηρημένη κατανόηση<sup>64</sup>.

Η οντολογία της κοινωνικής ζωής, στο όραμα του Λούκατς, εκφράζεται στην πολιτική από ένα μείγμα ακαμψίας και ευελιξίας: αν η βαρύτητα της ιστορίας, οι αντιφάσεις και οι παρακάμψεις της, απαιτούν μεγάλη ευελιξία στην ανάπτυξη πολιτικών τακτικών και στρατηγικής, προκειμένου να μπορέσουμε να λάβουμε υπόψη όλη την πολλαπλότητα των διαμεσολαβητών, ο διαρκής ορίζοντας δράσης δεν μπορεί να είναι άλλος από την ελεύθερη αυτοδιάθεση των ατόμων, έσχατο προορισμό της κοινωνικής ζωής.

Στην έννοια της ειδολογικής ιδιαιτερότητας της ανθρώπινης φυλής δι' εαυτής, ο Lukács συγκλίνει όλες αυτές τις φιλοδοξίες προς την πλήρη αυτονομία του ατόμου και προς την ανάπτυξη της προσωπικότητας, τονίζοντας παράλληλα ότι τίποτα δεν μπορεί να γίνει χωρίς να ληφθεί υπόψη η ειδολογική ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης φυλής καθεαυτής, επομένως η τρέχουσα δόμηση της ανθρώπινης κατάστασης. Η επίτευξη της δύσκολης ισορροπίας μεταξύ της ετερονομίας και της αυτονομίας του υποκειμένου παρέμεινε μέχρι το τέλος η εμμονή και η κύρια ιδέα της σκέψης του. Ένας θεμελιώδης αντι-ουτοπισμός δεν τον εμπόδισε να πιστέψει στη χειραφέτηση της ανθρωπότητας.

\* Δημοσιεύθηκε στο *Materialismo Histórico y Teoría Crítica*, Φλεβάρης 2002. Πηγή: <http://amisgeorglukacs.org/>. Ο Νικόλας Τερτουλιάν ήταν Ρουμανογάλλος φιλόσοφος και συγγραφέας.

<sup>64</sup> Georg Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, *op. cit.*, σελ. 309. Ο σταλινισμός στοχεύτηκε άμεσα από μια ειδική χρήση της κριτικής του διαλεκτικού Χέγκελ κατά του καντιανού δογματισμού.

## Ο Λούκατς για τη σοσιαλιστική δημοκρατία

του Έριχ Χαν\*

Ένα διεθνές συμπόσιο για τα εκατοστά γενέθλια του Γκέοργκ Λούκατς πραγματοποιήθηκε το Μάρτη του 1985 στην Ακαδημία Επιστημών της Λαϊκής Δημοκρατίας της Γερμανίας (ΛΔΓ). Χρηματοδοτήθηκε από τα φιλοσοφικά ινστιτούτα των ακαδημιών της ΛΔΓ, της ΕΣΣΔ και της Λαϊκής Δημοκρατίας της Ουγγαρίας, καθώς και από το Ινστιτούτο Ιστορίας της Λογοτεχνίας της Ακαδημίας του Βερολίνου. Σκοπός του ήταν να αποτίσει φόρο τιμής σε έναν από τους πιο σημαντικούς και επιδραστικούς μαρξιστές στοχαστές του 20ού αιώνα. Κατά τη διάρκεια του συνεδρίου, προέκυψε μια συζήτηση μεταξύ διαφορετικών αξιολογήσεων του έργου ζωής ενός επιστήμονα που εντάχθηκε βαθιά στο πολιτικό δράμα της εποχής (Buhr and Lukacs, 1987).

Ο Ρόμπερτ Στάιγκερβαλντ παρουσίασε μια συνεισφορά για τη μεταχείριση των γραπτών του Γκέοργκ Λούκατς μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο στη Δυτική Γερμανία. Επικαλούμενος σχετικές δημοσιεύσεις, έκανε διάκριση μεταξύ δύο περιόδων. Η πρώτη –πριν από το 1956– κυριαρχούνταν κυρίως από τη χρήση λογοτεχνικών-ιστορικών και φιλοσοφικών έργων που δημοσιεύθηκαν στη σοβιετική κατεχόμενη ζώνη (αργότερα ΛΔΓ) που ασχολούνταν με τις μοχθηρές φασιστικές θέσεις και το θεμέλιο των μαρξιστικών προσανατολισμών και γνώσεων. Το κύριο επίκεντρο της δεύτερης περιόδου ήταν η Νέα Αριστερά ή ο νεο-μαρξισμός που εμφανίστηκε από τα μέσα της δεκαετίας του 1960 με την πρόθεση «να μπλοκάρει το δρόμο προς το μαρξισμό-λενινισμό με την ίδρυση μιας διαφορετικής μαρξιστικής φιλοσοφίας (μια πιο γενική θεωρία)» (Buhr and Lukacs 1987, 147). Αυτή ήταν η αρχή έντονων συζητήσεων για τους Κορς, Γκράμσι, Ρόζα Λούξεμπουργκ και, φυσικά, τον Γκέοργκ Λούκατς. Αναφορικά με τον Λούκατς, υπήρχε μια σαφής σύγκρουση ανοιχτά ανταγωνιστικών, αντικειμενικά αστικών, ρεβιζιονιστικών, ευρωκομμουνιστικών και περισσότερο ή λιγότερο μαρξιστικά προσανατολισμένων θέσεων. Μέχρι τη δεκαετία του 1980 (το αργότερο), αυτή η τάση είχε επίσης περάσει. Ο Στάιγκερβαλντ δήλωσε το 1985: «Ελπίζω να είναι η αρχή μιας τρίτης, μαρξιστικής, ολοκληρωμένης πραγμάτευσης του Λούκατς» (Buhr and Lukacs 1987, 155).

Η πραγμάτευση που οραματίστηκε ο Ρόμπερτ Στάιγκερβαλντ δεν υλοποιήθηκε, για γνωστούς λόγους. Υπάρχει σήμερα ακόμη πιο επείγουσα ανάγκη να αποφευχθεί η στασιμότητα κατά την επεξεργασία και την απορρόφηση της διανοητικής κληρονομιάς του Γκέοργκ Λούκατς, ειδικά ενόψει των προσπαθειών για νέο σχηματισμό της Αριστεράς με βάση το σύγχρονο καπιταλισμό και της ήττας του σοσιαλισμού της Οκτωβριανής Επανάστασης. Ο Λούκατς δεν βίωσε αυτή την ήττα, αλλά στα τε-



λευταία χρόνια του ήταν βαθιά πεπεισμένος για την αναγκαιότητα μιας μαρξιστικής αναγέννησης. Και δεν είναι σαν να μην υπάρχει ενδιαφέρον για τον Λούκατς!

Πρέπει κανείς να αναγνωρίσει ιδιαίτερα τις δραστηριότητες της Διεθνούς Εταιρείας Γκέοργκ Λούκατς [Internationalen Georg Lukacs Gesellschaft] σε σύνδεση με τη Βουδαπέστη. Τα επιτεύγματα αυτής της ένωσης, που ιδρύθηκε το 1996 υπό την ηγεσία των Φρανκ Μπένσελερ, Ρούντιγκερ Ντάνεμαν και Βέρνερ Γιουνγκ, στη συνεχιζόμενη αναγνώριση και διάδοση των ιδεών του Γκέοργκ Λούκατς δεν μπορούν να υπερεκτιμηθούν. Εκτός από σημαντικές μεμονωμένες εκδόσεις, επτά ετήσια βιβλία έχουν εμφανιστεί από το 1996 με προηγούμενα μη δημοσιευμένα έργα του Λούκατς και περισσότερες από εβδομήντα επιστημονικές συνεισφορές από αρμόδιους εθνικούς και ξένους συγγραφείς. Τα μέλη της Εταιρείας γνωρίζουν τις ιστορικές συνθήκες υπό τις οποίες εργάζονται για να προωθήσουν την επιστημονική και δημόσια συζήτηση για τον Λούκατς και να ανοίξουν την κληρονομιά του. Μια ανακοίνωση σχετικά με την ίδρυση της Εταιρείας αναφέρει ότι το βασικό σημείο είναι «η συνέχιση της κριτικής-σοσιαλιστικής, ανοιχτής, μη δογματικής σκέψης στο πνεύμα του Γκέοργκ Λούκατς, που θυσιάστηκε μετά την “ανατροπή” [Ανατολικής-Δυτικής Γερμανίας] (και πολλές διεθνείς “ανατροπές”) λόγω αναγκαιότητας ή οπορτουνισμού, αλλά ενάντια στην ιστορική ενόραση». Και πρέπει κανείς να συμφωνήσει με τα σαρκαστικά-ρεαλιστικά λόγια των Ντάνεμαν και Γιουνγκ το 1995: «Χωρίς αμφιβολία: ο Λούκατς δεν είναι ακριβώς ο φιλόσοφος της μόδας της εποχής μας. Ακριβώς όπως ο Χέγκελ και η σχολή ορθολογισμού του, όπως ο Μαρξ, ο Λένιν, και ολόκληρο το πλήθος των κλασικών αυτού που κάποτε ονομάζονταν μαρξισμός-λενινισμός (δεν χρειαζόμαστε επίθετα όπως ορθόδοξος ή μη δογματικός). Η Δύση, η οικονομία της αγοράς και ο καπιταλισμός βρίσκονται σε έξαψη υπό το φως της τελικής ιστορικής νίκης. Μετά από αυτούς: το τέλος της ιστορίας» (σελ. 7). Θα ήλπιζε κανείς ότι όσοι ασχολούνται με τον Λούκατς στις πρώην σοσιαλιστικές χώρες, καθώς και στα κομμουνιστικά κόμματα των δυτικών χωρών, θα έφερναν τις εμπειρίες τους στο προσκήνιο πιο έντονα στις σημερινές συζητήσεις<sup>1</sup>.

Από την άποψη του νέου αιώνα, η γοητεία του Γκέοργκ Λούκατς προκαλείται σε όχι μικρό βαθμό από το γεγονός ότι ήταν ένας διανοούμενος που επηρεάστηκε από και διατήρησε μια δια βίου σύνδεση με μια συγκεκριμένη μεσοευρωπαϊκή παράδοση σκέψης, αλλά την ίδια στιγμή εντάχθηκε στο κομμουνιστικό κίνημα, και για τις τελευταίες τέσσερις δεκαετίες της ζωής του ταυτίστηκε με την πραγματοποίηση του σοσιαλισμού, που προσανατολίστηκε στην επανάσταση του Οκτώβρη και της αφοσιώθηκε με όλους τους πόρους και το μεγάλο ενθουσιασμό του. Η συγκεκριμένη μαρξιστική του θέση και η ερμηνεία του του μαρξισμού πρέπει να γίνουν κατανοητές σε σχέση με την αστική του προέλευση, τη φιλοσοφική και πολιτιστική του ανάπτυξη πριν από το 1918, και την αίσθηση της βαθιάς κρίσης του αστικού πολιτισμού και της ιστορικής πτώσης της αστικής τάξης. Αυτά αποτέλεσαν το θεμέλιο και το ερέθισμα για το εφ' όρου ζωής πάθος του για τη σχέση μεταξύ Μαρξ και Χέγκελ, και μια από τις ρίζες της τεράστιας συμβολής του στη μαρξιστική-λενινιστική σκέ-

ψη, καθώς και την έντονη διαφωνία του με ορισμένες πτυχές αυτής της θεωρίας και πρακτικής.

Είναι κατανοητό ότι οι συζητήσεις για τον Λούκατς συχνά επικεντρώνονταν σε αυτές τις αντιπαραθέσεις, έγιναν μέρος τους και λάμβαναν θέση. Μερικές φορές λέγεται, με καλό λόγο, ότι το συχνά εκρηκτικό πολιτικό περιεχόμενο των συζητήσεων τείνει να επισκιάζει την επιστημονική τους ουσία<sup>2</sup>. Ήταν η ιδιοφυΐα του Γκέοργκ Λούκατς να τονίζει πάντα, με τις θεωρητικές του συνεισφορές, με ενιαία σκέψη και άμεσα, ζητήματα πολιτικής και ιστορικής πρακτικής. Οι λέξεις κλειδιά είναι το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, οι «Θέσεις του Μπλουμ»<sup>3</sup>, η *Καταστροφή του Λογικού*, το *Ο Εκδημοκρατισμός Σήμερα και Αύριο* και η *Οντολογία*. Και ακόμη και ένα τόσο αυστηρά φιλοσοφικό (εκ πρώτης όψης) δοκίμιο όπως *Ο Νεαρός Χέγκελ* προκάλεσε μια σύγκρουση απόψεων με πολιτικές επιπτώσεις που δεν απέδιδαν πάντοτε δίκαιο προς τον σκοπό του έργου και τις σκέψεις του συγγραφέα. Ίσως ήταν αναπόφευκτο ότι η άποψη από το εξωτερικό, από τις δυτικές χώρες, των συζητήσεων στο πλαίσιο των κομμουνιστικών κομμάτων και ιδιαίτερα του μαρξιστικού-λενινιστικού λόγου για την κοινωνική πρακτική στις σοσιαλιστικές χώρες, δεν μπορούσε πάντα να κατανοήσει την πραγματική της κοινωνική βάση – δεδομένου ότι συχνά αυτή διέφευγε ακόμη και από εκείνους που συμμετείχαν άμεσα στη συζήτηση.

Είναι γενικά γνωστό, για παράδειγμα, ότι η σκέψη του Λούκατς επικεντρώθηκε στο θέμα του υποκειμένου-αντικειμένου και των διαφόρων πτυχών του. Τα ηθικά προβλήματα ήταν μια πρακτική και διανοητική πρόκληση για αυτόν το 1918 όπως και πενήντα χρόνια αργότερα. Οι καθοριστικοί παράγοντες και τα πραγματικά αποτελέσματα και ο ιστορικός ρόλος της συνειδητής ανθρώπινης δραστηριότητας βρίσκονταν στον πυρήνα του διάσημου πρώιμου έργου του, καθώς και του όχι-ακόμη-τόσο διάσημου υστερότερου έργου του. Δεν μπορεί κανείς να απορρίψει τη σκέψη ότι αυτή η εστίαση βρέθηκε επίσης στη βιογραφία του, όπως δήλωσε κατά καιρούς ο ίδιος ο Λούκατς (Lichtheim 1971, 36). Αλλά ο Λιχτχάιμ παρέβλεψε το γεγονός ότι αυτά τα θέματα είναι υπαρξιακά ζητήματα οποιασδήποτε σοσιαλιστικής πρακτικής. Το ζήτημα των ευκαιριών παρέμβασης και των ορίων της συνειδητής δράσης και της πολιτικής δράσης είναι το άλφα και το ωμέγα κάθε κοινωνικού κινήματος που αναζητά μια κοινωνική εναλλακτική λύση έναντι του καπιταλιστικού αυθορμητισμού. Αυτό το ζήτημα συνεχίζει να εμπλέκει τα κομμουνιστικά κόμματα από τη συμβολή του Λένιν στη συζήτηση για τα συνδικάτα το 1920 – πάντα υπό τη δύναμη των στοιχειωδών πρακτικών, όχι λιγότερο των οικονομικών-πολιτικών, απαιτήσεων. Πρέπει κανείς να το θυμάται αυτό για να δικαιολογήσει τη συνεχιζόμενη πνευματική πάλη του Λούκατς για τη λύση σε αυτό το βασικό ερώτημα και τα επιχειρήματα και τις θέσεις του. Χωρίς να γνωρίζουμε αυτό τον αστερισμό ως το τελικό θεμέλιο και το περιεχόμενο της συμβίωσης της πολιτικής και της θεωρίας, μια αντικειμενική κρίση για την κομμουνιστική ανάπτυξη του Γκέοργκ Λούκατς είναι δυνατή μόνο με περιορισμένο τρόπο. Για να κατανοήσουμε το φαινόμενο Λούκατς, είναι άχρηστο να τον χαρακτηρίζουμε σταλινικό ή αντι-σταλινικό, ή, όπως είναι της

μόδας τώρα, να τον αναγνωρίζουμε όταν είναι επικριτικός για το σοσιαλισμό και να τον αγνοούμε όταν τον υπερασπίζεται.

Αυτό ρίχνει φως στην ευθύνη εκείνων που έχουν εμπλακεί στη μαρξιστική-λενινική πρακτική να φέρουν την άποψή τους στις επικρατούσες διαδικασίες πρόσληψης. Επίσης, έχουμε την ευκαιρία, που προκαλείται από την ήττα αυτής της πρακτικής, να συνδυάσουμε τη θέαση από το εσωτερικό με αυτήν από το εξωτερικό. Αυτό που πρέπει να ήταν δύσκολο για όσους συμμετείχαν στις διανοητικές συζητήσεις εκείνων των ετών μπορεί τώρα να είναι δυνατό – να φέρουμε σε φως το ιστορικό και κοινωνικό όλο στο οποίο γειώνονταν οι αντιπαραθέσεις μας.

Βλέπω έναν άλλο επιτακτικό λόγο να ασχοληθούμε ξανά με τον Λούκατς από αυτή την οπτική γωνία. Στη θεωρητική του κριτική για τις λανθασμένες εξελίξεις και τις διαστροφές του υπάρχοντος σοσιαλισμού, μίλησε από μια σοσιαλιστική άποψη – δηλαδή, προέβηκε σε σοσιαλιστική κριτική.

Το δυστυχώς λίγο γνωστό έργο του *Ο Εκδημοκρατισμός Σήμερα και Αύριο* είναι διδακτικό σε αυτό το θέμα. Το έγραψε το καλοκαίρι και το φθινόπωρο του 1968. Δημοσιεύθηκε το 1985 στα γερμανικά, αλλά χωρίς τελική επεξεργασία, από την Ουγγρική Ακαδημία Επιστημών. Θα δείξω την κατανόησή μου της «σοσιαλιστικής κριτικής», με βάση το επιχείρημα του Λούκατς, σε πέντε βήματα.

Πρώτο: Ο Λούκατς είδε τις κριτικές αναλύσεις και τις κρίσεις του σε σαφή αντίθεση με την αστική κριτική του σοσιαλισμού. Είδε τον «κύριο σκοπό» του έργου του ως «διαφοροποίηση κάθε κριτικής για το σύστημα του Στάλιν από την αστική κριτική οποιουδήποτε είδους, η οποία – από τότε που τέθηκε σε εφαρμογή η ΝΕΠ – πάντα χρησίμευε για να προκαλέσει το θόλωμα των διαφορών μεταξύ των δύο συστημάτων». «Κάθε αμφιβολία για τον αντικειμενικά σοσιαλιστικό χαρακτήρα του υπάρχοντος σοσιαλισμού ανήκει στην κατηγορία της αστικής ανοησίας και της δυσφήμισης» (Lukacs 1985, 156). Είδε το σήμα κατατεθέν μιας αστικής θέσης για τη δημοκρατία στην προσπάθεια μέτρησης της σοσιαλιστικής δημοκρατίας με βάση τα χαρακτηριστικά και τα κριτήρια της αστικής δημοκρατίας και «στο να θεωρείται η αστική δημοκρατία ως πραγματική εναλλακτική λύση στο σύγχρονο σοσιαλισμό» (38). Οποιαδήποτε απόπειρα υλοποίησης αυτής της εναλλακτικής θα οδηγούσε αναπόφευκτα σε εξάλειψη του σοσιαλισμού και πιθανώς της ίδιας της δημοκρατίας» (54). Το 1968, ο Λούκατς κατεύθυνε «καυστική» (11) κριτική εναντίον εκείνων των «ιδεολόγων» (38) και των «μεταρρυθμιστών» που ενθουσιάζονταν όχι μόνο με τους θεσμούς της αστικής δημοκρατίας αλλά και με την οικονομία της αγοράς (177). Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι το κείμενο γράφτηκε κατά τη διάρκεια της «Ανοιξης της Πράγας», αν και ο Λούκατς δεν αναφέρει κάπου αυτό το γεγονός.

Δεύτερο: Η βάση της θέσης του δεν ήταν απλά η κομμουνιστική του πεποίθηση ή η ηθική απόρριψη της αστικής δημοκρατίας, αλλά η αντίληψή του για τις διαφορές μεταξύ αυτών των δύο ιστορικών τύπων δημοκρατίας. Η θεωρητική του πηγή ήταν η ανάλυση του Μαρξ για τη διαλεκτική της πολιτικής και ανθρώπινης χειραφέτησης, του «δυσισμού» που σηματοδοτεί την αστική κοινωνία – και δημοκρατία – «μετα-

ξύ της ατομικής ζωής και της ειδολογικής ζωής, μεταξύ της ζωής της κοινωνίας των πολιτών και της πολιτικής ζωής» (1975, 159), η αντίφαση μεταξύ του ανθρώπου ως μέλους της αστικής κοινωνίας (του ιδιώτη ατόμου – *homme*) και του ανθρώπου ως αφηρημένου πολίτη του κράτους (ο δημόσιος άνθρωπος – *citoyen*).

Σύμφωνα με τον Λούκατς, ο Μαρξ και ο Ένγκελς δεν είχαν καμία πρόθεση να προσπαθήσουν «να εξαναγκάσουν έναν *citoyen* χαρακτήρα στη σοσιαλιστική δημοκρατία» (1985, 70, 141). Το καθήκον της σοσιαλιστικής δημοκρατίας είναι να ξεπεράσει αυτό το δυϊσμό μεταξύ «ενός υλιστικού “*homme*” και ενός ιδεαλιστικού “*citoyen*”» (141), και να καταργήσει τον ανταγωνισμό μεταξύ «καθιερωμένου δημοκρατισμού» και «κοινοβουλευτικού φιλελευθερισμού» (37). Η σοσιαλιστική δημοκρατία δεν μπορεί να είναι μια «ιδεαλιστική υπερδομή στον αυθόρμητο υλισμό της αστικής κοινωνίας», αλλά «υλικός υποκινητικός παράγοντας της ίδιας της κοινωνίας» (71). Όπως ο Μαρξ και ο Ένγκελς, ο Λούκατς είδε την ουσία, τη λειτουργία και τον ιστορικό προσδιορισμό της σοσιαλιστικής δημοκρατίας στην πρακτική συλλογική γνώση των κοινωνικών υποθέσεων από τους ανθρώπους, τους ενωμένους παραγωγούς και τους πολίτες με βάση την κοινωνική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής. Η δημοκρατία στο σοσιαλισμό πρέπει να εξελιχθεί σε έναν μηχανισμό με τον οποίο ο άνθρωπος προσπαθεί «να πραγματοποιήσει την κοινωνικοποίησή του στην καθημερινή ζωή καθώς και σε σημαντικά ζητήματα του κράτους, σε συλλογική συνεργασία με τους ταξικούς συντρόφους του με υλικό-ρεαλιστικό τρόπο» (120). Ο Λένιν είδε ξεκάθαρα ότι η συλλογικοποίηση των μέσων παραγωγής θα οδηγούσε αναπόφευκτα σε μια νέα περίοδο ανθρώπινης κοινωνικής δραστηριότητας, τη συνειδητή επίγνωση των κοινωνικών δραστηριοτήτων σε σχέση με το οικονομικό σύνολο. «Το όργανο αυτής της αυτοεκπαίδευσης των ανθρώπων – θεωρημένης ιστορικά, αυτο-εκπαίδευσης στον “πραγματικό άνθρωπο” με την έννοια του Μαρξ – είναι η σοσιαλιστική δημοκρατία» (62).

Τρίτο: Ο Λούκατς δεν είχε ψευδαισθήσεις σχετικά με την πολυπλοκότητα των κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών υπό τις οποίες τέθηκε το ζήτημα της σοσιαλιστικής δημοκρατίας στα τέλη της δεκαετίας του 1960. Η «αναθεώρηση της εποχής του Στάλιν» είχε γίνει ένα σύγχρονο καθήκον (1985, 114). Έγραψε ότι ο σοσιαλισμός βρισκόταν σε ένα «ανεξερεύνητο διάστημα» (169) και θα χρειαζόταν μια «μεταβατική περίοδος» για να «αποκατασταθεί ο πραγματικός μαρξισμός» (113). Ταυτόχρονα, κατάλαβε ότι με τις θέσεις, που παρουσιάζονται εδώ σε σχέδιο, δεν μπορούσε παρά να συζητήσει τις γενικές θεωρητικές προϋποθέσεις της σοσιαλιστικής κατανόησης της δημοκρατίας, ότι θα απαιτούσε ευρεία έρευνα και εμπειρία για να επιχειρηθεί μια υποσχόμενη πρακτική ή νέα αρχή. Τέλος, στη σειρά αλλά όχι και στη σημασία, έπρεπε να λάβει κανείς υπόψη τον κίνδυνο εξωτερικών παραγόντων μιας τόσο βαθιάς σοσιαλιστικής ανοικοδόμησης. Προειδοποίησε για την πιθανότητα για κάτι «θεαματικό, ακόμη και “ένα συμβάν” σαν μια ξαφνική ριζοσπαστική-επαναστατική “ανατροπή”, που είναι αυτό που ένα υπολογίσσιμο μέρος της νεολαίας και της αριστερής διάνοησης επιθυμεί βαθιά σήμερα» (179).

Για όλους αυτούς τους λόγους, ήταν πεπεισμένος ότι ένα «κίνημα εκδημοκρατισμού με σοσιαλιστική έννοια» δεν θα μπορούσε να αναπτυχθεί αυθόρμητα. Αντίθετα, θα έπρεπε να μιλά κανείς για μια δραστηριότητα «με το Κομμουνιστικό Κόμμα ως τη φυσικά κινητήρια και καθοδηγητική του δύναμη» (1985, 170).

Τέταρτο: Θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε ότι οι κριτικές του Λούκατς δεν ήταν αρκετά ριζοσπαστικές λόγω της αποφασιστικότητάς του να ασκεί σοσιαλιστική κριτική στο σοσιαλισμό. Ο ριζοσπαστισμός για τον Λούκατς δεν ήταν ζήτημα «ισχυρής γλώσσας», παρόλο που δεν ήταν ντροπαλός για τη διατύπωση αυστηρών κρίσεων: μίλησε για «καταστροφή της σοσιαλιστικής δημοκρατίας» στην εποχή του Στάλιν (1985, 100), και για το γεγονός ότι, ανεξάρτητα από όλες τις διαφωνίες μεταξύ των διαδόχων του Λένιν «από όλες τις πλευρές με τον ίδιο τρόπο... κανείς δεν κράτησε ζωντανή την παθιασμένη αναζήτηση του Λένιν για πραγματικές εγγυήσεις για μια σοσιαλιστική ανάπτυξη μέσω της εμβάθυνσης και της ενίσχυσης των αρχών της σοσιαλιστικής δημοκρατίας» (81).

Ο καθοριστικός παράγοντας είναι ό,τι ο Λούκατς ονομάζει τις κατ' αυτόν θεμελιώδεις αντικειμενικές και υποκειμενικές αιτίες αυτών των παρεκκλίσεων. Αν θέλει κανείς να ρίξει φως στις βασικές αρχές αυτής της μοιραίας ιστορικής εποχής στην ανάπτυξη του σοσιαλισμού, προκειμένου να «αποφασίσει για τις σωστές μεταρρυθμίσεις για να ισιώσει το λυγισμένο κλαδί, για να θεραπεύσει τον άρρωστο», τότε πρέπει κανείς «να ξεκινήσει από την αρχή», με την κατανόηση ότι η ρωσική επανάσταση δεν ήταν μια «κλασική» υλοποίηση του οράματος του Μαρξ για την κοσμοϊστορική μετάβαση (1985, 56). Σύμφωνα με τον Λούκατς, ο Λένιν το γνώριζε αυτό και πάλευε με τις απαραίτητες συνέπειες. Μετά τον Λένιν, ο Λούκατς πίστευε ότι η πολιτική είχε καθοριστεί αυξανόμενα από κυρίως τακτικές κινήσεις και αντικινήσεις. Ο Λούκατς είδε τα βασικά λάθη του Στάλιν στο να δίνει προτεραιότητα στην τακτική έναντι της στρατηγικής και της θεωρίας. Το θεμελιώδες πρόβλημα της σοσιαλιστικής πολιτικής και θεωρίας στην ΕΣΣΔ, ακριβώς το πρόβλημα της «μη κλασικής προέλευσης», είχε εξαφανιστεί από τη συζήτηση (89). Δεν υπήρξε σοβαρή σε βάθος οικονομική και κοινωνικο-ιστορική ανάλυση αυτού του σοσιαλισμού μέχρι πρόσφατα (55).

Ο Λούκατς δεν μασούσε λόγια στην κριτική του για την ανάπτυξη της θεωρίας. Μιλά για μια παραμόρφωση ολόκληρης της μεθόδου του Μαρξ (1985, 166). Ο Λένιν είχε διατηρήσει τη συνέχεια με τον Μαρξ σε θεμελιώδεις θεωρητικές θέσεις, αλλά ο Στάλιν έκανε ριζική ρήξη και με τους δύο (76, 79). Γι' αυτό το λόγο, μια αναγέννηση του μαρξισμού είναι αναπόφευκτη, αλλά δεν πρέπει να αναμένεται στο εγγύς μέλλον.

Είναι πέρα από το πεδίο αυτής της έκθεσης να δείξουμε πώς ο Λούκατς ανοικοδόμησε λεπτομερώς τις καταστροφικές θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες αυτού του θεμελιωδώς λανθασμένου προσανατολισμού.

Πέμπτο: Η κριτική του Λούκατς πρέπει επίσης να θεωρηθεί σοσιαλιστική υπό την έννοια ότι περιλαμβάνει την αναγνώριση σημαντικών αποτελεσμάτων και επι-

τευγμάτων της κριτικαριζόμενης περιόδου και όχι με την εμπειρική-εκλεκτικιστική έννοια της σύγχρονης δήλωσης της μόδας ότι εκτός από παραμορφώσεις και εκτροπές υπήρχαν θετικές πλευρές στο σύστημα, αλλά υπό την έννοια του παρά τις και όχι λόγω των θεμελιωδών αρχών του. Όπως τονίστηκε παραπάνω, ο Λούκατς δεν αφήνει καμία αμφιβολία ότι ο οικονομικός αναγωγισμός (η «πρωταρχική συσσώρευση» του σοσιαλισμού) που ήταν χαρακτηριστικός της εποχής του Στάλιν εμπόδισε την ανάπτυξη της σοσιαλιστικής δημοκρατίας (1985, 132, 146). Αλλά ταυτόχρονα, πρέπει να δηλώσουμε ότι κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου πολύ σημαντικά αποτελέσματα επιτεύχθηκαν σε ένα «αποφασιστικό, αναμφισβήτητο ζήτημα της ανάπτυξης του σοσιαλισμού»: η Σοβιετική Ένωση δεν ήταν πλέον μια οικονομικά καθυστερημένη χώρα, όπως ήταν χωρίς αμφιβολία στην αρχή της περιόδου. Αυτό δημιούργησε, αφενός, την οικονομική βάση να αντισταθμιστούν τα μειονεκτήματα της «μη κλασικής» προέλευσης αυτού του σοσιαλισμού. Από την άλλη πλευρά, χωρίς αυτή τη βάση, η Σοβιετική Ένωση δεν θα μπορούσε να διαδραματίσει το ρόλο της στη διάσωση και τη διατήρηση του πολιτισμού, στην παρεμπόδιση να γίνει η Ευρώπη ένα χιτλερικό Ράιχ και στη διάλυση του πυρηνικού μονοπωλίου των Ηνωμένων Πολιτειών (78, 122, 146).

Για τους ομολογημένους μαρξιστές, η επανεξέταση του Λούκατς είναι ιδιαίτερα ανταμειφτική όχι μόνο επειδή παρότρυνε και προφήτεψε την αναγέννηση του μαρξισμού. Επιπλέον, ειδικά στα ύστερα έργα του, προσφέρει παραγωγικές προσεγγίσεις σε προβλήματα που έχουν ξανά και ξανά παρουσιάσει δυσκολίες στη μαρξιστική σκέψη και τη σοσιαλιστική πρακτική.

Για παράδειγμα, ο Ένγκελς επεσήμανε στη δεκαετία του 1890 ότι η συνολική θεωρητική αποτίμηση της ιστορικής αποτελεσματικότητας των ιδεολογικών σφαιρών έχει συχνά παραμεληθεί υπέρ της έμφασης στην συναγωγή της από τους θεμελιώδεις οικονομικούς παράγοντες στα έργα του Μαρξ. Στην ιστορική διαδικασία, η αιτία και το αποτέλεσμα δεν πρέπει να νοούνται ως άκαμπτα αντίθετοι πόλοι· δεν μπορεί κανείς να αγνοήσει την αλληλεπίδρασή τους και το ρόλο των ιδεών. Αν και αυτό αναφερόταν συχνά σε φιλοσοφικούς κύκλους στις σοσιαλιστικές χώρες, οι πρόδηλες αυτοκριτικές και σχετικές παρατηρήσεις λαμβάνονταν ως απόδειξη ότι έγινε διόρθωση. Λεγόταν συχνά ότι «ανεξάρτητα από την υπεροχή των υλικών συνθηκών και τον παράγωγο δευτερεύοντα χαρακτήρα της συνείδησης, δεν μπορούσε κανείς να υποτιμά το ρόλο των ιδεών στην κοινωνία και την ιστορία». Αυτό συνδυάστηκε συχνά με αναφορά στη δήλωση του Λένιν ότι η συνείδηση όχι μόνο αντανακλά αλλά και «δημιουργεί» τον αντικειμενικό κόσμο (1972, 212). Φυσικά, απλοποιώ.

Ο Λούκατς έχει μια διαφορετική πορεία<sup>4</sup>. Ερευνά για μια θεμελιώδη εναλλακτική λύση για το δυϊσμό της σκέψης και της ύπαρξης και συνιστά μια αλλαγή προοπτικής. Το βασικό πρόβλημα δεν είναι η εξάρτηση της συνείδησης από την ύπαρξη ή η (σχετική) ανεξαρτησία της, αλλά η αποσαφήνιση της προσδιοριστικής λειτουργίας της στην ύπαρξη και την κίνηση του κοινωνικού είναι. Βλέπει την αποκάλυψη της σύνδεσης και των διαφορών μεταξύ των τριών τρόπων ύπαρξης (ανόργανη φύση,

οργανική φύση και ανθρώπινη κοινωνία) ως το κύριο καθήκον της *Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι* (1984a, 8, 26). Ειδικά από αυτή την άποψη, η αναγκαιότητα των διαδικασιών σκέψης γίνεται κατανοητή, καθώς παρέχει στόχους για την εργασία (κοινωνική πρακτική) στη διαδικασία ανάπτυξης του κοινωνικού είναι (300)<sup>5</sup>. «Μια μεταφυσική αντίφαση μεταξύ κοινωνικής ύπαρξης και κοινωνικής συνείδησης είναι ακριβώς αντίθετη με την οντολογία του Μαρξ, όπου κάθε κοινωνικό είναι είναι αδιαχώριστο από τις συνειδητές πράξεις (με διαφορετικές διευθετήσεις)» (1984a, 675)<sup>6</sup>.

Ο Λούκατς κατανοεί τη σημασία του ζητήματος της θεωρίας της γνώσης στην προτεραιότητα της σκέψης ή του είναι. Αποδεικνύει την επιστημονική του παραγωγικότητα στα έργα του τόσο πειστικά όσο οι πολλές μεθοδικές συνέπειες που συνδέονται με αυτό το θεμελιώδες ζήτημα της φιλοσοφίας. Για παράδειγμα, στην *Οντολογία* συζητά διεξοδικά το πρόβλημα της ιδεολογίας. Η ιδεολογία δεν πρέπει να νοείται «(γνωστικά) ως “ψευδής συνείδηση”, αλλά (σύμφωνα με τον Μαρξ) ως μέσο για την επίγνωση και την εκπλήρωση των συγκρούσεων που δημιουργούνται από την οικονομική ανάπτυξη» (291). Αυτό δεν τον εμποδίζει να διερευνήσει διεξοδικά στο ίδιο έργο το (γνωστικό) ζήτημα της αλήθειας ή του ψεύδους συγκεκριμένων ιδεολογικών πεποιθήσεων και της αξιολόγησής τους στο πλαίσιο αυτό. Ο κύριος παράγοντας είναι ότι καταφέρνει, μέσω της διαφοροποίησης και του συνδυασμού των γνωσεολογικών και οντολογικών προοπτικών, να αποδώσει δικαιοσύνη στο ρόλο των ιδεών στην κοινωνία και την ιστορία, χωρίς να παραβλέπει τον παράγωγο και ανακλαστικό χαρακτήρα των ιδεών.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η πολιτιστική-ιστορική έρευνα του Dietrich Schiller χρησιμεύει ως ένα παράδειγμα ενθαρρυντικής εξαίρεσης. Τα ευρήματά του έχουν δημοσιευθεί σε πολυάριθμα, δυστυχώς λίγο γνωστά, τεύχη του *Hefte zur DDR-Geschichte*, εκδιδόμενου από τους Herbert Mayer, Helmut Meier, Detlef Nakath, και Peter Welker.
2. Cf. Lichtheim 1971, 10· Dannemann 1997, 21· Wilharm 1990, 192, 214.
3. Οι «Θέσεις του Μπλουμ» αναφέρονται στην πρόταση του Λούκατς το 1928 να ενωθεί το Κομμουνιστικό Κόμμα με άλλα κόμματα σε έναν αγώνα ενάντια στο καθεστώς του Χόρτι.
4. Έχω ασχοληθεί με αυτό λεπτομερέστερα αλλού. Βλέπε Hahn 2001, 112 κ.ε.
5. Βλέπε επίσης Lukacs 1984b, 269.
6. Η συμφωνία μου με αυτές τις σκέψεις περιέχει τη διόρθωση προηγούμενων απόψεών μου.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Buhr, Manfred, and Jozsef Lukacs, eds. 1987. *Geschichtlichkeit und Aktualität: Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukacs*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Dannemann, Rüdiger. 1997. *Georg Lukacs: Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

- Dannemann, Rüdiger, and Werner Jung, eds. 1995. *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukacs' "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins."* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hahn, Erich. 2001. Georg Lukacs - eine marxistische Ontologie. *Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, no. 48 (December), 112 κ.ε.
- Lenin, Vladimir I. 1972. *Philosophical Notebooks*. Τόμ. 38 των *Collected Works*. Moscow: Progress Publishers.
- Lichtheim, George. 1971. *Georg Lukacs*. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Lukacs, Georg. 1984a. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. 2 vols. Edited by Frank Benseler. Darmstadt: Luchterhand.
- 1984b. *Revolutionäres Denken: Georg Lukacs: Eine Einführung in Leben und Werk*. Edited by Frank Benseler. Darmstadt: Luchterhand.
- 1985. *Demokratisierung heute und morgen*. Edited by Laszlo Sziklai. Budapest: Akademiai Kiado. Levine. Albany, NY: State Univ. of New York Press, 1991.
- Marx, Karl. 1975. On the Jewish Question. Σε τόμ. 3 των *Collected Works*, Karl Marx and Frederick Engels, 146-174. New York: International Publishers.
- Wilharm, Heiner. 1990. *Denken für eine geschlossene Welt: Philosophie in der DDR*. Hamburg: Junius Verlag.

\* Ο Έριχ Χαν ήταν μαρξιστής φιλόσοφος στην Ανατολική Γερμανία. Δημοσιεύθηκε στο *Nature, Society and Thought*, τόμ. 19, No 1, 2006.



## Η συμβολή του Georg Lukács στη θεωρία των αντανάκλαστικών του Ivan Pavlov

του Πάνου Ντούβου\*

Το *Η Ιδιότητα του Αισθητικού* (*Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963) του Georg Lukács αποτελεί ίσως –μετά την *Κριτική της κριτικής δύναμης* του Kant– το σημαντικότερο φιλοσοφικό έργο της νεώτερης εποχής, στο οποίο επιχειρείται με συστηματικό τρόπο ο προσδιορισμός της φύσης του αισθητικού φαινομένου και η οριοθέτησή του έναντι άλλων πεδίων της ανθρώπινης πρακτικής. Με αφετηρία τη λενινιστική γνωσιοθεωρία, σύμφωνα με την οποία κάθε μορφή συνείδησης αποτελεί μορφή αντανάκλασης (απεικόνιση, αναπαραγωγής) της αντικειμενικής πραγματικότητας, ο Lukács επιχειρεί στο έργο αυτό να απαντήσει στο ερώτημα του πώς η *αισθητική* μορφή αντανάκλασης (η τέχνη) διακρίνεται από άλλες μορφές αντανάκλασης, όπως π.χ. η επιστημονική, η θρησκευτική κ.ά. Το κεντρικό αυτό πρόβλημα αναπτύσσεται σε δεκαέξι κεφάλαια, καθένα εκ των οποίων εστιάζει σε διαφορετικές όψεις αυτού, με αποτέλεσμα το συνολικό έργο να περιλαμβάνει ένα εξαιρετικά ευρύ φάσμα θεματικών ενοτήτων εκτεινόμενο από τα ζητήματα της αντανάκλασης στο πεδίο της καθημερινής ζωής μέχρι το ιστορικό-φιλοσοφικό πρόβλημα της διαδικασίας αυτονόμησης του Αισθητικού από τη θρησκεία. Εδώ θα μας απασχολήσει μόνο το ενδέκατο κεφάλαιο αυτού του έργου, στο οποίο η αισθητική αντανάκλαση της πραγματικότητας εξετάζεται ως προς τις ψυχολογικές της βάσεις με αφετηρία το έργο του Ρώσου φυσιολόγου Ivan Pavlov.

Στα δέκα κεφάλαια που προηγήθηκαν, το αισθητικό φαινόμενο εξετάστηκε από γενική ιστορικο-φιλοσοφική άποψη, με αναφορά δηλ. στις γενικές ιστορικο-κοινωνικές αρχές που καθορίζουν τη γένεση, διαμόρφωση και ανάπτυξή του. Εκτός από αυτές τις γενικές αρχές όμως, θα πρέπει να ληφθούν υπόψη και τα επιμέρους άτομα (ο δημιουργός και ο δέκτης), θα πρέπει να διασαφηνιστεί δηλ. το «πώς λειτουργεί το ειδικά Αισθητικό στα επιμέρους άτομα, πώς διακρίνεται μέσα σε αυτά [τα άτομα] από τις μορφές αντανάκλασης της καθημερινότητας και της επιστήμης», ή, με πιο γενικούς όρους, θα πρέπει να σκιαγραφηθούν «οι πλέον γενικές βάσεις και αρχές της ψυχολογίας της αισθητικής συμπεριφοράς».<sup>1</sup>

Στο ενδέκατο κεφάλαιο λοιπόν ο Lukács στρέφεται στον τομέα της Ψυχολογίας της τέχνης. Φυσικά τούτη η «Ψυχολογία» κατανοείται εδώ με μια εξαιρετικά περιο-

1 Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen* II, Aufbau-Verlag, Βερολίνο και Βαϊμάρη 1981, σ. 5.

ρισμένη –από μεθοδολογικής άποψης– έννοια. Ο Lukács απορρίπτει μεγάλο μέρος των ψυχολογικών θεωριών, όπως π.χ. η περιγραφική Ψυχολογία του Dilthey, η Ψυχολογία της Gestalt, οι θεωρίες των Freud και Jung, οι οποίες το μόνο που προσφέρουν είναι «αθεμελίωτοι ρομαντικοί μύθοι».<sup>2</sup> Αυτό που αναζητά ο Lukács είναι μια Ψυχολογία υλιστική, βάση της οποίας θα είναι «η αναγωγή των ψυχολογικών φαινομένων σε φυσιολογικά (physiologische) γεγονότα»<sup>3</sup> και ακριβώς αυτό βρίσκει στη θεωρία των αντανακλαστικών του Pavlov, την οποία εξετάζει κριτικά και επιχειρεί να διευρύνει, τουλάχιστον ως προς τις συνέπειές της για μια Ψυχολογία της τέχνης.

Χωρίς αμφιβολία το συγκεκριμένο κεφάλαιο είναι ένα από τα δυσκολότερα του *Η Ιδιότητα του Αισθητικού*. Ο συγγραφέας επιχειρεί να προσεγγίσει με ορθολογικά μέσα μια εξαιρετικά ρευστή διαδικασία, η οποία ανθίσταται στις απόπειρες «τυποποίησης» και «ορισμών», καθώς είναι μονίμως προσανατολισμένη προς το νέο, το καινούργιο, προς αυτό που δεν υπάρχει ακόμα: τη διαδικασία της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Ακριβώς λόγω της δύσκολα προσβάσιμης υφής αυτής της διαδικασίας, ο συγγραφέας επιλέγει συχνά την περιγραφική μέθοδο (τη χρήση παραδειγμάτων αντί της εννοιολογικής αποσαφήνισης), η οποία εντείνει περαιτέρω τη δυσκολία κατανόησης. Η δυσκολία αυτή αφορά ακόμα και σε εντελώς στοιχειώδη ζητήματα του κειμένου, γεγονός που μας υποχρεώνει εδώ να ξεκινήσουμε από αυτή και εν πολλοίς να παραμεινουμε σε αυτή. Θα πρέπει δηλ. να περιοριστούμε σε μια *στοιχειώδη* παρουσίαση του ζητήματος, να μείνουμε στα σημεία εκείνα που είναι σαφή και ευκολονόητα και να παρακάμψουμε ζητήματα περισσότερο εξειδικευμένα και σύνθετα που θίγονται στο κείμενο (όπως π.χ. η εξαιρετικά εκτενής ανάλυση του Lukács για το πρόβλημα του συνειδητού ή ασυνειδητού χαρακτήρα της καλλιτεχνικής δημιουργίας, ή η ιδιάζουσα περίπτωση της ποίησης στην οποία αφιερώνεται μια ολόκληρη υποενότητα κ.ά.). Το παρόν άρθρο συνεπώς έχει απλώς επεξηγηματικό χαρακτήρα και μάλιστα μόνο σε ένα πρώτο επίπεδο· δεν συνιστά επουδενί μια πλήρη σύνοψη του εν λόγω κεφαλαίου του Lukács. Μόνη προτεραιότητα είναι η στοιχειώδης κατανόηση αυτού που ο Lukács ορίζει ως «Σύστημα Σήμανσης 1'» (Signalssystem 1'). Δεδομένου τώρα ότι η ορολογία αυτή προέρχεται από τη θεωρία των αντανακλαστικών του Pavlov, θα ήταν δόκιμο να ξεκινήσουμε την αναφορά μας από την τελευταία ως αναγκαία εισαγωγή στο όλο ζήτημα.

## **Η θεωρία των αντανακλαστικών του Pavlov και το πρόβλημα ένταξης της τέχνης**

Ο Ivan Pavlov (1849-1936) ήταν φυσιολόγος. Η φυσιολογία, ως γνωστόν, αποτελεί κλάδο της βιολογίας, ο οποίος μελετά το σύνολο των λειτουργιών του σώματος ενός ζωντανού οργανισμού (των οργάνων, των ιστών, των κυττάρων και των μεταξύ

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 6. Η κριτική του Lukács στη λεγόμενη «Ψυχολογία του βάθους» (Freud, Jung κ.α.) επικεντρώνεται στον μεταφυσικό διαχωρισμό του συνειδητού από το ασυνείδητο σε αυτές τις προσεγγίσεις, στην απόδοση στο ασυνείδητο μιας «ανεξαρτησίας» έναντι της δραστηριότητας του ανθρώπου εν είδει «κοσμικής δύναμης» (όπως π.χ. η έννοια της λίμπιντο στον Freud). Βλ. επίσης στο ίδιο, σ. 120-121.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 5.

τους αλληλεπιδράσεων). Ο Ραβλιν π.χ. μελέτησε επί μακρόν τη λειτουργία των πεπτικών αδένων, μια έρευνα που του απέφερε και το βραβείο Νόμπελ το 1904. Εδώ δεν μας ενδιαφέρουν τόσο τα επιστημονικά συμπεράσματα αυτών των ερευνών του Ραβλιν, όσο οι φιλοσοφικές τους προεκτάσεις και οι συνέπειές τους για τη φύση της Συνείδησης. Βέβαια η «Συνείδηση» με αυτή τη φιλοσοφική έννοια δεν εμπίπτει στο ερευνητικό πεδίο της φυσιολογίας, δεδομένου ότι, όπως είπαμε, η τελευταία μελετά κατά κανόνα τις σωματικές (φυσιολογικές) λειτουργίες των οργανισμών. Ωστόσο, η μελέτη επί των πεπτικών αδένων έφερε τον Ραβλιν αντιμέτωπο, όπως αναφέρει ο ίδιος, με δεδομένα που παραδοσιακά δεν εντάσσονται στη φυσιολογία, δεδομένα «ψυχικού χαρακτήρα, δεδομένα που δεν ήταν δυνατόν να αγνοηθούν ορθολογικά, καθώς μετείχαν μονίμως και καταφανώς στον συνήθη μηχανισμό των φυσιολογικών διαδικασιών».<sup>4</sup> Το ακόλουθο παράδειγμα του Ραβλιν διασαφηνίζει το είδος των φαινομένων για τα οποία γίνεται λόγος εδώ:

«Αν τροφή, ή κάποια απορρίψιμη ουσία εισέλθει στο στόμα, παράγεται έκκριση σιέλου. Στην περίπτωση της τροφής, σκοπός της έκκρισης είναι να τη μετασχηματίσει χημικά: στην περίπτωση της απορρίψιμης ουσίας, να την αραιώσει και να την απομακρύνει από το στόμα. Αυτό είναι ένα παράδειγμα αντανακλαστικού, το οποίο οφείλεται στις φυσικές και χημικές ιδιότητες μιας ουσίας, όταν αυτή έρχεται σε επαφή με την βλεννογόνο μεμβράνη του στόματος και της γλώσσας. Επιπρόσθετα σε αυτό όμως, ένα παρόμοιο αντανακλαστικό έκκρισης προκαλείται, όταν οι ουσίες αυτές τοποθετούνται σε απόσταση από τον σκύλο, και τα υποδεκτικά όργανα που επηρεάζονται είναι μόνο αυτά της όσφρησης και της όρασης. Ακόμα και το δοχείο από το οποίο έχει δοθεί η τροφή επαρκεί για να προκαλέσει ένα πεπτικό αντανακλαστικό πλήρες σε όλες του τις λεπτομέρειες: επιπλέον, η έκκριση μπορεί να προκληθεί ακόμα και από την θέα του ατόμου που έφερε το δοχείο, ή από τον ήχο των βημάτων του».<sup>5</sup>

Το ενδιαφέρον στο παραπάνω παράδειγμα είναι ότι μια *φυσιολογική* αντίδραση του οργανισμού (η έκκριση σιέλου), η οποία διενεργείται άμεσα κατά την επαφή του στόματος του σκύλου με τις φυσικές και χημικές ιδιότητες μιας ουσίας, μπορεί να προκληθεί και από απόσταση, απλώς και μόνο με τη θέαση της ουσίας, ή άλλων αντικειμένων και ήχων που σχετίζονται με αυτή. Σε αυτή την περίπτωση λοιπόν δεν είναι η ίδια η ουσία αυτή που προκαλεί την αντίδραση του οργανισμού (την έκκριση σιέλου), αλλά ένα άλλο ερέθισμα το οποίο λειτουργεί ως *σήμα* αυτής της ουσίας (το δοχείο της τροφής ή ο ήχος των βημάτων, στο παραπάνω παράδειγμα). Τέτοιες περιπτώσεις «εξαρτημένων» (όχι έμφυτων, επίκτητων) αντανακλαστικών, όπου ένα ερέθισμα από τον εξωτερικό κόσμο λειτουργεί ως σήμα ενός αντικειμένου, εντάσσονται σε αυτό που ο Ραβλιν ονομάζει «Σύστημα Σήμανσης 1» (Σ<sub>1</sub>), το οποίο αποτελεί και τον μοναδικό τρόπο επικοινωνίας των ζώων με το περιβάλλον.

4 Ivan P. Pavlov, «Experimental Psychology and Psychopathology in Animals», *Lectures on Conditioned Reflexes*, μτφρ: W. H. Gantt, Martin Lawrence Limited, Λονδίνο 1928, σ. 47-60.

5 Ivan P. Pavlov, «Conditioned reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex», *Annals of Neurosciences* 17 (3), 2010, σ. 140.

Η ζωτική σημασία που κατέχει το σύστημα αυτό για την επιβίωση των όντων καταδεικνύεται με σαφήνεια στο παρακάτω παράδειγμα, όπου ο Ραβλον παραπέμπει στο αντανακλαστικό της αυτοάμυνας:

«Το δυνατό σαρκοβόρο ζώο κυνηγά πιο αδύναμα ζώα, και αν αυτά, προκειμένου να αμυνθούν, περίμεναν μέχρι τα δόντια του εχθρού να εισχωρήσουν στη σάρκα τους, τότε θα εξαλείφονταν ταχύτατα. Διαφορετική είναι η κατάσταση, όταν το αμυντικό αντανακλαστικό ενεργοποιείται από τη θέα και τους ήχους της προσέγγισης του εχθρού. Τότε το θήραμα έχει μια ευκαιρία να σωθεί, να κρυφτεί ή να δραπετεύσει».<sup>6</sup>

Και ο Ραβλον συνοψίζει το συμπέρασμα όλων των παραπάνω ως εξής:

«Είναι προφανές, ότι σε φυσιολογικές συνθήκες το φυσιολογικό ζώο θα πρέπει να ανταποκριθεί όχι μόνο στα ερεθίσματα που το ωφελούν ή το βλάπτουν άμεσα, αλλά και σε άλλους φυσικούς ή χημικούς παράγοντες – κύματα ήχων, φωτός και τα συναφή– οι οποίοι απλώς σηματοδοτούν (signal) την προσέγγιση αυτών των ερεθισμάτων· μολονότι δεν είναι η όψη και ο ήχος του θηρευτή καθεαυτά, αυτά που βλάπτουν το μικρότερο ζώο, αλλά τα δόντια και τα νύχια του».<sup>7</sup>

Κεντρική στα παραπάνω είναι η έννοια της «απάντησης» (αντίδρασης) του οργανισμού στα ερεθίσματα που δέχεται από το περιβάλλον, ή αλλιώς, η έννοια του «αντανακλαστικού». Ο Ραβλον υιοθετεί την έννοια αυτή από τον Καρτέσιο, ο οποίος ουσιαστικά συλλάμβανε τη σωματική υπόσταση των έμβιων όντων ως «μηχανή», η οποία «απαντά» με άμεσο τρόπο στα ερεθίσματα του περιβάλλοντος. Στη δυσιστική κοσμοθεώρηση του Καρτέσιου, ωστόσο, στην οποία το σώμα και η ψυχή εκλαμβάνονται ως ξεχωριστές, αυτοτελείς υποστάσεις, οι «σωματικές» αντιδράσεις των οργανισμών προς το περιβάλλον (πείνα, δίψα, πόνος κ.ά.) αντιδιαστέλλονται άκαμπτα προς τις «ψυχικές» αντιδράσεις (χαρά, θυμός κ.λπ.).<sup>8</sup> Η συμβολή του Ραβλον σε αυτή τη θεωρία έγκειται ακριβώς στο ότι υπερβαίνει αυτόν τον μεταφυσικό δυσισμό σώματος και ψυχής, όπως συναντάται στην καρτεσιανή φιλοσοφία. Τα αποσπάσματα που παραθέσαμενωρίτερα καταδεικνύουν με σαφήνεια, ότι για τον Ραβλον η συνείδηση (η αναγνώριση σημάτων του αντικειμένου στον εξωτερικό κόσμο), ως μορφή αντίδρασης του οργανισμού προς το περιβάλλον, δεν συνιστά μια ξεχωριστή «υπόσταση», αλλά είναι «υποταγμένη» στην υπηρεσία των φυσιολογικών (σωματικών) λειτουργιών του οργανισμού και ο ρόλος της –όπως καταδεικνύει το προαναφερθέν παράδειγμα του αντανακλαστικού της αυτοάμυνας– είναι η πρόληψη, η έγκαιρη αποφυγή του επιβλαβούς, η επίσπευση των αντιδράσεων του οργανισμού για την επιβίωσή του.<sup>9</sup>

6 Στο ίδιο.

7 Στο ίδιο.

8 René Descartes, *The Passions of the Soul*, στο: *The Philosophical Works of Descartes*, μτφρ: E. S. Haldane και G. R. T. Ross, Cambridge at the university press, Cambridge 1911, σ. 342-343.

9 Η συνείδηση έχει έτσι, σύμφωνα με τη διατύπωση του Lukács έναν «χαρακτήρα δυνατότητας» (Möglichkeitsscharakter). Πβ. τον παραλληλισμό που κάνει ο τελευταίος ανάμεσα στη συνείδηση και την αριστοτελική έννοια της «δύναμης». Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Werke* 14, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1986, σ. 31.

Η συμβολή λοιπόν του Pavlov στην υπέρβαση του μηχανιστικού δυισμού σώματος και ψυχής είναι αδιαμφισβήτητη, μολονότι –σύμφωνα τουλάχιστον με τον Lukács, ο οποίος ασκεί κριτική στον υλισμό του Pavlov από τη σκοπιά της μαρξιστικής κοσμοθεώρησης– ανεπαρκής. Το κύριο μειονέκτημα του υλισμού του Pavlov, κατά τον Lukács, είναι η παραμέληση από μέρους του πρώτου της σημασίας του παράγοντα της ανθρώπινης εργασίας για την ανάπτυξη της ειδικά ανθρώπινης συνείδησης (δηλ. της συνείδησης ως κοινωνικού και όχι απλώς ως βιολογικού φαινομένου). Φυσικά ο Pavlov αναγνωρίζει ότι, ενώ τα ζώα επικοινωνούν με το περιβάλλον μόνο μέσω άμεσων εντυπώσεων της πραγματικότητας όπου, όπως στα προαναφερθέντα παραδείγματα, ένα ερέθισμα από τον εξωτερικό κόσμο (η θέαση του δοχείου της τροφής) λειτουργεί ως «σήμα» ενός αντικειμένου (της ίδιας της τροφής), ο άνθρωπος (και μόνο αυτός) κατέχει εκτός από το πρώτο ( $\Sigma_1$ ) και ένα δεύτερο σύστημα σήμανσης ( $\Sigma_2$ ), τη γλώσσα, όπου οι άμεσες εντυπώσεις της πραγματικότητας (τα σήματα πρώτου βαθμού) αντικαθίστανται από αφαιρέσεις, τις λέξεις (σήματα δεύτερου βαθμού, ή «σήματα σημάτων»). Το γεγονός όμως ότι ο Pavlov παραμελεί τη σημασία της εργασίας για την ανάπτυξη της γλώσσας<sup>10</sup> έχει ως αποτέλεσμα να υποπίπτει περιστασιακά σε σφάλματα που συσκοτίζουν τη διάκριση μεταξύ των δύο οντολογικών επιπέδων της συνείδησης (ως κοινωνικού και ως βιολογικού φαινομένου), όπως π.χ. στην περίπτωση που ο Pavlov φαίνεται να αναγνωρίζει κάτι αντίστοιχο με τη διαμόρφωση εννοιών στα ζώα, ή όταν «θέτει τον τύπο του καλλιτέχνη στο ίδιο επίπεδο με τα ζώα, δεδομένου ότι ο τύπος αυτός, σύμφωνα με τη θεωρία του, δεν θεμελιώνεται στο δεύτερο, αλλά στο πρώτο σύστημα σήμανσης».<sup>11</sup>

Ο Lukács υποστηρίζει ότι κανένα από τα δύο συστήματα σήμανσης του Pavlov δεν αντιστοιχεί στο «σύστημα» που προσιδιάζει στην καλλιτεχνική δημιουργία και πρόσληψη. Το  $\Sigma_1$ , το οποίο περιλαμβάνει άμεσες εντυπώσεις (σήματα) της πραγματικότητας, μοιάζει να βρίσκεται πράγματι εγγύτερα στη μορφή της καλλιτεχνικής απεικόνισης από ό,τι το  $\Sigma_2$  (η γλώσσα). Πράγματι, για να χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα του ίδιου του Lukács, ένα ζωγραφισμένο τραπέζι βρίσκεται πολύ εγγύτερα στην εντύπωση ενός πραγματικού τραπεζιού ( $\Sigma_1$ ), από ό,τι η λέξη «τραπέζι» ( $\Sigma_2$ ), η οποία δεν ομοιάζει άμεσα με αυτό. Είναι γνωστό, ωστόσο, ότι τα μεγάλα έργα τέχνης υπερβαίνουν αυτού του είδους την αμεσότητα των απλών εντυπώσεων και –χωρίς να απολύουν τη ζωντάνια του άμεσου βιώματος– κατορθώνουν και εισδύουν στην ουσία των φαινομένων της πραγματικότητας, συλλαμβάνοντας επομένως πτυχές που δεν είναι άμεσα αντιληπτές στην καθημερινότητα. Η παραδοχή του Engels, ότι από τον Μπαλζάκ «έμαθα περισσότερα [για τη γαλλική κοινωνία της εποχής της Παλινόρθωσης] παρά από όλους τους επαγγελματίες ιστορικούς, οικονομολόγους

10 Η αναγκαιότητα για τη γένεση της γλώσσας, κατά τον Friedrich Engels, θα πρέπει να αναζητηθεί στο πλαίσιο της συνεργατικής εργασίας των πρωτόγονων, όπου οι άνθρωποι κατάλαβαν, ότι «είχαν κάτι να πουν ο ένας στον άλλον». Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, MEW 20, Dietz Verlag, Βερολίνο 1975, σ. 446.

11 Lukács, *Die Eigenart...*, ό.π., σ. 9. Στην προκειμένη περίπτωση ο Pavlov αντιπαραθέτει τον «τύπο του καλλιτέχνη» (Tolstoy) στον «τύπο του διανοητή» (Hegel) για την ανάδειξη της διαφοράς των δύο συστημάτων σήμανσης.

και στατιστικολόγους της περιόδου»,<sup>12</sup> υπερτονίζει ακριβώς αυτή τη δυνατότητα του μεγάλου καλλιτέχνη να συλλαμβάνει αντικειμενικά ουσιώδεις πτυχές της πραγματικότητας που απεικονίζει.

Το γεγονός αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι η τέχνη εντάσσεται στο  $\Sigma_2$ . Με εξαίρεση τις τέχνες του λόγου (ποίηση, δράμα κ.λπ.), οι οποίες δεν θα χρειαστεί να μας απασχολήσουν εδώ,<sup>13</sup> οι υπόλοιπες τέχνες (η μουσική, ο χορός, οι εικαστικές τέχνες κ.λπ.) δεν χρησιμοποιούν ως μέσο τη γλώσσα (το  $\Sigma_2$ ), αλλά άμεσες εντυπώσεις της πραγματικότητας (ήχους, χειρονομίες, εικόνες), οι οποίες ωστόσο, έχουν ξεδιαλεχτεί και ανασυντεθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να αφήνεται να αναδυθεί από μέσα τους η λανθάνουσα ουσία της κατοπτριζόμενης πραγματικότητας (επομένως αυτό που υπερβαίνει την απλή αμεσότητα)· κατ' αυτόν τον τρόπο στην τέχνη –σε αντίθεση με την επιστήμη– η αμεσότητα αναιρείται και διατηρείται ταυτόχρονα, υψωνόμενη μάλιστα σε ανώτερο αντιληπτικό επίπεδο.

Εφόσον λοιπόν κανένα από τα δύο συστήματα σήμανσης του Ραβλον δεν επαρκεί για την περιγραφή του καλλιτεχνικού φαινομένου, ο Λυκάς επιχειρεί, διατηρώντας την τυπολογία του Ραβλον, να φωτίσει το ιδιαίτερο σύστημα σήμανσης που αντιστοιχεί στην καλλιτεχνική μορφοποίηση, ένα σύστημα το οποίο ονομάζει «Σύστημα σήμανσης 1'» ( $\Sigma_1$ ). Πρόκειται για ένα ενδιάμεσο σύστημα, το οποίο συγγενεύει τόσο με το  $\Sigma_2$ , δεδομένου ότι χρησιμοποιεί «σήματα σημάτων» (δηλ. σήματα που υπερβαίνουν την απλή αμεσότητα των εντυπώσεων) όσο και με το  $\Sigma_1$ , κατά το ότι «στηρίζεται... πολύ πιο άμεσα [από ό,τι το  $\Sigma_2$ ] στα εξαρτημένα αντανακλαστικά [στις άμεσες εντυπώσεις] και μοιάζει να μην ξεχωρίζει από αυτά».<sup>14</sup> Παρακάτω θα επιχειρήσουμε να περιγράψουμε τα κύρια χαρακτηριστικά αυτού του ιδιόμορφου συστήματος σήμανσης, όπως αυτά εκτίθενται από τον Λυκάς.

### **Το Σύστημα Σήμανσης 1' στην καθημερινότητα**

Μια από τις κυριότερες ιδέες του Λυκάς στο *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού* είναι ότι η απόσταση που χωρίζει κάθε μεγάλο έργο τέχνης από τη ζωή της καθημερινότητας (το γεγονός ότι τα έργα τέχνης δεν είναι «χρήσιμα» με την κοινή έννοια της λέξης, όπως π.χ. ένα οποιοδήποτε καθημερινό αντικείμενο) δεν σημαίνει ότι οι επιπτώσεις του έργου στη ζωή της καθημερινότητας είναι μηδαμινές. Αντίθετα, όσο πιο ευκρινής, όσο πιο στέρεος είναι ο χωρισμός της τέχνης από τη ζωή, όσο πιο αποφασιστικά τίθεται σε μια δική της αυτοτελή σφαίρα, τόσο ενισχυμένη είναι η επιδραστικότητά της στη ζωή των ανθρώπων. Στον πρόλογο του έργου ο Λυκάς παρομοιάζει την καθημερινότητα με «έναν μεγάλο ποταμό», από τον οποίο η τέχνη και η επιστήμη διαφοροποιούνται προκειμένου να αναπτύξουν τις δικές τους ειδικές στοχοθεσίες

12 Friedrich Engels, «Engels an Margaret Harkness in London (Entwurf)», *MEW* 37, Dietz Verlag, Βερολίνο 1967, σ. 44.

13 Οι τέχνες του λόγου, ακριβώς επειδή ως μέσο χρησιμοποιούν το  $\Sigma_2$  (τη γλώσσα), παρουσιάζουν ιδιαίτερες δυσκολίες και δεν ενδείκνυνται για μια πρώτη κατανόηση του συστήματος σήμανσης της τέχνης που μας ενδιαφέρει εδώ.

14 Lukács, *Die Eigenart ...*, ό.π., σ. 24.

«ούτως ώστε μετά, μέσω των επιδράσεων, των αποτελεσμάτων τους στη ζωή των ανθρώπων, να χυθούν ξανά στον ποταμό της καθημερινής ζωής» και να τον πλουτίσουν με τα «ανώτερα επιτεύγματα του ανθρώπινου πνεύματος».<sup>15</sup> Βέβαια, το γεγονός ότι η τέχνη, και πιο συγκεκριμένα η αισθητική μορφή συνείδησης κατά την ιστορική εξέλιξη «διαφοροποιείται» από τις μορφές συνείδησης στην καθημερινότητα σημαίνει ακριβώς ότι έχει προκύψει από τις μορφές αυτές, ότι, αντίστροφα, τα πρώτα σπέρματα του καλλιτεχνικού φαινομένου θα πρέπει να αναζητηθούν σε στάσεις και μορφές συνείδησης της ίδιας της καθημερινότητας. Η λέξη «τέχνη» άλλωστε εκτός από την ειδική της σημασία έχει και μια ευρύτερη, η οποία περιλαμβάνει ακόμα και δραστηριότητες της καθημερινότητας (με την έννοια που μιλάμε π.χ. για την «τέχνη» της υπασίας, ή της μαγειρικής), τουλάχιστον στον βαθμό που ένα άτομο επιδεικνύει σε αυτές μια δεξιότητα πέραν του συνηθισμένου. Συγκεκριμένα:

«Μόνο όταν το άτομο επιδεικνύει στον τομέα του εφευρετικότητας, τουτέστιν μια αίσθηση για το νέο, μόνο όταν αντιδρά αστραπιαία και σωστά σε μη προβλέψιμες καταστάσεις, θα αποκαλέσει η καθομιλουμένη τη δράση του ως τέχνη... Όταν αποκαλούμε την πρακτική ενός χειρουργού, ενός διαγνώστη, ενός ποδοσφαιριστή, ενός μάγειρα κ.λπ. ως τέχνη –με αυτή την ευρεία έννοια–, τότε εννοούμε ακριβώς... το ότι ανταποκρίνεται σε νέες, απρόσμενες καταστάσεις...»<sup>16</sup>

Το σημαντικό στα παραπάνω είναι ότι η ικανότητα της καλλιτεχνικής δημιουργίας εκλαμβάνεται ως εξέλιξη και εκλέπτυνση μιας ικανότητας, την οποία τα άτομα κατέχουν και αναπτύσσουν ήδη στο πλαίσιο καθημερινών δραστηριοτήτων της ζωής τους και η οποία επομένως υφίσταται ανεξάρτητα από την τέχνη: της ικανότητας για γρήγορη και σωστή απόκριση στο απροσδόκητο. Εξίσου σημαντικό είναι ότι η ικανότητα αυτή προϋποθέτει μια μορφή συνείδησης που διαφέρει από αμφότερα τα συστήματα σήμανσης του Pavlov. Το  $\Sigma_1$  αφορά στα λεγόμενα «εξαρτημένα αντανακλαστικά», δηλ. σε άμεσες (γρήγορες) αποκρίσεις σε ερεθίσματα από το περιβάλλον, με τα οποία όμως το άτομο έχει εξοικειωθεί βάσει της πείρας (και επομένως δεν είναι «απροσδόκητα» με την παραπάνω έννοια). Το  $\Sigma_2$ , αντίθετα, η νόηση μέσω της γλώσσας, είναι χρονοβόρο και επομένως δεν συνιστά «άμεση» απόκριση, μολονότι μπορεί φυσικά να δώσει απαντήσεις σε πληθώρα «απροσδόκητων» προβλημάτων. Κανένα εκ των δύο δεν υπηρετεί λοιπόν την άμεση απόκριση στο απρόσμενο, στο αναπάντεχο· γι' αυτό ο Lukacs θεωρεί ότι η ικανότητα αυτή βασίζεται σε ένα νέο, ενδιάμεσο σύστημα, το  $\Sigma_{1..}$ .

Πριν επιχειρήσουμε να δώσουμε μια εξήγηση, περί του τι ακριβώς είναι το  $\Sigma_{1..}$ , θα παρουσιάσουμε εν συντομία μερικά παραδείγματα εφαρμογής του στη ζωή της καθημερινότητας (τα οποία παραθέτει ο Lukacs) κυρίως για να αναδειχτούν οι διανοητικές δυσκολίες που προτάσσει η εννοιολογική αποσαφήνιση του εν λόγω συστήματος. Ο Lukacs παραπέμπει στην έννοια του «τακτ» (λεπτότητα-διακριτικότητα). Σε αντίθεση με τους «καλούς τρόπους» [«το ότι σηκώνουμε το καπέλο μας όταν

<sup>15</sup> Στο ίδιο, σ. 7-8.

<sup>16</sup> Στο ίδιο, σ. 30-31.

αντικρύζουμε μια κυρία, το ότι, καθώς εισερχόμαστε στο δωμάτιο, υποκλινόμαστε, το ότι αναμένουμε, μέχρι η κυρία ή ο ηλικιωμένος κύριος (ή ο προϊστάμενος) να μας δώσει το χέρι, ώστε μετά να ανταποδώσουμε τη χειραψία κ.λπ.», οι οποίοι μαθαίνονται και μέσω της εξάσκησης και της συνήθειας καθίστανται εξαρτημένα αντανακλαστικά (αυτόματες αντιδράσεις), η έννοια του «τακτ» υποδηλώνει «τη σωστή δράση σε μια κατάσταση για την οποία εκ των προτέρων δεν υφίσταται καταρχήν καμία προγραφή».<sup>17</sup> Το αν η αντίδραση ενός ατόμου σε μια ορισμένη κοινωνική περίπτωση χαρακτηρίζεται από αυτό που ονομάζουμε «τακτ» ή όχι εξαρτάται απόλυτα από τα ειδικά χαρακτηριστικά αυτής της συγκεκριμένης περίπτωσης (η ίδια απόκριση σε άλλες περιστάσεις θα μπορούσε να έχει αντίθετο χαρακτήρα) και γι' αυτό δεν είναι δυνατόν να «τυποποιηθεί» και να διδαχτεί, τουλάχιστον με την έννοια των «καλών τρόπων», που αναφέραμε παραπάνω. Ο Lukács ορθά παραπέμπει στο σημείο αυτό στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, και συγκεκριμένα στην έννοια της «επιείκιας», μιας «διόρθωσης» του νόμου, ο οποίος λόγω της γενικότητάς του δεν μπορεί να εφαρμοστεί σωστά σε όλες τις επιμέρους περιπτώσεις.<sup>18</sup> Η επιείκεια έγκειται στο ότι ο νομοθέτης θα πρέπει να λάβει υπόψη αυτό που διαφεύγει από το νόμο, την ιδιαίτερη, μοναδική περίπτωση και να νομοθετεί ως εάν ήταν ο ίδιος παρών σε αυτή. Ο Αριστοτέλης διακρίνει δε ανάμεσα στον νου, που λειτουργεί βάσει των αποδείξεων και ως αντικείμενό του έχει τις αμετάβλητες έννοιες, και στον (εποπτικό) νου, ο οποίος λειτουργεί στο πρακτικό πεδίο και συλλαμβάνει το έσχατο επιμέρους, το μεταβλητό (του έσχατου και ένδεχομένου).<sup>19</sup> Η δυσκολία λοιπόν στην κατανόηση τέτοιων συμπεριφορών, όπως το τακτ, έγκειται στο ότι δεν είναι δυνατόν να συστηματοποιηθούν, καθότι αποτελούν μάλλον εξαιρέσεις προς τον κανόνα, προς το γενικό, ενώ «αν... ενταχθούν απόλυτα σε ένα αφηρημένο και καθαρά διανοητικό σύστημα, τότε με την υπαγωγή τους σε μια ηθική ή κοινωνική αρχή (Prinzip) πολύ συχνά χάνεται ακριβώς η ειδική τους ιδιοτυπία».<sup>20</sup>

Αυτή η άμεση αντίληψη του επιμέρους, για την οποία κάνει λόγο ο Αριστοτέλης, λαμβάνει χώρα και στην περίπτωση της λεγόμενης «ανθρωπογνωσίας» (Menscherkenntnis), της ικανότητας κάποιου να «διαβάσει» βάσει μη λεκτικών σημείων (των εκφράσεων, των χειρονομιών, του τόνου της φωνής κ.λπ.) τους άλλους ανθρώπους, να αναγνωρίζει *prima facie* τις προθέσεις τους, ή ακόμα και στοιχεία του χαρακτήρα τους.

«Σίγουρα σε πολλούς θα 'χει τύχει, κατά την πρώτη συνάντηση με έναν άνθρωπο, να προκύπτει μια πολύ σαφής εικόνα του χαρακτήρα του, και δη άρρηκτα συνδεδεμένη με ένα διακριτό και βαθιά υποκειμενικό (subjektbezogenen) συναίσθημα κατάφασης ή άρνησης της προσωπικότητάς του. Συμβαίνει τώρα συχνά, κατά τη διάρκεια της εγγύτερης γνωριμίας, οι συζητήσεις, τα έργα, οι πράξεις του ανθρώ-

17 Στο ίδιο, σ. 32.

18 «καί ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἢ τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπανάρθωμα νόμου, ἧ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου», Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1137 b25.

19 Στο ίδιο, 1143b.

20 Lukács, *Die Eigenart ...*, ό.π., σ. 34.



που αυτού να αντιφάσκουν σφόδρα με την πρώτη εντύπωση, με αποτέλεσμα να την παραμερίζουμε ως λανθασμένη, ενίοτε μάλιστα να την ξεχνάμε ολοσχερώς. Σε τέτοιες περιπτώσεις μπορεί ενίοτε να προκύψει μια στενή συνεργασία, ακόμα και προσωπική φιλία, μέχρι που σε κάποια ευκαιρία συνειδητοποιεί κανείς ξαφνικά, ότι η πρώτη, αρνητική εντύπωση αναφορικά με τον πραγματικό χαρακτήρα του εν λόγω ανθρώπου ήταν σωστότερη από τις συσσωρευμένες εμπειρίες πολλών χρόνων». <sup>21</sup>

Το γεγονός λοιπόν ότι σε τέτοιες περιπτώσεις «ανθρωπογνωσίας» μπορεί κανείς και να σφάλει δηλώνει, ότι η σχέση των εξωτερικών σημείων (εκφράσεων του προσώπου, κινήσεων κ.λπ.) με το εσωτερικό (τις πραγματικές προθέσεις του ατόμου, τον ψυχισμό του κ.λπ.) δεν είναι αυτονόητη, αλλά αμφίσημη, ότι ενίοτε «η έκφραση του εξωτερικού είναι συνδεδεμένη με ένα εσωτερικό που είναι ακριβώς το αντίθετό του» (και στο «διάβασμα» αυτού του λανθάνοντος εσωτερικού έγκειται η «τέχνη» της ανθρωπογνωσίας). Ως παράδειγμα ο Lukacs αναφέρει το πλήθος των νοηματικών διαβαθμίσεων του γέλιου («μπορεί κανείς να γελά ευνοϊκά ή σε βάρος κάποιου, καλοπροαίρετα ή εχθρικά, με δέος ή με περιφρόνηση»), και το πλήθος των ανθρώπινων αισθημάτων και συμπεριφορών που αναδεικνύονται έτσι χωρίς τη διαμεσολάβηση της γλώσσας: «Ειλικρίνεια η δολιότητα, αφέλεια ή υστεροβουλία εκδηλώνονται άμεσα στα διάφορα είδη του γέλιου, και δη όχι με εκείνη την αφαιρετικότητα (Abstraktheit), την οποία μας επιβάλλει γλωσσικά μια τέτοια απαρίθμηση, αλλά, αντίθετα, με επακριβώς συγκεκριμενοποιημένες αποχρώσεις, με ακριβή αναφορά στην ψυχική ολότητα του εν λόγω ανθρώπου που γελάει». <sup>22</sup>

Ακόμα καλύτερα εκδηλώνεται αυτή η πολυσημία των χειρονομιών στην περίπτωση της σιωπής, ως μέσου της ανθρώπινης επικοινωνίας:

«Από τις βραχύτερες ή μακρύτερες παύσεις στη συνομιλία, οι οποίες εξυπηρετούν στην ενίσχυση ή την εξασθένιση της σημασίας των λεγομένων, οδηγούμαστε σε μια διαρκέστερη σιωπή, με την οποία ο συνομιλητής είτε προκαλείται να εκφράσει, αυτό που μάλλον θα απέκρυπτε (ο Strindberg περιγράφει μια τέτοια κατάσταση στο μονόπρακτό του *Η πιο δυνατή*) είτε παρακινείται να σωπάσει, να εξαφανιστεί στη σιωπή, η οποία εκφράζει αμηχανία και εσωτερική ή εξωτερική αβεβαιότητα, και στη σιωπή με την οποία εκφράζεται ακριβώς η αυτοπεποίθηση. Υπάρχουν εδώ αμέτρητες αποχρώσεις». <sup>23</sup>

Από όλα αυτά τα είδη της σιωπής κανένα δεν είναι μονοσήμαντο, μολονότι κάθε ένα από αυτά «έχει τη δική του απόχρωση, τη δική του ατμόσφαιρα, βάσει της οποίας μπορεί να συλληφθεί με ακρίβεια το ατομικό, στιγμιαίο του νόημα, ή ακόμα και η αυθεντικότητα ή κιβδηλεία του ανθρώπου που σιωπά έτσι». <sup>24</sup> Ο τρόπος λοιπόν με τον οποίο μεταδίδονται περιεχόμενα σε περιπτώσεις όπως οι παραπάνω, δεν είναι η εννοιακή σαφήνεια (όπως στη γλωσσική επικοινωνία, δηλ. στο  $S_2$ ), αλλά η

21 Στο ίδιο, σ. 56-57.

22 Στο ίδιο, σ. 60.

23 Στο ίδιο, σ. 62.

24 Στο ίδιο.

επίκληση στη συναισθηματική ζωή του δέκτη, η έγερση σε αυτόν μιας ψυχικής διάθεσης (Stimmung), η «υποβολή» (Evokation) σε αυτόν εντυπώσεων, αισθημάτων κ.λπ. Αφετέρου, σήματα όπως τα παραπάνω, ακριβώς λόγω της πολυσημίας τους, δεν εντάσσονται ούτε στα απλά (μόνοσημα, άμεσα κατανοητά) σήματα του  $\Sigma_1$ . Το αληθινό τους πεδίο βρίσκεται επομένως στο σύστημα που ο Lukács ονομάζει  $\Sigma_1$ : μια μη λεκτική μορφή επικοινωνίας, η οποία χρησιμοποιεί μεν σήματα του  $\Sigma_1$  (εκφράσεις, χειρονομίες, κινήσεις κ.λπ.), υπερβαίνει όμως, την ίδια στιγμή, τον άμεσο (μονόσημο) χαρακτήρα τέτοιων σημάτων διαμορφώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο μια ιδιόμορφη (μη λεκτική) «γλώσσα».

Βέβαια, θα πρέπει εδώ να σημειωθεί, ότι, στην πλειονότητα των περιπτώσεων της καθημερινότητας, η επικοινωνία μέσω του  $\Sigma_1$ , δεν λαμβάνει χώρα ως τέτοια, αλλά παράλληλα με τη λεκτική επικοινωνία και δη ως συμπλήρωμα της τελευταίας (π.χ. χρήση νευμάτων κατά την ομιλία για τη συγκεκριμενοποίηση των λεγομένων). Μόνο στην τέχνη τούτη η ιδιότυπη μορφή επικοινωνίας λαμβάνει την πρωτοκαθεδρία (έναντι των άλλων δύο συστημάτων σήμανσης), μόνο εκεί συναντάμε μια μορφή απεικόνισης της πραγματικότητας βάσει αποκλειστικά του  $\Sigma_1$ . Ενώ δηλαδή στην καθημερινότητα λόγω της άνευ όρων κυριαρχίας της πράξης το  $\Sigma_1$  «συνιστά ένα απλό συμπλήρωμα στα άλλα αντανάκλαστικά και σχεδόν πάντα μεταβαίνει σε ένα άλλο» (στο  $\Sigma_1$  ή στο  $\Sigma_2$ ) στην τέχνη, λόγω ακριβώς του αποκλεισμού των πρακτικών στοχοθεσιών που λαμβάνει χώρα κατά την αισθητική πρόσληψη (ο δέκτης παρακολουθεί μια απεικόνιση γνωρίζοντας ότι αυτή δεν είναι «πραγματικότητα»), το  $\Sigma_1$ , «αποκτά μια υπεροχή, η οποία δεν έχει ανάλογο στην καθημερινότητα, ούτε θα μπορούσε να έχει»,<sup>25</sup> καθίσταται εν ολίγοις η «κύρια και πρωτεύουσα καθοριστική δύναμη όσον αφορά στην ύπαρξη και στη σύνδεση των επιμέρους στιγμών της μίμησης».<sup>26</sup>

Η συνάφεια της τέχνης με το  $\Sigma_1$ , είναι ορατή ιδίως στην περίπτωση του πρωτόγονου μιμητικού χορού, τον οποίο ο Lukács εξετάζει σε διάφορα πλαίσια, δεδομένου ότι εδώ το μέσον της απεικόνισης είναι το ίδιο το ανθρώπινο σώμα (οι κινήσεις, οι χειρονομίες κ.λπ.). Στις υπόλοιπες τέχνες βέβαια λείπει αυτή η αμεσότητα, αυτή η οφθαλμοφανής συνάφεια με τη ζωή. Στις εικαστικές τέχνες (ακόμα και στις τοιχογραφίες των σπηλαίων) «αφενός ο δημιουργός αποκολλά την υποβλητική αντανάκλαση του κόσμου από τη δική του σωματική-ψυχική ύπαρξη και της προσδίδει μια εντελώς διαφορετική από αυτή, καταρχήν αμετάκλητη μορφή... αφετέρου ο δέκτης αντικρύζει όχι πια ένα φευγαλέο, παροδικό, μοναδικό γεγονός, αλλά ένα μόρφωμα, το οποίο καθιστά δυνατή την επαναλαμβανόμενη παρακολούθηση, [καθιστά δυνατά] νέα εντονότερα βιώματα».<sup>27</sup> Σε άλλες τέχνες δε όπως η διακοσμητική, η αρχιτεκτονική ή η μουσική, αυτή η διαδικασία απομάκρυνσης από την αμεσότητα του χορού είναι ακόμα πιο έκδηλη, καθώς εδώ «το άμεσο μέσον της αντανάκλασης

<sup>25</sup> Στο ίδιο, σ. 93.

<sup>26</sup> Στο ίδιο, σ. 91.

<sup>27</sup> Στο ίδιο, σ. 100–101.

απομακρύνεται κατά πολύ από... τις συγκεκριμένες-άμεσες μορφές της αντικειμενικότητας και μόνο σε τελευταία ανάλυση των υποβλητικών επιδράσεων βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με εκείνο των άλλων τεχνών». <sup>28</sup> Τέτοιες μορφές τέχνης έχουν αποστασιοποιηθεί σε τέτοιο βαθμό από την αμεσότητα της γλώσσας των χειρονομιών, ώστε η συνάφειά τους με το  $\Sigma_1$ , όπως αυτό συναντάται στην καθημερινότητα (στο τακτ ή στη λεγόμενη «ανθρωπογνωσία»), καθίσταται δυσδιάκριτη, ή ακόμα και αμφισβητήσιμη, γεγονός που εξηγεί εν μέρει και την ευκολία, με την οποία τέχνες όπως η αρχιτεκτονική και η μουσική υπόκεινται σε φορμαλιστικές ερμηνείες. <sup>29</sup>

\*\*\*

Δεν είναι δυνατόν εδώ να παρακολουθήσουμε αναλυτικότερα την λουκατσιανή πραγμάτευση του  $\Sigma_1$ , ειδικά για το πεδίο της τέχνης, η οποία άλλωστε εκτείνεται σε ζητήματα (όπως αυτό της συνειδητότητας ή μη της καλλιτεχνικής δημιουργικής διαδικασίας, της φύσης των παθών κ.ά.) που υπερβαίνουν κατά πολύ τον στόχο που τέθηκε εξ αρχής: την απλώς στοιχειώδη παρουσίαση της φύσης του  $\Sigma_1$ . Αυτό είναι άλλωστε και το πρωτεύον σε αυτή τη φάση της έρευνας δεδομένου ότι, όπως φάνηκε, τα εν λόγω σήματα στερούνται τη σαφήνεια των σημάτων τύπου 1 και 2. Ας ανακεφαλαιώσουμε λοιπόν τα όσα ειπώθηκαν παραπάνω.

Η κοινωνική βάση του  $\Sigma_1$  είναι η ανάγκη των ανθρώπων να αποκρίνονται έγκαιρα στο απροσδόκητο, να ανταπεξέρχονται σε περιστάσεις, για τις οποίες δεν υφίσταται εκ των προτέρων καμία προγραφή. Ο Lukács αναφέρει μεν μια τέτοια περίπτωση ενός απροσδόκητου γεγονότος (την περίπτωση του ξεσπάσματος πυρκαγιάς σε ένα θέατρο) στο πλαίσιο της παρουσίασης του  $\Sigma_1$  στη ζωή της καθημερινότητας, ωστόσο η πλειονότητα των παραδειγμάτων που παραθέτει γι' αυτό το σκοπό αντλούνται από το πεδίο της «ανθρωπογνωσίας». Στην περίπτωση της ανθρωπογνωσίας βρίσκεται κανείς απέναντι σε αμφίσημα σήματα μη λεκτικής επικοινωνίας (χειρονομίες, εκφράσεις κ.λπ.), τα οποία καλείται να αποκωδικοποιήσει άμεσα (χωρίς λογική ανάλυση), προκειμένου να αποκριθεί σωστά στην εν λόγω περίσταση. Δεν πρόκειται εδώ επομένως τόσο για κάτι το απροσδόκητο (όπως η προαναφερθείσα «πυρκαγιά»), όσο για κάτι το αβέβαιο, το αμφίσημο. Μία χειρονομία (όπως π.χ. η σιωπή που εξετάσαμε νωρίτερα) μπορεί να συνδέεται με ένα ευρύ φάσμα περιεχομένων και το ζητούμενο είναι, αφού ληφθεί υπόψη η όλως συγκεκριμένη ενική περίσταση (η οποία ενδεχομένως ανάγεται σε πλήθος παραγόντων), να αποφασιστεί ποιο από όλα αυτά τα πιθανά περιεχόμενα αντιστοιχεί στην πραγματική της σημασία. Με

<sup>28</sup> Στο ίδιο, σ. 103.

<sup>29</sup> Η ορθόδοξη μαρξιστική Αισθητική αποτελεί μάλλον το μοναδικό ρεύμα της νεότερης εποχής, το οποίο υπερασπίζεται με αποφασιστικότητα τη συγγένεια των μουσικών εκφραστικών μέσων με τους επιτονισμούς της ομιλίας (δηλ. τις διακυμάνσεις της φωνής ως προς το ύψος, τη χροιά κ.λπ. μέσα από τις οποίες εκδηλώνεται η συναισθηματική κατάσταση του ομιλούντος). Βλ. σχετικά Πάνος Ντούβος, «Εισαγωγή στη μαρξιστική μουσικολογία», *Ουτοπία* 129, 2019, σ. 80-82.

αυτό τον τρόπο καθίσταται δυνατή η διείσδυση στην ουσία της πραγματικότητας (η υπέρβαση της αμεσότητας, π.χ. στην περίπτωση της ανθρωπογνωσίας η γνώση του «εσωτερικού», της πρόθεσης κάποιου) χωρίς να λάβει χώρα νοητική αφαίρεση, όπως στην περίπτωση της γλώσσας. Και αυτός είναι ο ρόλος και η σημασία των σημάτων τύπου 1'.

Σήματα αυτού του είδους χρησιμοποιούνται στην καθημερινότητα σποραδικά και συνήθως σε συνδυασμό με τους άλλους δύο τύπους σημάτων. Μόνο στην τέχνη αποκτούν την απόλυτη πρωτοκαθεδρία. Ενώ δηλαδή στη ζωή τέτοιες χειρονομίες χρησιμοποιούνται κατά κανόνα για να επιτύχουν έναν πρακτικό στόχο («π.χ. απειλητικές χειρονομίες, προκειμένου να προκαλέσουν στους άλλους το αίσθημα του φόβου») και μετά την επίτευξη αυτή παύουν, στην τέχνη αυτές χρησιμοποιούνται για τη *μίμηση* τέτοιων φαινομένων της ζωής, ή ακριβέστερα, ολόκληρων συμπλεγμάτων διαδικασιών της ζωής, με αποτέλεσμα οι επιμέρους χειρονομίες να μην οδηγούν σε ένα πρακτικό αποτέλεσμα, όπως στη ζωή (εδώ: στην πρόκληση φόβου), αλλά η μία χειρονομία να οδηγεί σε μια άλλη και, διαπλεκόμενες μεταξύ τους να σχηματίζουν μιμητικές ολότητες («κόσμους», σύμφωνα με τη λουκασιανή ορολογία) που αντανακλούν βαθιά και πολύπλευρα την ανθρώπινη πραγματικότητα.

Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί, ότι τα λεγόμενα του Lukács σχετικά με την εφαρμογή του Σ<sub>1</sub> στην τέχνη παραμένουν σε πολύ αφηρημένο επίπεδο. Με εξαίρεση την περίπτωση της ποίησης, η οποία διερευνάται σε ξεχωριστή υποενότητα, δεν καταδεικνύεται με σαφήνεια το πώς ακριβώς αξιοποιείται αυτό το σύστημα σήμανσης από τις εκάστοτε τέχνες, το πώς ακριβώς δηλ. μπορεί από μια μορφή επικοινωνίας της καθημερινότητας να παραχθεί μια σύνθετη μιμητική «γλώσσα» ικανή να διαμορφώνει ολότητες με νόημα. Ακόμα και στην περίπτωση του πρωτόγονου μιμητικού χορού, όπου το μέσο έκφρασης (οι χειρονομίες) είναι εγγύτερο στη ζωή από ό,τι εκείνα των άλλων τεχνών, ο τρόπος με τον οποίο διαρθρώνεται μια τέτοια μιμητική γλώσσα βάσει τέτοιων σημάτων δεν είναι σαφής. Γι' αυτό και η λουκασιανή θέση, σύμφωνα με την οποία η τέχνη δομείται στη βάση του Σ<sub>1</sub>, έχει μάλλον το χαρακτήρα μιας υπόθεσης, η οποία μένει ακόμα να αποδειχτεί, παρά μιας στέρεα θεμελιωμένης θεωρίας.

Η εξέταση τώρα και απόδειξη αυτής της «υπόθεσης» (αν έχουμε δίκαιο να την ονομάζουμε έτσι) δεν έχει ελάχισσα σημασία για την κατανόηση του καλλιτεχνικού φαινομένου. Διότι, θα πρέπει επίσης να τονιστεί, η γενική μεθοδολογική κατεύθυνση του κεφαλαίου του Lukács, η προσπάθεια δηλαδή να συναχθεί η «γλώσσα» της τέχνης μέσα από μορφές επικοινωνίας της ανθρώπινης καθημερινότητας είναι εξαιρετικά γόνιμη. «Είναι σαφές», λέει ο Lukács, «ότι ακόμα και στα πιο πρωτόγονα στάδια δεν θα μπορούσε να προκύψει καμία τέχνη –π.χ. ο παντομιμικός χορός– αν η επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων δεν είχε παραγάγει –εκουσίως ή ακουσίως– υποβλητικές επιδράσεις και μια κατανοητική (verständnissvoll) δεκτικότητα για αυτές».<sup>30</sup> Θέτοντας ως προϋπόθεση για την ύπαρξη της τέχνης την ανάπτυξη υπο-

30 Στο ίδιο, σ. 90.

βλητικών μορφών επικοινωνίας (όπως το  $\Sigma_1$ ) στο επίπεδο της καθημερινότητας ο Lukács αναρρεί όλες τις φετιχοποιητικές εκείνες συλλήψεις που απομονώνουν την τέχνη από τη ζωή και την αποστεώνουν σε ένα «πράγμα» με ενίοτε αιγιματική υφή. Χωρίς αμφιβολία οι σύγχρονες μορφές τέχνης είναι κατά πολύ απομακρυσμένες από τον πρωτόγονο μιμητικό χορό. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι δεν διατηρούν μέσα τους σπέρματα από αυτή την πρωτόγονη πηγή, από τις καθημερινές εκδηλώσεις του  $\Sigma_1$ , (χειρονομίες, κινήσεις, επιτονισμοί της φωνής), τα οποία βέβαια θα πρέπει να καταδειχτούν επιστημονικά. Το γεγονός ότι ο Lukács δεν φτάνει μέχρι το σημείο να τεκμηριώσει επαρκώς την παραπάνω θέση δεν έχει λοιπόν καμία επίπτωση αναφορικά με την ορθότητα της γενικής μεθοδολογικής κατεύθυνσης του κειμένου. Αντίθετα, η έλλειψη αυτή μπορεί και θα πρέπει να αποτελέσει έναυσμα για την περαιτέρω κριτική εξέταση αυτής της προσέγγισης, η οποία είναι και η μόνη ικανή, μέσα από την αναγνώριση των δεσμών της τέχνης με τη ζωή της καθημερινότητας, να φωτίσει και να διαλευκάνει για τον κοινό νου τα συνθετότερα επιτεύγματα της ανθρώπινης ιδιοφυίας.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια*.

DESCARTES, R., *The Passions of the Soul*, στο: *The Philosophical Works of Descartes*, μτφρ: E. S. Haldane και G. R. T. Ross, Cambridge at the university press, Cambridge 1911, σ. 329-428.

ENGELS, F., «Engels an Margaret Harkness in London (Entwurf)», *MEW* 37, Dietz Verlag, Βερολίνο 1967, σ. 42-44.

—, *Dialektik der Natur*, *MEW* 20, Dietz Verlag, Βερολίνο 1975, σ. 311-455.

LUKÁCS, G., *Die Eigenart des Ästhetischen II*, Aufbau-Verlag, Βερολίνο και Βαϊμάρη 1981.

—, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, *Werke* 14, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1986.

ΝΤΟΥΒΟΣ, Π., «Εισαγωγή στη μαρξιστική μουσικολογία», *Ουτοπία* 129, 2019, σ. 77-98.

PAVLOV, I. P., «Experimental Psychology and Psychopathology in Animals», *Lectures on Conditioned Reflexes*, μτφρ: W. H. Gantt, Martin Lawrence Limited, Λονδίνο 1928, σ. 47-60.

—, «Conditioned Reflexes: An investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex», *Annals of Neurosciences* 17 (3), 2010, σ. 136-141.

\* Ο Πάνος Ντούβος είναι υποψήφιος διδάκτωρ στο Τμήμα Μουσικών Σπουδών του ΕΚΠΑ στον τομέα της Αισθητικής της μουσικής.

## Τέχνη και Πραγμοποίηση: Η κριτική του Λούκατς στον Μπρεχτ των Ηρώς Μανδηλαρά και Σπύρου Ποταμιά\*

### Σχετική ή απόλυτη η πραγμοποίηση της κοινωνικής συνείδησης;

Η μεθοδολογία της τέχνης ως ζήτημα για την επίτευξη της διαλεκτικής υπέρβασης της καθημερινής, εμπειρικής κοινωνικής συνείδησης, το εάν και, κυρίως, το πώς, με ποιον τρόπο, η τέχνη δύναται να υπερβεί τον κόσμο του άμεσα προσλήψιμου, το επίπεδο της αμεσότητας, και να συλλάβει ολοκληρωμένα την εσώτατη ουσία των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων, συμβάλλοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, σε μια εμβριθή κατανόηση της αστικής κοινωνίας, συνιστά τον κεντρικό πυλώνα της συζήτησης/διαμάχης Μπ. Μπρεχτ (B. Brecht) - Γκ. Λούκατς (G. Lukacs), που διήρησε από τις αρχές της δεκαετίας του 1930 έως τον θάνατο του πρώτου, το 1956. Καταρχάς, οι δύο στοχαστές συμφωνούν ότι η κοινωνική συνείδηση, καθώς είναι εγκλωβισμένη στον, κατά τον Λούκατς, κόσμο της αμεσότητας, της καθημερινής εμπειρίας, και στον, κατά τον Μπρεχτ, κόσμο του οικείου, της συνήθειας, προσλαμβάνει την ανθρώπινη πραγματικότητα πραγμοποιημένα, που σημαίνει ότι την προσλαμβάνει αποσπασματικά-αντιδιαλεκτικά, ανεστραμμένα, ανιστορικά και ως δεύτερη φύση, ή, αλλιώς, ότι την προσλαμβάνει σαν να αποτελείται από, λιγότερο ή περισσότερο, ανεξάρτητα μεταξύ τους επιμέρους στοιχεία, σαν ανάμεσα σε αυτά τα στοιχεία να μην αναπτύσσονται ουσιώδεις σχέσεις αλληλεξάρτησης αλλά μόνο σχέσεις εξωτερικές και τυχαίες, σαν το φαινόμενο να κυριαρχεί επί της ουσίας, το αντικείμενο επί του υποκειμένου, το αφηρημένο επί του συγκεκριμένου, σαν τελικά η ανθρώπινη πραγματικότητα να είναι αιώνια, εσωτερικά αμετάβλητη, και σαν να αναπτύσσεται ανεξάρτητα από τους ανθρώπους και τις σχέσεις τους, στη βάση κάποιων «απόκοσμων»<sup>1</sup>, αντικειμενικών και ουδέτερων, παρομοίων με τους φυσικούς, νόμων. Με άλλα λόγια, ο Μπρεχτ, ενστερνίζεται τις, εκτιθέμενες στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αναλύσεις περί της ανάδυσης και της επικράτησης του φαινομένου της πραγμοποίησης στο έδαφος της σύγχρονης αστικής κοινωνίας, συμφωνώντας έτσι με τον Λούκατς ότι η καθημερινή, εμπειρική ή αυθόρμητη κοινωνική συνείδηση συλλαμβάνει την πραγματικότητα με έναν πραγμοποιημένο τρόπο, με έναν τρόπο που αναδύεται από τον ίδιο τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, συσκοτίζει την αστική πραγματικότητα και, κατά συνέπεια, καθιστά ανέφικτη την κατανόηση των βαθύτερων, μη άμεσα αντιληπτών, κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζουν τον κα-

1 Jay M., *Marxism and Totality*, University of California Press, Los Angeles 1986, σ. 109

πιταλισμό των αρχών του 20ού αιώνα. Αποδίδουν δε αμφότεροι στο φαινόμενο της πραγματοποίησης την πολιτική και την *ιδεολογική ανωριμότητα* του γερμανικού προλεταριάτου, από την οποία εκπορεύονται, κατά τους ίδιους, οι αλλεπάλληλες ήττες που αυτό υπέστη κατά την περίοδο 1918-1933, ήττες που οδήγησαν στην εγκαθίδρυση του ναζιστικού καθεστώτος.

Οπότε, η τέχνη καλείται, εκ μέρους των δύο στοχαστών, να διεξάγει έναν επίμονο και απαρρέγκλιτο «*αγώνα ενάντια στην ψευδή συνείδηση*»<sup>2</sup>, την *ιδεολογική ανωριμότητα* του προλεταριάτου αλλά και, ευρύτερα, ολόκληρης της κοινωνίας, καλείται, δηλαδή, να παρουσιάσει «*αυτό που δεν είναι εμφανές δια γυμνού οφθαλμού*»<sup>3</sup>, να άρει το πραγματοποιημένο και πραγματοποιητικό πέπλο που συγκαλύπτει την κοινωνική πραγματικότητα, από το οποίο πηγάζει πρωτίστως και συναρτάται άμεσα αυτή η *ιδεολογική ανωριμότητα*, και να εκθέσει τη σύγχρονη πραγματικότητα όπως ακριβώς είναι στην ουσία της, διότι μόνο όταν το προλεταριάτο κατανοεί ουσιαστικά –διαλεκτικά, συγκεκριμένα και συνεκτικά– την κοινωνική πραγματικότητα, είναι σε θέση να την αλλάξει.

Παρόλο, όμως, που ο Μπρεχτ και ο Λούκατς θέτουν αμφότεροι στην τέχνη τον ρόλο της απο-πραγμοποίησης της κοινωνικής συνείδησης, το γεγονός ότι ο πρώτος θεωρεί τη συνείδηση της κοινωνίας της εποχής του ως καθολικά πραγματοποιημένη, ενώ ο δεύτερος αντιμετωπίζει την πραγματοποίηση ως ένα φαινόμενο που διαρκώς επεκτείνεται σε ολοένα και περισσότερες σφαίρες της ανθρώπινης δραστηριότητας, χωρίς, ωστόσο, ποτέ να κυριεύει απόλυτα την κοινωνική συνείδηση, τους οδηγεί στην υιοθέτηση εντελώς διαφορετικών προσεγγίσεων σχετικά με τον τρόπο –αλλά και τα μέσα και τις τεχνικές– που η τέχνη δύναται να άρει το φαινόμενο της πραγματοποίησης, να θρυμματίσει το πραγματοποιημένο και πραγματοποιητικό κέλυφος που αποκρύπτει την ουσία της πραγματικότητας. Η πηγή, δηλαδή, των θεμελιωδών αποκλινουσών απόψεων του Μπρεχτ και του Λούκατς, αναφορικά με τον τρόπο που η τέχνη δύναται να επιτελέσει τον απο-πραγμοποιητικό ρόλο της, βρίσκεται, κατά την άποψή μας, στη διαφωνία τους αναφορικά με την ένταση και την έκταση του φαινομένου της πραγματοποίησης, στη διαφωνία τους αναφορικά με το εάν η πραγματοποίηση της κοινωνικής συνείδησης φέρει έναν απόλυτο ή έναν σχετικό χαρακτήρα.

### **Το διαλεκτικό<sup>4</sup> μπρεχτικό θέατρο: Μεγεθύνοντας την πραγματοποίηση<sup>5</sup>**

2 Müller K.D., *Die Funktion der Geschichte im Werk Bertolt Brechts: Studien zum Verhältnis von Marxismus und Ästhetik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, σ. 55

3 Fischer B., “The expressionist debate in the light of the concerns of postmodernity Lukacs, Brecht, Lyotard and Habermas”, *MA Literary Studies*, March 1996, σ. 14

4 Ο Μπρεχτ χρησιμοποιούσε αρχικά τον όρο *επικό* για να περιγράψει το θέατρό του. Εντούτοις, θεωρώντας ότι αυτός ο όρος ανταποκρίνεται περισσότερο σε έναν αισθητικο-μορφικό και όχι κοινωνικο-πολιτικό προσδιορισμό της νέας μορφής θεάτρου που πρότεινε, τον αντικατέστησε, κυρίως στα όψιμα γραπτά του, με τον όρο *διαλεκτικό*.

5 Η παρούσα ανάλυση του διαλεκτικού θεάτρου αναφέρεται στο σύνολο του μπρεχτικού δραματικού έργου, εξαιρώντας, όμως, για λόγους που θα αναφερθούν στο τελευταίο μέρος, τέσσερα θεατρικά έργα που συνέγραψε κατά την περίοδο της εξορίας του και, πιο συγκεκριμένα, τα έργα: *Ο καλός άνθρωπος του Σε Τσουάν*,

Η παραδοχή του Μπρεχτ ότι η κοινωνική συνείδηση είναι εξολοκλήρου πραγματοποιημένη, «*μαθημένη, εδώ και αιώνες, μονάχα να σκεπάζει τις αληθινές ανθρώπινες σχέσεις*»<sup>6</sup>, συνεπάγεται ότι αυτή συλλαμβάνει την εν λόγω συνθήκη ύπαρξής της «*σαν αναμφισβήτητα αιώνια, αμετάβλητη και ανιστορική*»<sup>7</sup>, ότι ο σύγχρονος άνθρωπος έχει εξοικειωθεί σε τέτοιο βαθμό με την πραγματοποιημένη κατάστασή του, που τη θεωρεί πλέον, με έναν αυτόματο τρόπο, σαν κάτι το εντελώς οικείο – φυσικό, κοινωνικό, υπερϊστορικό, γενικά αποδεκτό–, σαν κάτι «*το αυταπόδεικτο και το προφανές*»<sup>8</sup>, ή, αλλιώς, σαν κάτι «*το τόσο αυτονόητο που δεν χρειάζεται καν να μπορούμε στον κόπο να το καταλάβουμε*»<sup>9</sup> <sup>10</sup>. Θέτει, λοιπόν, ο Μπρεχτ ως σκοπό του διαλεκτικού θεάτρου του, την εξουδετέρωση, δια της ανοικείωσης του οικείου, δια της παρουσίας «*του οικείου ως παράξενου και απρόβλεπτου*»<sup>11</sup>, της αυτόματης πρόσληψης της πραγματοποίησης σαν μιας συνηθισμένης και γενικώς παραδεκτής ανθρώπινης κατάστασης, τη διάρρηξη της εξοικείωσης της καθημερινής συνείδησης με το φαινόμενο της πραγματοποίησης, την παρακίνηση των θεατών να πάσουν να αποδέχονται μηχανικά την πραγματοποιημένη συνθήκη της ύπαρξής τους και να υιοθετήσουν, αντί αυτής της μηχανικής αποδοχής, μια συμπεριφορά, μια διανοητική στάση, αντίστοιχη με εκείνη που περιγράφεται στους τελευταίους στίχους του θεατρικού έργου *Η εξαίρεση και ο κανόνας*: «*Κάτω από το οικείο ανακαλύψτε το παράδοξο/ Κάτω απ' το καθημερινό ξεσκεπάστε το ανεξήγητο/ Κι ό,τι πιο συνηθισμένο, να σας ξαφνιάζει*»<sup>12</sup>. Επιδιώκει, δηλαδή, ο Μπρεχτ, μέσω του τεχνάσματος της ανοικείωσης, να προκαλέσει στους θεατές την περιέργεια και το ενδιαφέρον να στοχαστούν εκ νέου και μέσα από μια διαφορετική οπτική, υπό έναν ολότελα καινούριο φωτισμό, το φαινόμενο της πραγματοποίησης. Με άλλα λόγια, το μπρεχτικό τέχνασμα της ανοικείωσης ή του παραξενίσματος (*Verfremdungstechnik, Verfremdungseffekt*) αποσκοπεί στο να «*ανοικειώσει την πραγματοποίηση*»<sup>13</sup>, να παραξενέψει την πραγματοποιημένη κοινωνική συνείδηση σε τέτοιο βαθμό, ώστε να της προκληθεί ένα σοκ, το οποίο, καταρχάς, θα μαγνητίσει την προσοχή της, θα την αναγκάσει να παρατηρήσει το φαινόμενο

*Ο κανκασιανός κύκλος με την κιμωλία, Η μάνα κουράγιο και τα παιδιά της και Η ζωή του Γαλιλαίου.*

6 Μπρεχτ Μπ., *Για τη φιλοσοφία και τον μαρξισμό*, Στοχαστής, Αθήνα 1977, σ. 119-120

7 Μπρεχτ όπως αναφέρεται στο Müller K.D., *Die Funktion der Geschichte im Werk Bertolt Brechts: Studien zum Verhältnis von Marxismus und Ästhetik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, σ. 38

8 Brecht B., *Gesammelte Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1967, τ. 16, σ. 301

9 Μπρεχτ Μπ., «Μικρό όργανο για το θέατρο» στο *Από τον Αριστοτέλη στον Μπρεχτ: Πέντε θεωρητικά κείμενα για το θέατρο*, Κάλβος, Αθήνα 1979, σ. 254

10 Το γεγονός ότι «η θεραπεία καταπίεση και εκμετάλλευση του ανθρώπου από τον άλλο, οι σφαγές του πολέμου και οι κάθε λογής εξευτελισμοί της ειρήνης σ' ολόκληρο τον πλανήτη... [και] ιδίως ο τρόπος με τον οποίο κερδίζουμε τον επιούσιο» (Μπρεχτ Μπ., *Οι διάλογοι από την εποχή του χαλκού*, Δωδώνη, Αθήνα 2000, σ. 67) γίνονται αδιαμαρτύρητα αποδεκτά και θεωρούνται εντελώς φυσιολογικά από την κοινωνική συνείδηση, καταδεικνύει εμφαντικά, υποστηρίζει ο Μπρεχτ, τον απόλυτο χαρακτήρα της πραγματοποίησης.

11 Lunn E., *Marxism and Modernism: An historical study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*, University of California Press, Berkeley 1984, σ. 115

12 Μπρεχτ όπως αναφέρεται στο Ντορτ Μπ., *Ανάγνωση του Μπρεχτ*, Κέδρος, Αθήνα 1975, σ. 104

13 Schaefer H., *Der Hegelianismus der Bert Brechtschen Verfremdungstechnik in Abhängigkeit von ihren marxistischen Grundlagen*, Diss., Stuttgart 1956



της πραγματοποίησης, που η δύναμη της συνήθειας το έχει καταστήσει αθέατο,<sup>14</sup> και, εν συνεχεία, θα την «οδηγήσει μακριά από το κοινώς παραδεγμένο»<sup>15</sup>, μακριά από την αντιμετώπιση της πραγματοποίησης ως φυσικής, ουδέτερης και αναμφισβήτητης.

Απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη αυτού του σοκ που θα αντιταχθεί στη δύναμη της συνήθειας, κάνοντας έτσι ορατή στην κοινωνική συνείδηση την πραγματοποίηση, είναι, σύμφωνα με τον Μπρεχτ, η διόγκωση, η υπερβολική προβολή της πραγματοποίησης, «το ανέβασμα στη σκηνή του πραγματοποιημένου υποκειμένου με έναν υπέρμετρο τρόπο»<sup>16</sup>, η παρουσίαση της υφιστάμενης πραγματικότητας ως εάν να ήταν περισσότερο πραγματοποιημένη από ότι πραγματικά είναι, ή, εν συντομία, η μεγέθυνση της πραγματοποίησης. Επί της ουσίας, ο Μπρεχτ θεωρεί ότι το τέχνασμα της ανοικείωσης, το σοκ που οδηγεί την κοινωνική συνείδηση στην απο-πραγμοποίησή της, λειτουργεί αποτελεσματικά μόνο δια της «ομοιοπαθητικής μεθόδου»<sup>17</sup>, μόνο εάν το διογκωμένο «ίδιο επιστρατευτεί ενάντια στον εαυτό του»<sup>18</sup>, μόνο εάν αντιπαρατεθεί στην πραγματοποίηση περισσότερη πραγματοποίηση, αφού «η ενίσχυση της κακής πλευράς οδηγεί τελικά στην εξυγίανση»<sup>19</sup>. Οπότε, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η μπρεχτική ανοικείωση συνίσταται στο σοκ που προκαλεί στο υποκείμενο της πρόσληψης η μεγέθυνση της πραγματοποίησης ή, αλλιώς, ότι η κοινωνική συνείδηση δύναται, κατά τον Μπρεχτ, να απαλλαχθεί από τη δύναμη της συνήθειας και να προσέξει το φαινόμενο της πραγματοποίησης, αποκλειστικά μέσω αυτού του σοκ, αυτής της μεγέθυνσης της πραγματοποίησης· μεγέθυνση, που, με τη σειρά της, επιτυγχάνεται στο διαλεκτικό θέατρο δια: (α). της αλληγορικής πλοκής, (β). της αυτονόμησης των μερών του έργου, (γ). της αποστασιοποίησης (*Distanzierung*), (δ). της κοινωνικής χειρονομίας (*Gestus*), (ε). του διχασμού της προσωπικότητας των δραματικών ηρώων και (στ). της ανοικείας χρήσης της γλώσσας.

Συνοδοιοπρόντας με τον Β. Μπένγιαμιν (W. Benjamin), ο Γερμανός θεατράνθρωπος υποστηρίζει ότι η συνείδηση της κοινωνίας, από τη στιγμή που είναι ολότελα πραγματοποιημένη, προσλαμβάνει την αντικειμενική πραγματικότητα σαν παράγωγο καθολικά αλλότριων και εχθρικών προς τον άνθρωπο δυνάμεων, με συνέπεια η πραγματικότητα να προβάλλεται στην κοινωνική συνείδηση σαν να είναι «παντελώς ανίκανη να εκπέμψει κάποια σημασία»<sup>20</sup>, σαν να έχει στερηθεί διαπαντός κάθε νόημα για τον άνθρωπο, ή, αλλιώς, από τη στιγμή που το, ένσκοπο και νοηματοδο-

14 Σύμφωνα με τον Μπρεχτ, «η συνήθεια, στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, σκοτώνει καθετί το ζωντανό στα παρατηρούμενα γεγονότα» (Mews S., Knust H (eds.), *Essays on Brecht: Theatre and Politics*, University of North Carolina Press, Chape Hill 1974, σ. 176).

15 Bloch E., “Entfremdung, Verfremdung”, *The Drama Review*, Autumn 1970, 15 (1), σ. 123

16 Carney S., *Brecht and Critical Theory: Dialectics and contemporary aesthetics*, Routledge, New York 2005, σ. 151

17 Jameson Fr., *Brecht and Method*, Verso, London 1998, σ. 133

18 Σαγκριώτης Γ., “NON VERBIS, SED GESTIBUS” στο Σαγκριώτης Γ., *Αυτονομία και Στράτευση. Προβλήματα αισθητικής και πολιτικής φιλοσοφίας στην Κριτική Θεωρία*, Νήσος, Αθήνα 2016, σ. 191

19 Μπρεχτ Μπ., *Με Τι. Το βιβλίο των παρεμβάσεων στη ροή των πραγμάτων*, Καστανιώτης, Αθήνα 2018, σ. 39

20 Μπένγιαμιν Β., *Η καταγωγή του γερμανικού πένθιμου δράματος*, Ηριδανός, Αθήνα 2017, σ. 240

τούν το πραγματικό, ανθρώπινο πράττειν δεν συλλαμβάνεται ως το ποιητικό αίτιο της πραγματικότητας, η τελευταία προβάλλεται στην κοινωνική συνείδηση σαν ένας σημασιολογικά κενός κόσμος, σαν ένας ορμαθός αντικειμένων και καταστάσεων ολοκληρωτικά απογυμνωμένων από κάθε αντικειμενικό νόημα, σαν ένα τυχαίο άθροισμα νεκρών, άνευ αντικειμενικού περιεχομένου, πραγμάτων· γεγονός που σημαίνει ότι ο καλλιτέχνης δύναται να μεταχειριστεί αυτά τα νεκρά πράγματα κατά το δοκούν, να τους αποδώσει, δηλαδή, οποιαδήποτε σημασία αυτός επιθυμεί.<sup>21</sup> Στο πλαίσιο αυτό, ο Μπρεχτ επιδίδεται στην επιλογή εκείνων των νεκρών πραγμάτων που του επιτρέπουν, συνταιριάζοντάς τα με πτυχές της μαρξικής κοσμοθεώρησης, να εκθέσει μεγεθυμένη την πραγματοποίηση. Επιλέγει, δηλαδή, ο Μπρεχτ διάφορα τέτοια νεκρά πράγματα, αντλημένα από μύθους και παραμύθια, από θρησκευτικές παραβολές, από την ανατολική φιλοσοφία, από την ιστορία της ανθρωπότητας και την ταξική πάλη της εποχής του, από την παρελθούσα παγκόσμια δραματολογία και λογοτεχνία, από τη μαζική κουλτούρα, από δημοσιεύματα του Τύπου, και τα συνδυάζει, αυθαίρετα, εν τη απουσία κάποιας σχέσης εσωτερικής συνάφειας, τόσο μεταξύ τους όσο και με τις μαρξικές και λουκατσιανές αναλύσεις περί του φαινομένου της πραγματοποίησης, με σκοπό την κατασκευή θεατρικών σκηνών μεγεθυμένης πραγματοποίησης· σκηνών, οι οποίες είναι αλληγορικές, διότι παραπέμπουν διαρκώς σε κάτι ανεξάρτητο από το εγγενές, το αντικειμενικό και ιστορικό, οριστικά –κατά τον Μπρεχτ– χαμένο, περιεχόμενο των νεκρών πραγμάτων που τις συνθέτουν, διότι παραπέμπουν διαρκώς στο νόημα που ο συγγραφέας αυθαίρετα τους προσδίδει, στη διογκωμένη εκδοχή του φαινομένου της πραγματοποίησης, και όχι σε αυτό που φέρουν ενδογενώς τα συμπεριλαμβανόμενα σε αυτές –νεκρά– πράγματα.

Έτσι, λόγου χάριν, στα ακόλουθα μπρεχτικά έργα, διάφορα τέτοια νεκρά πράγματα συνενώνονται με τη μαρξική θεωρία της αλλοτρίωσης, των καπιταλιστικών κρίσεων, του φετιχισμού του εμπορεύματος, του ανεστραμμένου κόσμου, και τη λουκατσιανή προσέγγιση της πραγματοποίησης, για να μεγεθύνουν τις πραγματοποιητικές διαστρεβλώσεις που παράγει ο σύγχρονος καπιταλισμός στην κοινωνική συνείδηση· στο *Η Όπερα της πεντάρας*, η αδυσώπητη σύγκρουση δύο κακοποιών που λαμβάνει χώρα στην *Όπερα του ζητιάνου* του Τζ. Γκέι συνδυάζεται με τις μαρξικές και λουκατσιανές αναλύσεις περί της απανθρωποποίησης που επιφέρει ο καπιταλισμός, ώστε να μεγεθυνθεί αλληγορικά η τελευταία και να εκτεθεί σαν να φέρει έναν απόλυτο χαρακτήρα· στο *Η Αγία Ιωάννα των σφαγείων*, ο Μπρεχτ καταφεύγει στον «κτηνώδη και σαρκοβόρο κόσμο των σφαγείων»<sup>22</sup> του Σικάγο, τον οποίο αποσπά από

21 Υπό αυτό το πρίσμα, ο Μπρεχτ απορρίπτει το κλασικό, *νατουραλιστικό* ή *αστικό*, κατά τον ίδιο, θέατρο, διότι θεωρεί ότι αυτό, απλά αναπαριστώντας τα νεκρά πράγματα, καθρεφτίζοντάς τα μηχανικά, παρουσιάζει ως φυσική την κατάστασή τους και, κατ' επέκταση, αναπαράγει την πραγματοποιημένη κοινωνική συνείδηση, ή, αλλιώς, ότι αυτό συνιστά έναν καθρέφτη που αντανakλά αδιαμεσολάβητα την πραγματοποίηση και έτσι την αναπαράγει. Χαρακτηριστική ως προς αυτό είναι η άποψή του ότι το διαλεκτικό θέατρο όχι μόνο «δεν είναι καθρέφτης της ζωής» (Μπρεχτ Μπ., *Η όπερα της πεντάρας*, Δωδώνη, Αθήνα 1995, σελ. 115), αλλά και επιδιώκει να διαρρήξει αυτή τη λειτουργία του αστικού δράματος.

22 Mews S., Knust H (eds.), *Essays on Brecht: Theatre and Politics*, University of North Carolina Press, Chape Hill 1974, σ. 123

τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες ύπαρξής του και τον συνδυάζει με στοιχεία της μαρξικής θεωρίας των οικονομικών κρίσεων, για να μεγαλοποιήσει αλληγορικά τις συνέπειες που προξενεί η καπιταλιστική κρίση στην εργατική τάξη και, ιδίως, την παθητική στάση που η τελευταία υιοθετεί σε τέτοιους χαλεπούς καιρούς· στο *Ο Σβέικ στον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο*, ο λογοτεχνικός ήρωας του Γ. Χάσεκ συνταιριάζεται με τη λουκατσιανή ανάγνωση του φαινομένου της πραγματοποίησης, λειτουργώντας έτσι ως μια μεγεθυμένη αλληγορία του πραγματοποιημένου εσωτερικού κόσμου του ανθρώπου, η δε παραβολή του άσωτου υιού χρησιμοποιείται, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο και για τον ίδιο λόγο, στο *Ταμπούρα μεσα στη νύχτα*· στο *Ο Δάσκαλος*, το ομώνυμο θεατρικό έργο του Λεντς συνάπτεται πάλι με τη λουκατσιανή έννοια της πραγματοποίησης, για να διογκώσει τον τρόπο, με τον οποίο η μοντέρνα αστική κοινωνία μετατρέπει τον άνθρωπο σε ένα διανοητικά, ηθικά και συναισθηματικά ευνουχισμένο, άβουλο και υποταγμένο ον· στο *Τρόμος και αθλιότητα του Γ΄ Ράιχ*, δημοσιεύματα εφημερίδων σχετικά με την καθημερινή ζωή στη χιτλερική Γερμανία της περιόδου 1933-1939 συνενώνονται με τη μαρξική θεωρία του ανεστραμμένου κόσμου, για να επαυξήσουν αλληγορικά την ανοχή και την απάθεια που υπέδειξε ο γερμανικός λαός έναντι του ναζισμού· ενώ, στο *Τα επτά θανάσιμα αμαρτήματα των μικροαστών*, ο Βαυαρός δημιουργός κάνει χρήση των επτά σοβαρότερων, κατά την Καθολική Εκκλησία, αμαρτημάτων, τα οποία συσχετίζει με τη μαρξική ανάγνωση της αλλοτρίωσης, για να δημιουργήσει μια αλληγορική και υπερβολική παράσταση του βαθιά αλλοτριωμένου τρόπου ζωής των μικροαστικών στρωμάτων.<sup>23</sup>

Ο Μπρεχτ, λοιπόν, προκειμένου να μεγεθύνει την υφιστάμενη πραγματοποίηση, προκειμένου να δημιουργήσει την καλλιτεχνική εικόνα ενός κόσμου περισσότερο πραγματοποιημένου από τον υπάρχοντα, και έτσι να παραξενίσει το κοινό, καταφεύγει στη σύνθεση αλληγορικών θεατρικών έργων, καθώς ασπάζεται την άποψη του Μπένγιαμιν, επιστήθιου φίλου του, ότι μόνο η αλληγορία παρέχει τη δυνατότητα έκθεσης του πραγματικού με έναν τρόπο «*αθεράπευτα διαφορετικό*... [και] *ασύμμετρο*»<sup>24</sup> προς τον τρέχοντα, απόλυτα πραγματοποιημένο, τρόπο ύπαρξής του, ότι μόνο η αλληγορία παρέχει στον καλλιτέχνη τη δυνατότητα ανάστασης, επανανοσηματοδότησης, εν προκειμένω υπερτονισμένης ανάδειξης της πραγματοποιημένης κατάστασης των νεκρών πραγμάτων, καθιστώντας τα έτσι εκ νέου ορατά και αξιοπρόσεκτα, ή, αλλιώς, ότι μόνο η αλληγορία δύναται να αποδώσει σημασία στα, απογυμνωμένα από κάθε αντικειμενικό περιεχόμενο, πράγματα.

Η ασυνεχής δομή, η αυτονόμηση των μερών των μπρεχτικών σκηνικών έργων, «*το κομμάτιασμα του θεατρικού έργου σε μια σειρά από μικρά αυτόνομα εργάκια*... [των οποίων] *οι σκηνές δεν γλιστρούν ανεπαίσθητα η μία μέσα στην άλλη*»<sup>25</sup>, συνιστά

23 Θα άξιζε να σημειώσουμε εδώ ότι η χρήση του μοξ σαν μιας αλληγορικής μεγέθυνσης της καθημερινής πάλης του σύγχρονου ανθρώπου για επιβίωση, της ζούγκλας σαν μιας μεγεθυμένης αλληγορίας της ζωής στις μητροπόλεις και της πορνείας σαν μιας αλληγορικής μεγαλοποίησης της πώλησης της εργατικής δύναμης, συνιστούν ορισμένα Leitmotive του μπρεχτικού έργου.

24 Μπένγιαμιν Β., *Η καταγωγή του γερμανικού πένθιμου δράματος*, Ηριδανός, Αθήνα 2017, σσ. 222, 228

25 Μπρεχτ Μπ., *Οι διάλογοι από την εποχή του χαλκού*, Δωδώνη, Αθήνα 2000, σ. 124

ένα δεύτερο βασικό μέσο για τη μεγέθυνση της πραγματοποίησης, για την υλοποίηση του σοκ ανοικείωσης. Αυτό σημαίνει ότι το μπρεχτικό έργο εγκαταλείπει τη στενά, αιτιακά, συνυφασμένη αλληλουχία πράξεων και σκηνών, που απαιτεί, καθ' υπόδειξιν του Αριστοτέλη, το κλασικό θέατρο, και δομείται ως ένα άθροισμα αυτόνομων και αντιθετικών επιμέρους επεισοδίων, ως μια καθολικά κατακερματισμένη διαδοχή μικρότερων αντιπαραθετικών σκηνών, ως ένας *αστερισμός* εξολοκλήρου διακριτών και έντονα αντιτιθέμενων επιμέρους ενοτήτων, καθεμία από τις οποίες αναπτύσσεται αποκλειστικά στη βάση της δικής της εσωτερικής λογικής και σχολιάζει τις *υπόλοιπες*, χωρίς, ωστόσο, να αφομοιώνεται ή να συμφιλιώνεται με αυτές. Αυτός ο «*ριζικός διαχωρισμός των στοιχείων*»<sup>26</sup>, υποστηρίζει ο Μπρεχτ, εκτός από την περιχομενική αυτοτέλεια των σκηνικών επεισοδίων, προϋποθέτει τη διαρκή διακοπή –δια της χρήσης τραγουδιών, της παρεμβολής τίτλων ή γνωμικών, της προβολής εικόνων και επιγραφών, της εμφάνισης «*απρόβλεπτων ή παράλογων σκηνικών γεγονότων*»<sup>27</sup> κ.ά.,– της συνεχούς ροής του έργου και την αυτονόμηση της μουσικής, της σκηνογραφίας, της χορογραφίας, του φωτισμού από την πλοκή του εκάστοτε επεισοδίου, την απεμπλοκή τους από τον ρόλο υπογράμμισης ορισμένων σημαντικών σημείων της πλοκής, που τους απέδιδε το κλασικό θέατρο.<sup>28</sup> Εν γένει, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι στην μπρεχτική δημιουργία δεν υφίσταται μια διαλεκτική σχέση θεμελίου–θεμελιωμένου, οι επιμέρους σκηνές και εικόνες των θεατρικών έργων του δεν συνιστούν ενικοποιημένες, μετασχηματισμένες και διαφοροποιημένες, κινούμενες προς μια και μοναδική κατεύθυνση, εκφράσεις του ίδιου καθολικού περιχομένου, αλλά, αντιθέτως, συνιστούν νοηματικά πλήρη και αυτοτελή επεισόδια που αντιπαρατίθενται σφόδρα και ακατάπαυστα μεταξύ τους.

Αυτή η υπερβολικά αποκεντρωμένη δομή του μπρεχτικού έργου, αυτή η έκθεση των επιμέρους επεισοδίων του έργου σαν απολύτως αντιθετικές και ξένες μεταξύ τους οντότητες, σαν οντότητες που η μεταξύ τους σχέση χαρακτηρίζεται από μια «*ανεπίλυτη αλλοτριότητα*»<sup>29</sup>, αποσκοπεί στο να μετατρέψει την ίδια τη δομή του έργου σε μια μεγεθυμένη αλληγορία της πραγματοποιημένης κοινωνικής συνείδησης, σε μια διογκωμένη αλληγορία του τρόπου που η πραγματοποιημένη συνείδηση συλλαμβάνει την πραγματικότητα: τρόπος, ο οποίος αναφέρεται στην πρόσληψη του πραγματικού όχι ως ενός συγκεκριμένου όλου, ως μιας εσωτερικής σχέσης αλληλεξαρτώμενων και, ταυτόχρονα, αντιτιθέμενων επιμέρους στοιχείων και προσδιορισμών, αλλά σαν να αποτελείται από κατακερματισμένες και αποσπασματικές, αυτόνομες και αντιτιθέμενες επιμέρους μονάδες, γεγονός στο οποίο ο Μπρεχτ αποδίδει μια

26 White J.J., *Bertolt Brecht's Dramatic Theory*, Camden House, New York, σ. 72

27 Held Ph. von, *Alienation and Theatricality: Diderot after Brecht*, Routledge, New York 2011, σ. 18

28 Σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, λαμβάνει χώρα αυτή η απεμπλοκή που, παραδείγματος χάριν, κάθε τραγούδι οφείλει, σύμφωνα με τον Μπρεχτ, να φέρει τον χαρακτήρα «*ενός είδους ομιλίας-κόντρα-στη-μουσική*» (Μπρεχτ όπως αναφέρεται στο Willett J., *The theatre of Bertolt Brecht*, Methuen, London 1959, σ. 132), μιας ομιλίας εντελώς ανεξάρτητης από τη μελωδία και τον ρυθμό της μουσικής που τη συνοδεύει.

29 Αλτουσέρ Λ., «*Το "Piccolo Teatro"*, Μπερτολάτσι και Μπρεχτ. Σημειώσεις για ένα υλιστικό θέατρο» στο Αλτουσέρ Λ., *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα 1978, σ. 142

ακραία, υπερβολική διάσταση, προκειμένου να πετύχει την επιθυμητή μεγέθυνση. Επιπλέον, από τη στιγμή που το έργο δεν κινείται, όπως το κλασικό θέατρο, με αυξανόμενη ένταση προς μια και μοναδική, μη αναστρέψιμη κατεύθυνση, είναι δομικά ακατόρθωτο να συσσωρευθούν σε αυτό αντιφάσεις, ή, αλλιώς, οι αποκεντρωμένες επιμέρους σκηνικές συγκρούσεις είναι ανέφικτο να οδηγήσουν σε μια τελική σύγκρουση, σε ένα σημείο άρσης αυτών των αντιφάσεων και σύλληψης του πραγματικού ως όλου (αριστοτελική κάθαρση). Μια τέτοια, άλλωστε, επίλυση των αντιφάσεων, καθώς συντελείται μόνο στη σκηνή ή στα χαρτιά, συνιστά, κατά τον Μπρεχτ, μια ψευδεπίγραφη εικόνα της σύγχρονης κοινωνικής συνείδησης, μια ψευδαισθητική «*ανταλλαγή ενός κόσμου γεμάτου αντιθέσεις με έναν αρμονικό, με έναν σχεδόν άγνωστο, κόσμο*»<sup>30</sup>, αφού η κοινωνική συνείδηση, εκτός θεάτρου, παραμένει καθολικά πραγματοποιημένη, μη δυνάμενη να κατανοήσει το πραγματικό ως όλον.

Η *αποστασιοποίηση*, η αποφυγή ταύτισης, ο συναισθηματικός και πνευματικός διαχωρισμός του ηθοποιού από τον δραματικό ήρωα που ερμηνεύει, έτσι ώστε ο θεατής να αποτρέπεται από το να «*ξεχάσει τη δική του προσωπικότητα*»<sup>31</sup> και να ταυτιστεί εξολοκλήρου, μέσω του ηθοποιού, με τη δραματική φιγούρα που ο τελευταίος υποδύεται, συνιστά το τρίτο συστατικό στοιχείο του μπρεχτικού παραξενίσματος. Στο κλασικό θέατρο, γράφει ο Μπρεχτ, ο ηθοποιός μιμείται τόσο υποβλητικά τον σκηνικό ήρωα που αναγκάζει τον θεατή να τον ακολουθήσει και να ταυτιστεί κι αυτός, με τη σειρά του, με τη δραματική φιγούρα,<sup>32</sup> εξουδετερώνοντας ή, ορθότερα, συμφυλιώνοντας έτσι «*τις διαφορές των ανθρώπων και φέρνοντας τους ανθρώπους, που βρίσκονται σε αντίθεση, τον ένα κοντά στον άλλο*»<sup>33</sup>, αναγκάζοντας ανθρώπους –θεατής, ηθοποιός, σκηνικός ήρωας– με τελείως διαφορετικά ατομικά συμφέροντα να υιοθετήσουν μια κοινή διανοητική και συναισθηματική στάση έναντι των διαδραματιζόμενων επί σκηνής γεγονότων, να συμπάσχουν από κοινού. Οπότε, ο ηθοποιός του διαλεκτικού θεάτρου καλείται να επιτελέσει τον ρόλο του, *δείχνοντας* διαρκώς ότι είναι μια προσωπικότητα καθ' ολοκληρίαν ανεξάρτητη από τη σκηνική φιγούρα που ερμηνεύει,<sup>34</sup> με απώτερο σκοπό να επισημάνει ότι ο κάθε εμπλεκόμενος στην παράσταση είναι φορέας των δικών του συμφερόντων και, κατά συνέπεια, είναι αδύνατον να συμπάσχει, να συμπονά κάποιον άλλον, αφού ο άλλος έχει εντελώς διαφορετικά και ανταγωνιστικά προσωπικά συμφέροντα. Ως εκ τούτου, θα

30 Μπρεχτ Μπ., «Μικρό όργανο για το θέατρο» στο *Από τον Αριστοτέλη στον Μπρεχτ: Πέντε θεωρητικά κείμενα για το θέατρο*, Κάλβος, Αθήνα 1979, σσ. 247-248

31 Μπρεχτ όπως αναφέρεται στο Έσβλιν Μ., *Μπρεχτ. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Δωδώνη, Αθήνα 2005, σ. 171

32 Μπρεχτ Μπ., *Για τον ρεαλισμό, Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα 1990, σ. 198

33 Μπρεχτ Μπ., *Για την τέχνη και την πολιτική, Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα 1985, σ. 21

34 Επιπροσθέτως, η αποστασιοποίηση επιτυγχάνεται μέσω της μεταφοράς των σκηνικών γεγονότων στο παρελθόν και σε μακρινούς τόπους, της κατάρτησης της ιταλικής σκηνής, της προαναφερθείσας διακοπής της ροής του έργου, των ασυνήθιστων ονομάτων των θεατρικών ηρώων, της χρήσης «*μάσκας, της παράβασης της αριστοφανικής κομωδίας, του αφηγηματικού περιεχομένου των χορικών, του στυλιζαρίσματος των χορευτικών κινήσεων*» (Λάζου Α., «Χορός στον Μπρεχτ» στο Συλλογικό, *Μπέρτολτ Μπρεχτ. Για τους σεισμούς που μέλλονται να 'ρθουν*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2014, σ. 382).

μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η μπρεχτική αποστασιοποίηση συνιστά μια αλληγορία της σύλληψης της πραγματικότητας εκ μέρους της πραγματοποιημένης κοινωνικής συνείδησης σαν έναν πόλεμο όλων εναντίων όλων, σαν ένα αέναο παιχνίδι της σφαγής, στο πλαίσιο του οποίου ο κάθε άνθρωπος επιδιώκει διαρκώς και επιθυμεί διακαώς να αξιοποιήσει τους άλλους ανθρώπους προς εκπλήρωση των ιδιοτελών, εγωιστικών συμφερόντων του, στο πλαίσιο του οποίου ο εκάστοτε άνθρωπος παρουσιάζεται από τον Μπρεχτ, προκειμένου να μεγεθυνθεί ο βαθμός πραγματοποίησης της κοινωνικής συνείδησης, να συλλαμβάνεται από την τελευταία σαν να είναι καθολικά, ολοκληρωτικά αποξενωμένος από το είδος του, ή, αλλιώς, η πραγματοποιημένη κατάσταση της κοινωνικής συνείδησης μεγεθύνεται εδώ δια του τονισμού της έλλειψης οποιασδήποτε δυνατότητας συναισθηματικής ή πνευματικής συμπόρευσης μεταξύ ηθοποιού, δραματικού ήρωα και θεατή. Ακόμη και το ακροατήριο πρέπει να αποτραπεί, σημειώνει ο Μπρεχτ, από την υιοθέτηση μιας κοινής στάσης έναντι των σκηνικών γεγονότων, να μην μετατραπεί σε ένα ενιαίο σώμα.<sup>35</sup>

Η *κοινωνική χειρονομία* αναφέρεται στον τρόπο (επιτονισμός της φωνής, παύσεις, κίνηση, έκφραση προσώπου κ.ά.), με τον οποίο ο ηθοποιός αδιαφορεί για τα ιδιαίτερα, ατομικά χαρακτηριστικά του σκηνικού ήρωα που υποδύεται, προκειμένου να αναδείξει την κοινωνική θέση και συμπεριφορά του τελευταίου, αναφέρεται, δηλαδή, στον τρόπο, με τον οποίο ο ηθοποιός «*απο-εξατομικεύει τη δραματική φιγούρα*»<sup>36</sup>, αφαιρεί την υποκειμενική διάσταση της ύπαρξης και των πράξεών της, για να *δείξει* αποκλειστικά την αντικειμενική –κοινωνική, οικονομική και πολιτική– διάστασή της. Με άλλα λόγια, η κοινωνική χειρονομία επιδιώκει να αποσπασει παντελώς από τις σκηνικές φιγούρες τα ατομικά γνωρίσματά τους, τον ειδικό πνευματικό και, ιδίως, συναισθηματικό κόσμο τους, τις, κατά τον Μπρεχτ, καθολικά πραγματοποιημένες, *τωχαίες* και *καθημερινές* ιδιότητές τους,<sup>37</sup> και να εκθέσει *ψυχρά* την ταξική θέση και τον κοινωνικό ρόλο τους. Η κοινωνική χειρονομία, λοιπόν, λειτουργεί, κατά την εκτίμησή μας, σαν μια απόπειρα αλληγορικής μεγέθυνσης «*της, συντελούμενης στις αναπτυσσόμενες κοινωνίες, συντριβής του προσώπου*»<sup>38</sup>, της αποπροσωποποίησης που επιφέρει ο σύγχρονος καπιταλισμός, του γεγονότος ότι η πραγματοποιημένη κοινωνική συνείδηση αντιλαμβάνεται τον κάθε άνθρωπο σαν έναν που έχει χάσει εσαεί κάθε ποιοτικό χαρακτηριστικό, τη μοναδική και ιδιαίτερη προσωπικότητά του, σαν μια ύπαρξη, της οποίας ο κοινωνικός ρόλος όχι μόνο έχει αυτονομηθεί από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, αλλά και τα έχει εξολοκλήρου –μεγεθυμένα– κυριεύσει, σαν μια ύπαρξη που ο κοινωνικός ρόλος της αναπτύσσεται ανεξάρτητα από την ξεχωριστή ατομικότητά της.

35 Η απουσία κάθαρσης στο διαλεκτικό θέατρο δεν είναι αποτέλεσμα μόνο της αυτονόμησης των μερών του αλλά και της αποστασιοποίησης, αφού η επίτευξη της αριστοτελικής κάθαρσης προϋποθέτει απαραίτητα τη συμπάθεια, την ταύτιση ηθοποιού-δραματικού ήρωα-κοινού.

36 Held Ph. von, *Alienation and Theatricality: Diderot after Brecht*, Routledge, New York 2011, σ. 139

37 Μπρεχτ όπως αναφέρεται στο Σαραντόπουλος Γ., «Η μελέτη της Παρισινής Κομμούνας από τον Μπρεχτ του έργου του *Οι μέρες της κομμούνας*», *ΚΟΜΕΠ*, Μάης-Ιούνης 2021, 3, σ. 34

38 Μπρεχτ Μπ., *Για τη φιλοσοφία και τον μαρξισμό*, Στοχαστής, Αθήνα 1977, σ. 25

Η δυσυπόστατη φύση των σκηνικών ηρώων, ο διχασμός, στη βάση της κοινωνικής τους θέσης, του χαρακτήρα, των σκέψεων και των πράξεών τους, διχασμός που στο διαλεκτικό θέατρο φέρει τη μορφή της πλήρους διάσπασης της προσωπικότητάς τους, όπως, παραδείγματος χάριν, συμβαίνει με τη Σεν Τε ή τον Πούντιλα, συνιστά άλλο ένα βασικό στοιχείο του μπρεχτικού παραξενίσματος, το οποίο επέχει θέση δι-ογκωμένης αλληγορικής έκθεσης του κατακερματισμού της ανθρώπινης υπόστασης, της αποξένωσης του νεωτερικού ανθρώπου από τον ίδιο του τον εαυτό και, συνακολούθως, της καθολικής αδυναμίας του να συγκροτήσει ένα ενιαίο και συνεκτικό εγώ. Τέλος, η υιοθέτηση μιας ανοίκειας δραματικής γλώσσας, μιας «γλώσσας-μέσο παραξενίσματος»<sup>39</sup>, συμβάλλει καθοριστικά στην επίτευξη του μπρεχτικού σοκ, όχι, όμως, και στη μεγέθυνση της πραγματοποίησης· συντίθεται δε δια της επιστράτευσης της γλώσσας των εφημερίδων, της διαφήμισης, των επιχειρήσεων, της Βίβλου και των Ευαγγελίων, των φυσικών επιστημών, της αργκό,<sup>40</sup> της ασυνήθιστης χρήσης κοινότυπων και πολύσημων λέξεων, «παλιών όρων με νέο τρόπο»<sup>41</sup> αλλά και δια της μεταχείρισης ενός έντονα ειρωνικού και παιγνιδώς σατιρικού ύφους.

Οπότε, το παραξένισμα, η αλληγορική μεγέθυνση του φαινομένου της πραγματοποίησης, αποσκοπεί στην πρόκληση ενός σοκ που θα οδηγήσει την καθολικά πραγματοποιημένη κοινωνική συνείδηση να άρει εκείνο το πέπλο, τη δύναμη της συνήθειας, που την παρεμποδίζει από το να αυτοσυνειδητοποιηθεί, από το να αντιληφθεί τον εαυτό της ως πραγματοποιημένη. Ωστόσο, το αποτέλεσμα του σοκ στην κοινωνική συνείδηση είναι, σύμφωνα με τον Μπρεχτ, ανεπαρκές, αφού το σοκ αυτό καθαυτό δύναται να αναδείξει την πραγματοποιημένη συνθήκη ύπαρξής της, αλλά δεν δύναται να τη βοηθήσει να κατανοήσει την κατάστασή της ως προϊόν ιστορικά μεταβαλλόμενων κοινωνικών σχέσεων· ζήτημα, το οποίο, άλλωστε, αποτελεί το κύριο αντικείμενο της μπρεχτικής κριτικής στα κινήματα της καλλιτεχνικής πρωτοπορίας των αρχών του 20ού αιώνα. Ακριβώς για αυτό τον λόγο, ο Γερμανός δημιουργός εισάγει στο διαλεκτικό θέατρο τη διδακτική στάση, εισάγει, δηλαδή, τον άμεσο και συνεχή πολιτικο-ιδεολογικό σχολιασμό της σκηνικής δράσης· σχολιασμός, ο οποίος λαμβάνει σάρκα και οστά δια των τραγουδιών, της παρέμβασης του αφηγητή, της χορωδίας, της ευθείας απεύθυνσης των ηθοποιών στο ακροατήριο, της προβολής λεζάντων, υποτίτλων και ντοκουμενταρίστικου υλικού, της οργάνωσης σκηνών δίκης, των ποιημάτων-σχολίων και των ποιημάτων-αποφθεγμάτων, των προλόγων, των επιλόγων και των ιντερλουδίων. Η διδακτική στάση, λοιπόν, επιδιώκει να κατευθύνει την κοινωνική συνείδηση από τον φωτισμό, την αναγνώριση του φαινομένου της πραγματοποίησης στην κατανόησή του όχι σαν μιας αυτονόητης, φυσικής και παγιωμένης, αλλά ως μιας ιστορικής και, συνακολούθως, παροδικής, δυνάμενης να αλλάξει ριζικά, ανθρώπινης συνθήκης (ιστορικοποίηση/Historisierung) ή, αλλιώς, επιδι-

39 Κολτσιδοπούλου Α., «Εισαγωγή» στο Μπρεχτ Μπ., *Ο καλός άνθρωπος του Σε Τσουάν*, Ύψιλον, Αθήνα 2013, σ. 11

40 Κολτσιδοπούλου Α., «Εισαγωγή» στο Μπρεχτ Μπ., *Ο καλός άνθρωπος του Σε Τσουάν*, Ύψιλον, Αθήνα 2013, σ. 11

41 Mumford M., *Bertolt Brecht*, Routledge, New York 2009, σ. 52

ώκει να κατευθύνει το κοινό από την, κατά τη διάρκεια του σοκ, απόκρισή του ότι είναι αφόρητη, *φρική* η παρούσα υπόσταση της συνείδησής του στη σύλληψη του γεγονότος ότι η τελευταία δεν είναι καταδικασμένη να υφίσταται αιωνίως με αυτό τον τρόπο,<sup>42</sup> ότι δύναται να υπάρξει στο μέλλον, όπως και υπήρξε στο παρελθόν, με διαφορετικό τρόπο. Με άλλα λόγια, η διδακτική στάση διαμεσολαβεί το μπρεχτικό παραξένισμα με την ιστορικοποίηση, την τονισμένη προβολή της πραγματοποίησης με την έκθεσή της ως ενός ιστορικού φαινομένου, επιτρέποντας στον Μπρεχτ να ισχυρίζεται ότι: «*Ανοικειώνω σημαίνει ιστορικοποιώ*»<sup>43</sup>· με την ιστορικοποίηση να συνιστά, επί της ουσίας, από κοινού με τη μεγέθυνση της πραγματοποίησης, το περιεχόμενο του παραξενίσματος και την ιστορία να εμφανίζεται ως μια αλληγορία της δυνατότητας αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων που γεννούν την πραγματοποίηση.

Εν γένει, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η μπρεχτική δημιουργία στο σύνολό της (περιεχόμενο, μορφή, τεχνικές υποκριτικής) συνιστά μια διογκωμένη αλληγορία του φαινομένου της πραγματοποίησης, αποσκοπώντας, καταρχάς, στη διάρρηξη της «*αντιληπτικής απάθειας*»<sup>44</sup> της πραγματοποιημένης κοινωνικής συνείδησης, εν συνεχεία, στην αποκάλυψη της παροντικής κατάστασής της, αποδίδοντάς της έναν εξαιρετικά ανοίκειο-υπεβολικό τόνο, καθώς μόνο έτσι δύναται να αναιρεθεί η καθολική πραγματοποίησή της, η απόλυτη εξοικείωσή της με το φαινόμενο της πραγματοποίησης, και, εν τέλει, στην παρουσίαση της πραγματοποίησής της ως ένα ιστορικό δημιούργημα των ίδιων των ανθρώπων και, ως εκ τούτου, ως φέρουσα εγγενώς τη δυνατότητα κατάργησής της.

### **Ο λουκασιανός ρεαλισμός: Η απο-πραγματοποιητική λειτουργία του τυπικού**

Ο απο-πραγματοποιητικός και *ιδιαιτέρος* ρόλος της τέχνης έγκειται, κατά τον Λούκατς, στην καλλιτεχνικά άρτια απεικόνιση της πραγματικότητας ως μιας, σε διαρκή κίνηση και ανάπτυξη, διαλεκτικής και συγκεκριμένης ενότητας γενικού-ειδικού. Υπό αυτό το πρίσμα, το έργο τέχνης καλείται, καταρχάς, να παρουσιάσει την αντικειμενική πραγματικότητα (γενικό) όπως στην ουσία της είναι και όχι όπως φαίνεται στην άμεσα δοσμένη, πραγματοποιημένη κοινωνική συνείδηση, να την παρουσιάσει, δηλαδή, όχι σαν να συγκροτείται από αυτόνομες, διαχωρισμένες και αντιτιθέμενες μεταξύ τους επιμέρους σφαίρες, αλλά ως ένα οργανικό όλον, ως μια διαλεκτική ενότητα αλληλοαναιρούμεων διακριτών πλευρών, ως ένα ομοιογενές σύμπλεγμα αλληλοπροϋποτιθέμενων, αλληλεπιδρώντων και, συνάμα, αλληλοαποκλειόμενων επιμέρους υποσυνόλων (οικονομία, πολιτική, ιδεολογία, ηθική, δίκαιο κοκ)· σύμπλεγμα, το οποίο: (α) είναι αιτιακά διατεταγμένο, αφού τα επιμέρους υποσύνολά του και οι συσχετίσεις τους εμπεριέχουν και καθορίζονται από ένα ειδικό θεμέλιο, από μια κα-

42 Μπένγιαμιν όπως αναφέρεται στο Weber B.N., Heinen H. (eds.), *Bertolt Brecht: Political theory and literary practice*, The University of Georgia Press, Athens 1980, σ. 32

43 Μπρεχτ όπως αναφέρεται στο Oesmann A., *Staging History: Brecht's social concepts of ideology*, State University of New York Press, New York 2005, σ. 47

44 Jameson Fr., *Brecht and Method*, Verso, London 1998, σ. 39



θολικά διαρρυθμιστική αρχή, αυτή της οικονομίας, (β) είναι προϊόν των ίδιων των ανθρώπων και των κοινωνικών τους σχέσεων, και (γ) μεταβάλλεται στη βάση της αλληλεπίδρασης των εγγενών αντιφάσεων του με το ανθρώπινο πράττειν. Ωστόσο, ο απο-πραγματοποιητικός ρόλος της τέχνης έγκειται όχι μόνο στην κατανόηση και την έκθεση της κοινωνικής πραγματικότητας ως όλου, αλλά και στην ανάδειξη του τρόπου που το γενικό, η πραγματικότητα ως ολότητα, αλληλεπιδρά με το ειδικό, την προσωπική ζωή, τις πράξεις, τις σκέψεις και τα συναισθήματα των ανθρώπων μιας συγκεκριμένης εποχής, ή, αλλιώς, στην πολύμορφη και ζωντανή ανάδειξη του ουσιαστικού τρόπου αλληλεξάρτησης και αντίθεσης μιας ανθρώπινης προσωπικότητας με μια συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα ως όλον και τις αντιφάσεις που τη διέπουν.

Η δυναμικο-διαλεκτική ενότητα ειδικού-γενικού επιτυγχάνεται, κατά τον Λούκατς, αποκλειστικά στο έδαφος της κατηγορίας του *ιδιαιτέρου*, η οποία, στη σφαίρα του αισθητικού, δεν διαμεσολαβεί την κίνηση από το ειδικό προς το γενικό και αντιστρόφως, όπως συμβαίνει στην επιστημονική ή φιλοσοφική γνώση, αλλά συνιστά ένα *μεσάζον κέντρο*, ένα *διαμεσολαβόν μέσο* (*vermittelnde Mitte*), που εξασφαλίζει και συντονίζει μια κίνηση που εκκινά από αυτό το κέντρο και κινείται είτε προς το ένα είτε προς το άλλο άκρο της σχέσης γενικού-ειδικού, επιστρέφοντας, ωστόσο, πάντα στο σημείο αφετηρίας, που συντονίζει, δηλαδή, μια *φυγόκεντρη* κίνηση τόσο από το ιδιαίτερο στο ειδικό και ξανά στο ιδιαίτερο όσο και από το ιδιαίτερο στο γενικό και πίσω στο ιδιαίτερο.<sup>45</sup> Με άλλα λόγια, η κατηγορία του ιδιαίτερου συνιστά μια ενδιάμεση περιοχή που συνδυάζει, χωρίς ουδέποτε να ταυτιστεί μαζί τους, το ειδικό με το γενικό με έναν διαλεκτικό τρόπο, διαμορφώνοντας, δηλαδή, τη μεταξύ τους συνύπαρξη ως μια σχέση ελεύθερης αντίστιξης και όχι ως μια «σχέση ένα-προς-ένα»,<sup>46</sup> αντιστοίχισης σημείου προς σημείο, καθώς η κοινωνική πραγματικότητα ως όλον ποτέ δεν καθορίζει άμεσα, μονοσήμαντα ή μονοδιάστατα τη ζωή του κάθε ξεχωριστού ατόμου, αλλά, αντιθέτως, την καθορίζει με έναν διαμεσολαβημένο, δαιδαλώδη και αντιφατικό τρόπο. Επίσης, η κατηγορία του ιδιαίτερου δεν φέρει έναν εκτατικό αλλά έναν εντατικό χαρακτήρα, καθώς αναδεικνύει τη διαλεκτική σχέση ειδικού-γενικού όχι σε συνάρτηση με κάθε πτυχή της κοινωνικής πραγματικότητας μιας συγκεκριμένης ιστορικής εποχής –κάτι τέτοιο, εξάλλου, είναι, κατά τον Λούκατς, αδύνατον για ένα έργο τέχνης– αλλά σε συνάρτηση με ένα χαρακτηριστικό τμήμα της: χαρακτηριστικό, με την έννοια ότι σε αυτό οι δύο ακραίοι πόλοι της διαλεκτικής σχέσης γενικού-ειδικού υπάρχουν «στον ύψιστο βαθμό της ανάπτυξής τους, στο ύστατο ζεδίπλωμα των δυνατοτήτων που βρίσκονται μέσα τους σε λανθάνουσα κατάσταση... συγκεκριμενοποιώντας μ' αυτό τον τρόπο τα όρια και τις αποκορυφώσεις»<sup>47</sup> τόσο του προσωπικού βίου του ανθρώπου

45 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 2, σ. 240

46 Jameson Fr., *Marxism and Form: 20th century dialectical theories of literature*, Princeton University Press, Princeton 1971, σ. 195

47 Λούκατς Γκ., *Μελέτες για τον ευρωπαϊκό ρεαλισμό*, Εκδοτικών Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1957, σ. 19

και του κοινωνικού του περιβάλλοντος ως όλου όσο και της μεταξύ τους σχέσης.

Το δε τυπικό είναι αυτό που αποδίδει ανθρώπινη υπόσταση στη, συγκροτημένη με τη βοήθεια της κατηγορίας του ιδιαίτερου, διαλεκτική ενότητα ειδικού-γενικού, που καθιστά την ενότητα γενικού-ειδικού ανθρωπομορφική και ανθρωποκεντρική, εντάσσοντάς τη στο πλαίσιο της ατομικής ζωής των ανθρώπων. Δηλαδή, το τυπικό εγκαθιστά την, επιτευχθείσα δια της κατηγορίας του ιδιαίτερου, οργανική ενότητα της ολότητας των αντικειμένων με το υποκειμενικό είναι του ανθρώπου στο πεδίο της καθημερινής ατομικής ζωής, προκειμένου να την αποδώσει ανθρωπόμορφα, προκειμένου να την αποδώσει μέσα από οικεία, συνηθισμένα πρόσωπα, γεγονότα, πράξεις και καταστάσεις· γεγονός που σημαίνει ότι το τυπικό αποτελεί, επί της ουσίας, τη διαλεκτική ενότητα ειδικού-γενικού, όπως αυτή παράγεται μέσω της κατηγορίας του ιδιαίτερου, στο έδαφος του ειδικού. Με άλλα λόγια, το τυπικό αποτελεί ένα καλλιτεχνικά επεξεργασμένο, ανθρωπόμορφο, εντός της καθημερινής ατομικής ζωής, ειδικό (χαρακτήρες, καταστάσεις, πράξεις), του οποίου η ουσία καθορίζεται από την κατηγορία του ιδιαίτερου, από τον τρόπο αλληλεξάρτησης του γενικού με το ειδικό κατά την εποχή αναφοράς αυτού του καλλιτεχνικά επεξεργασμένου ειδικού.

Η προαναφερθείσα λειτουργία του τυπικού εξασφαλίζεται δια της δημιουργίας τυπικών λογοτεχνικών ηρώων – με τυπικές αντιλήψεις, σε τυπικές πράξεις και καταστάσεις, δια της δημιουργίας λογοτεχνικών ηρώων που χωρίς να εγκαταλείπουν τον ατομικό κόσμο και χαρακτήρα τους, προσδιορίζονται, ταυτόχρονα, στη βάση αυτής της ατομικής υπόστασής τους, από την κατηγορία του ιδιαίτερου, από τη διαλεκτική συνάρθρωση του γενικού με το ειδικό, ή, όπως σημειώνει ο Λούκατς, που αντιλαμβάνονται «τα πιο αφηρημένα ζητήματα της εποχής τους ως δικά τους προσωπικά, ζωτικής σημασίας προβλήματα»<sup>48</sup>. Ο τυπικός χαρακτήρας, δηλαδή, συνιστά μια τοποθέτηση στο έδαφος του ειδικού της διαλεκτικής ενότητας ειδικού-γενικού, μια τοποθέτηση του τρόπου, με τον οποίο συνυφαίνεται το ατομικό πεπρωμένο του ήρωα, ο ήρωας ως μια ξεχωριστή, συγκεκριμένη και ζωντανή ατομικότητα, με τις θεμελιώδεις αντιφάσεις μιας συγκεκριμένης κοινωνίας ως όλου στο έδαφος των μοναδικών εμπειριών, των αποφάσεων, των πράξεων, των κοινωνικών σχέσεων, των ιδεών, των εσωτερικών παρορμήσεων και καταναγκασμών, των επιθυμιών και των συναισθημάτων αυτού του ήρωα, μια εξατομίκευση της διαλεκτικής σχέσης γενικού-ειδικού, μια καλλιτεχνική απόδοση αυτής της σχέσης με τη μορφή «ανθρώπινης πράξης ή αισθήματος, σκοπού ή πάθους, ως κάτι που ανήκει στο πνεύμα, στον ψυχισμό, στη βούληση συγκεκριμένων ατόμων»<sup>49</sup>. Ωστόσο, ο τύπος αναφέρεται στην ύπαρξη μιας λογοτεχνικής φιγούρας όχι μόνο ως ενός ιδιαίτερου ατόμου αλλά και ως ενός περιβλήματος, υπό το οποίο συνενώνονται τα κύρια γνωρίσματα και συμφέροντα πολλών ομογενών υποκειμένων, ή, αλλιώς, αναφέρεται στην ύπαρξη της ως ενός προσώπου, από τη μια, αυτούσιου και ξεχωριστού, και, από την άλλη,

48 Lukacs G., “The intellectual physiognomy in characterization” στο Lukacs G., *Writer and Critic*, Merlin Press, London 1978, σ. 154

49 Χέγκελ Γκ., *Αισθητική*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009, σ. 460

συμπυκνωτή των ουσιωδών χαρακτηριστικών μιας ευρύτερης κοινωνικής ομάδας ή τάξης, ως ενός προσώπου, του οποίου η ατομική υπόσταση δένεται αναπόσπαστα με την κοινωνικο-ταξική υπόστασή του και, δια της τελευταίας, διασταυρώνεται με το γενικό. Οπότε, στη λουκατσιανή αισθητική θεωρία, η εξατομίκευση της διαλεκτικής σχέσης γενικού-ειδικού, η παρουσίασή της μέσα από το ξεδίπλωμα της ζωής, του προσωπικού βίου ενός ιδιαίτερου λογοτεχνικού χαρακτήρα, διαμεσολαβείται από τη λειτουργία αυτού του χαρακτήρα ως εκφραστή και συμπυκνωτή της κοινωνικής ομάδας που ανήκει.

Παρόλο, όμως, που η τυπική φιγούρα αποτελεί μια ανάγλυφη, ανθρωπόμορφη ενσάρκωση της διαλεκτικής ενότητας γενικού-ειδικού, αυτή η φιγούρα εκτίθεται εντός του λογοτεχνικού έργου να μην έχει, εξ αρχής, συνειδητοποιήσει ότι η προσωπική μοίρα της συνυφαίνεται οργανικά με την κοινωνική ολότητα. Τουτέστιν, η συνείδηση της λογοτεχνικής φιγούρας διαγράφεται, αρχικά, να συλλαμβάνει πραγματοποιημένα την πραγματικότητα, να τη συλλαμβάνει σαν να απαρτίζεται από αυθύπαρκτα και αντιτιθέμενα επιμέρους υποσύνολα, τα οποία μόνο εξωτερικά και τυχαία σχετίζονται τόσο μεταξύ τους όσο και με τη δική της ζωή. Με άλλα λόγια, η συνείδηση αυτής της φιγούρας κινείται, στην αρχή ενός λογοτεχνικού έργου, στο επίπεδο της αμεσότητας, εκεί όπου το φαινόμενο κυριαρχεί επί της ουσίας, με συνέπεια να συλλαμβάνει τον κόσμο της σαν να είναι αποσπασματικός, σαν μια ασχεσία επιμέρους οντοτήτων, και το πεπρωμένο της σαν να μην αναπτύσσει ουσιαστικές σχέσεις αλληλεξάρτησης με αυτόν τον κόσμο.

Τίθεται, λοιπόν, ο τυπικός χαρακτήρας σε δράση, αρχίζει να συγκρούεται ενεργητικά, στο πλαίσιο του προσωπικού του βίου, με τους άλλους τυπικούς χαρακτήρες του λογοτεχνικού έργου όπως και με την αντικειμενική πραγματικότητα (τυπικές καταστάσεις), με την έκβαση κάθε τέτοιας σύγκρουσης να εξαρτάται από την εξέλιξη των συγκρούσεων που προηγήθηκαν, όπως και από την εμπειρία που ο τυπικός χαρακτήρας αποκόμισε από αυτές, και να συνοδεύεται πάντα από αμφιβολίες, δισταγμούς και μεταβολές της συνείδησής του αλλά και τη διαρκή μεταμόρφωση της προσωπικότητάς του, ή, με άλλα λόγια, ο τυπικός ήρωας συμμετέχει σε μια σειρά διαδοχικών συγκρουσιακών τυπικών πράξεων που συνδέονται αιτιακά μεταξύ τους, που, όπως γράφει ο Αριστοτέλης, ο οποίος επηρέασε βαθιά την αισθητική σκέψη του Λούκατς, «γίνονται, κατά κύριο λόγο, η μια ως συνέπεια της άλλης»<sup>50</sup>, και, εξαιτίας αυτών των πράξεων, ο τυπικός χαρακτήρας αρχίζει να υπερβαίνει διαλεκτικά τις βεβαιότητες που παράγονται στο επίπεδο της αμεσότητας, της άμεσης γνώσης, αρχίζει, δηλαδή, να υπερβαίνει την πραγματοποιημένη συνειδησιακή κατάστασή του. Εν συνεχεία, μέσω μιας σπειροειδούς πορείας αναίρεσης των διαφόρων ενδιάμεσων και ατελών, αλλά όλο και λιγότερο πραγματοποιημένων, επιπέδων της συνείδησής του, συνέπεια της έμπρακτης επίλυσης καινούριων συγκρούσεων και αντιθέσεων και της υπερπήδησης νεοεμφανιζόμενων εμποδίων στη σφαίρα της ατομικής ζωής του, ή, αλλιώς, συνέπεια της εντεινόμενης πρακτικής δραστηριότητάς του, της μόνης

50 Αριστοτέλης, *Ποιητική*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 131

ικανής, κατά τον Ούγγρο στοχαστή, «να καθορίσει ποια αντικείμενα, ποιοι θεσμοί *κοκ επηρεάζουν σημαντικά την ανθρώπινη μοίρα, αλλά και το πώς και το πότε αυτή η επιρροή ασκείται*»<sup>51</sup>, οδηγείται στην τελική και πλήρη συνειδησιακή απο-πραγμοποίηση του, στη σύλληψη της εντατικής ανθρώπινης ολότητας, στη σύλληψη, δηλαδή, του οργανικού τρόπου συνάρτησης του προσωπικού του βίου, του *εδώ και τώρα* της ζωής του, με την πραγματικότητα, στην οποία ζει· πραγματικότητα, την οποία κατανοεί τώρα ως ένα κοινωνικό όλον: (α) διαλεκτικά αρθρωμένο, αιτιακά διαρρυθμισμένο και πολυδιάστατα διαμεσολαβημένο, (β) προϊόν των ίδιων των ανθρώπων και των κοινωνικών σχέσεων τους (ενότητα υποκειμένου-αντικειμένου), αφού δημιουργείται από τις έμπρακτες πρωτοβουλίες του ίδιου του τυπικού χαρακτήρα, το πράττειν του, διασταυρούμενο, βέβαια, σε δεδομένες συνθήκες, με το πράττειν των υπολοίπων τυπικών χαρακτήρων του έργου, και (γ) φέρον αντιφάσεις, εκπηγάζουσες από τη συγκεκριμένη αλληλεπίδραση των επιμέρους σφαιρών του, του όλου και του πράττειν των λογοτεχνικών τυπικών ηρώων.

Η στιγμή της απο-πραγμοποίησης της συνείδησης του τυπικού ήρωα, που είναι, ταυτόχρονα, η στιγμή της ολοκλήρωσης της προσωπικότητάς του, η οποία παρουσιάστηκε αρχικά μόνο σε αδρές γραμμές, εμπλουτιζόμενη σε βάθος και εύρος διαρκώς στη συνέχεια μέσω των πράξεων του, όπως και η στιγμή τόσο της άρσης όλων των αντιθέσεων του λογοτεχνήματος όσο και της αναδρομικής αποκάλυψης, της εκ των υστέρων πλήρους διευκρίνισης των θεμελιωδών σχέσεών του, ή, εν γένει, που είναι η στιγμή της τελικής κορύφωσης του έργου, συνιστά το σημείο της λουκασιανής κάθαρσης –*συγκλονισμού και κλητευτικής πρόθεσης*– του, ψυχολογικά και συνειδησιακά ταυτιζόμενου με την τυπική φιγούρα, παραλήπτη του έργου. Συγκλονισμού, εξαιτίας του γεγονότος ότι το έργο τέχνης, διαρρηγνύοντας τον κόσμο της εμπειρίας (Erlebniswelt) του καθολικού ανθρώπου της καθημερινότητας (der ganze Mensch) και απεγκλωβίζοντας τη συνείδησή του από τον πραγματοποιημένο κόσμο της αμεσότητας, τον μετατρέπει σε έναν άνθρωπο που εσωτερικεύει προσωρινά, για όσο διαρκεί η επίδραση της κάθαρσης, την πληρότητα της ουσίας του, σε έναν άνθρωπο που έχει επίγνωση του ανθρώπου ως όλου (der Mensch ganz), της εντατικής ανθρώπινης ολότητας, της καθοριστικής για τη ζωή του διαλεκτικής ενότητας γενικού-ειδικού, του γεγονότος ότι «*η ορθή γνώση του κόσμου και η γνώση της εμπειρίας του εγώ συμπίπτουν*»<sup>52 53</sup>, αλλά και εξαιτίας του γεγονότος ότι του αποκαλύπτεται η αντικειμενικά δυνατή συνείδηση της ανθρωπότητας, η προοπτική δυνατότητά της να κατανοήσει την υπόστασή της ως μια οργανική ενότητα γενικού-ειδικού. Κλητευτικής πρόθεσης, επειδή η δημιουργία ενός λογοτεχνικού σύμπαντος, εντός του οποίου αίρεται το φαινόμενο της πραγματοποίησης και, κατά συνέπεια, η αντίθεση, η σχάση ειδικού-γενικού, καλεί και γαλουχεί το υποκείμενο της πρόσληψης, κατά

51 Lukacs G., “Narrate or describe? A preliminary discussion of naturalism and formalism” στο Lukacs G., *Writer and Critic*, Merlin Press, London 1978, σ. 128

52 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 1, σ. 581

53 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 1, σσ. 798-806

την επιστροφή του από τον κόσμο του αισθητικού στον πραγματικό κόσμο, να προσαρμόσει τη μέχρι πρότινος πραγματοποιημένη *κοσμοεικόνα* του στη νέα, απο-πραγματοποιημένη εκ του έργου τέχνης, συνειδήσή του,<sup>54</sup> ή, αλλιώς, καλεί το υποκειμένο της πρόσληψης να συλλάβει την ίδια τη ζωή του με τρόπο αντίστοιχο με αυτόν του λογοτεχνικού ήρωα, να συλλάβει, δηλαδή, τη «*διαλεκτική –κοινωνική και ατομική– ολότητα της ύπαρξής του*»<sup>55</sup>, την ύπαρξή του ως μια οργανική σχέση μεταξύ της αντικειμενικής πραγματικότητας ως όλου, του ανθρώπου ως ατόμου και του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος. Ωστόσο, η δυνατότητα του υποκειμένου της πρόσληψης να ανταποκριθεί στην κλητευτική πρόθεση του έργου τέχνης διαμεσολαβείται, σύμφωνα με τον Ούγγρο διανοητή, από τα ιδιαίτερα βιώματα και αισθήματα όπως και από την ταξική θέση αυτού του υποκειμένου.<sup>56</sup>

Προαπαιτούμενο για την καλλιτεχνική παρουσίαση της πορείας της συνείδησης της τυπικής φιγούρας προς την απο-πραγματοποίησή της συνιστά, κατά τον Λούκατς, η λογοτεχνική *αφήγηση*, διότι η αφήγηση είναι αυτή που, σε αντίθεση με την *περιγραφή*, δύναται, στη βάση της σύλληψης, της *ποιητικής επιλογής* εκ μέρους του συγγραφέα των ουσιωδών καθορισμών της ατομικής και κοινωνικής υπόστασης των ανθρώπων της εποχής, στην οποία αναφέρεται το εκάστοτε έργο, να συγκρίνει, να ιεραρχήσει και να συνδέσει αιτιακά τις ανάγκες, τις πράξεις, τις προθέσεις, τις αντιλήψεις και τις επιθυμίες του τυπικού χαρακτήρα τόσο μεταξύ τους όσο και με το σύνολο των γεγονότων του λογοτεχνήματος, εξασφαλίζοντας έτσι την ευκρινή ιστορικο-χρονολογική τοποθέτηση, τη σαφή οριοθέτηση και άρθρωση, τη στενή σχέση και την εναργή λογική διαδοχή των διαφόρων επιπέδων της τεθλασμένης πορείας της συνείδησης του τυπικού χαρακτήρα προς το σημείο άρσης της πραγματοποίησης, και, συνακολούθως, παρέχοντας, από τη μία, στον αναγνώστη την «*εμπειρία της αιτιότητας*»<sup>57</sup>, την «*αιτιακή ιστορία*»<sup>58</sup> αυτής της πορείας, και, από την άλλη, στο λογοτέχνημα *συμπαγή και ενιαία μορφή*.<sup>59</sup> Επιπροσθέτως, η αφήγηση, καθώς έπεται της

54 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 1, σ. 805

55 Lukacs G., “Franz Kafka or Thomas Mann?” στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 75

56 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 1, σ. 769

57 Lukacs G., “Narrate or describe? A preliminary discussion of naturalism and formalism” στο Lukacs G., *Writer and Critic*, Merlin Press, London 1978, σ. 133

58 Stern L., “Georg Lukacs on narrating and describing” στο Marcus J., Tarr Z. (eds.), *Georg Lukacs: Theory, Culture and Politics*, Transaction Publishers, New Brunswick 1989, σ. 80

59 Τουναντίον, η *περιγραφή*, *ιδιάζον χαρακτηριστικό* της λογοτεχνικής γραφής της καλλιτεχνικής πρωτοπορίας των αρχών του 20ού αιώνα, αποδίδει, κατά τον Λούκατς, τα περιγραφόμενα συμβάντα σαν έναν αδιαρρήθμιστο, *χαοτικό και τυχαίο σωρό πραγμάτων*, σαν μια αφηρημένη και ασύνδετη «*σειρά εμπειρικών θραυσμάτων*» (Lee Y.S., “Temporalized invariance: Lukacs and the work of form” στο Bewes T., Hall T. (eds.), *Georg Lukacs: The fundamental dissonance of existence: Aesthetics, Politics, Literature*, Continuum International Publishing Group, London 2011, σ. 19), κάτι που οφείλεται στο γεγονός ότι αποτυπώνει τα συμβάντα όπως αυτά εμφανίζονται *με την πρώτη ματιά* στον συγγραφέα, χωρίς, δηλαδή, να τα αξιολογεί, να τα ταξινομεί και να τα συνέχει αιτιακά στη βάση αυτού που είναι ουσιαστικό για τον άνθρωπο, το πράττειν του και την κοινωνία ως όλον. Τούτου δοθέντος, τα λογοτεχνικά έργα που υιοθετούν την περιγραφή φέρουν καταρχήν μια *επεισοδιώδη, αποσπασματική μορφή*, γεγονός που τα καθιστά *ακατάλληλα* για την ανάδειξη της σπειροειδούς αλλά ενιαίας πορείας της συνείδησης του τυπικού ήρωα προς την απο-πραγματοποίησή της.

σύλληψης της εντατικής ανθρώπινης ολότητας από τον συγγραφέα, καθιστά εφικτό τον τονισμό εκείνων των, αναδυόμενων από κάποια κρίσιμη πτυχή του προσωπικού βίου της τυπικής φιγούρας, κομβικών δεσμών που συνενώνουν οργανικά το ειδικό με το γενικό, εκείνων των δεσμών που δύνανται, παρόλο που πηγάζουν από την πραγματοποιημένη καθημερινή ζωή και εμπειρική συνείδηση του τυπικού χαρακτήρα, να οδηγήσουν τη συνείδησή του, υπό προϋποθέσεις και μέσω της κατάλληλης αλληλουχίας διαμεσολαβήσεων, στην υπέρβαση της πραγματοποίησής της. Αυτό, ωστόσο, σημαίνει ότι ο Ούγγρος στοχαστής θεωρεί ότι εντός της πραγματοποιημένης ανθρώπινης κατάστασης, εντός της πραγματοποιημένης καθημερινής ύπαρξης του τυπικού ήρωα, υπάρχουν κάποια στοιχεία, από τα οποία μπορεί να ξεκινήσει η πορεία της συνείδησής του, και κατ' επέκταση του αναγνώστη, προς την απο-πραγματοποίησή της, ή, με άλλα λόγια, ότι η πραγματοποίηση δεν φέρει ποτέ απόλυτες διαστάσεις, δεν υφίσταται ποτέ με έναν ολοκληρωτικό και εντελώς αναπόδραστο τρόπο.

Συμπερασματικά, λοιπόν, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η λουκατσιανή άρση της πραγματοποίησης στο πεδίο της τέχνης συντελείται στη βάση των ακόλουθων αισθητικών κατηγοριών: (α) της εντατικής ανθρώπινης ολότητας, (β) του ιδιαίτερου, (γ) του τυπικού, (δ) της κάθαρσης και (ε) της αφήγησης.

### **Η λουκατσιανή αντίρρηση στο διαλεκτικό θέατρο**

Δεδομένου ότι η πρόθεση του Λούκατς να συγγράψει μια μονογραφία σχετική με το μπρεχτικό θέατρο δεν ευδοχώθηκε, η κριτική που ασκεί στον Μπρεχτ εντοπίζεται σε ολιγάριθμα και διάσπαρτα στο έργο του αποσπάσματα. Παρ' όλα αυτά, θα προσπαθήσουμε, με άξονα τα όσα έχουν προαναφερθεί, να ιχνηλατήσουμε τις βασικές περιοχές αυτής της κριτικής.

Καταρχάς, ο Λούκατς απορρίπτει συλλήβδην την μπρεχτική άποψη περί των νεκρών πραγμάτων. Αρνείται, δηλαδή, τον μπρεχτικό ισχυρισμό ότι, στους μοντέρνους καιρούς, η κοινωνική ολότητα και ο ανθρώπινος βίος, εξαιτίας του καθολικού χαρακτήρα της πραγματοποίησης, δεν φέρουν κάποιο εγγενές νόημα και ότι, κατά συνέπεια, το έργο τέχνης, καθώς είναι μάταιο να αναζητά αυτό το νόημα, μιμούμενο τα νεκρά πράγματα και αναπαράγοντας έτσι την πραγματοποίηση, πρέπει να επιστρατεύσει την αλληγορία, προκειμένου να τα επανανοηματοδοτήσει, να εγκαθιδρύσει το δικό του νόημα σε αυτά.<sup>60</sup> Αντιθέτως, ο Ούγγρος στοχαστής υποστηρίζει ότι αντικειμενικό θεμέλιο της μεγάλης ρεαλιστικής τέχνης συνιστά η παραδοχή ότι η ατομικο-κοινωνική υπόσταση του ανθρώπου και η κοινωνική πραγματικότητα φέρουν, ακόμη και στην πιο πραγματοποιημένη εκδοχή τους, ένα σύμφυτο, αντικειμενικό νόημα, προϊόν της έμπρακτης σχέσης αλληλεξάρτησής τους· νόημα, το οποίο ο ρεαλιστής καλλιτέχνης επιδιώκει να ανακαλύψει και να αποδώσει με έναν ανθρωπόμορφο και ανθρωποκεντρικό τρόπο. Η δε απόπειρα αλληγορικής επανανοηματοδότησης της ανθρώπινης πραγματικότητας προσλαμβάνεται από τον Λούκατς ως κάτι

60 Lukacs G., "The ideology of modernism" στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 49

το απολύτως υποκειμενικό και αυθαίρετο, ως κάτι που τίθεται *από τα έξω* σε αυτή, ως κάτι που δεν πηγάζει από την ίδια αλλά από τις υποκειμενικές πεποιθήσεις και επιθυμίες του συγγραφέα, ενώ, ταυτόχρονα, το αλληγορικό έργο τέχνης θεωρείται ως καθολικά αφηρημένο, αφού αυτό, σύμφωνα με τον ορισμό του Αγ. Αυγουστίνου, τον οποίο ενστερνίζεται ο Λούκατς, «μπορεί να σημαίνει είτε αυτό είτε το αντίθετό του»<sup>61</sup>, αφού, δηλαδή, χαρακτηρίζεται από μια πολυσημία νοημάτων.

Το μπρεχτικό παραξένισμα και η μεγέθυνση της πραγματοποίησης που το συνοδεύει, αντιμετωπίζονται από τον συγγραφέα της *Ιδιωτυπίας του αισθητικού* ως μια «*παραμορφωμένη αντανάκλαση της παραμόρφωσης*»<sup>62</sup> που προξενεί στην κοινωνική συνείδηση το φαινόμενο της πραγματοποίησης, καθώς η μπρεχτική διόγκωση της πραγματοποίησης παραμορφώνει, διαστρεβλώνει τον πραγματικό τρόπο ύπαρξης της, κάνοντας έτσι αδύνατη την αντικειμενικά ακριβή ανίχνευση τόσο των αιτιών όσο και των συγκεκριμένων κοινωνικών καταβολών της σε μια δεδομένη ιστορική εποχή. Αυτή η μεγέθυνση της πραγματοποίησης, συνεχίζει ο Λούκατς, προσδίδει στο παραξένισμα μια τεχνητή μορφή, μετατρέπει το παραξένισμα σε ένα *ευρηματικό* τέχνασμα που τίθεται *από τα έξω* στο θεατρικό έργο,<sup>63</sup> αφού το παραξένισμα δεν προέρχεται από την αντανακλώμενη στο έργο πραγματικότητα. Σε αντίθεση, δηλαδή, με το κλασικό θέατρο, το οποίο ενσωματώνει οργανικά κοινωνικές καταστάσεις που σοκάρουν ή παραξενίζουν, παρουσιάζοντάς τες ως το διαλεκτικό έτερο των συνηθισμένων, κανονικών ανθρώπινων καταστάσεων και επιδιώκοντας «*αυτό που βλέπουμε να είναι δράμα και όχι ένα απλό παραξένισμα*»<sup>64</sup>, στο μπρεχτικό διαλεκτικό θέατρο αυτό που ο θεατής παρακολουθεί είναι ένα τεχνητά συγκροτημένο παραξένισμα, το οποίο όχι μόνο εξαλείφει καθετί το σύνηθες αλλά και κυριεύει συνολικά το έργο. Επίσης, ο Λούκατς, παρόλο που αποδέχεται θετικά τον σκοπό του παραξενίσματος να κλονίσει την εξοικείωση των ανθρώπων με το φαινόμενο της πραγματοποίησης και να προσανατολίσει τη συνείδησή τους προς την κατανόηση της ουσίας του πραγματικού,<sup>65</sup> υποστηρίζει ότι η μπρεχτική ανοικείωση είναι προβληματική, διότι, παρά το γεγονός ότι ορθά αναιρεί τη δύναμη της συνήθειας και καθιστά αναγνωρίσιμη την πραγματοποίηση, παρουσιάζει την τελευταία σαν κάτι εντελώς ανοικείο, ξένο προς τον άνθρωπο,<sup>66</sup> σαν κάτι ανεξάρτητο από αυτόν, σαν κάτι που δεν αναδύεται από τις κοινωνικές σχέσεις και το αλλοτριωμένο πράττειν του. Τούτων δοθέντων, το παραξένισμα, γράφει ο Λούκατς, αδυνατώντας να οδηγήσει το ακροατήριο στην ουσιαστική σύλληψη της πραγματοποίησης, «*σε τελική ανάλυση, απλώς την αναπαράγει και τη διαιωνίζει*»<sup>67</sup>.

61 Kiralyfalvi B., *The Aesthetics of Gyorgy Lukacs*, Princeton Legacy Library, Princeton 1975, σ. 123

62 Lukacs G., “Franz Kafka or Thomas Mann?” στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 53

63 Arvon H., *Marxist Esthetics*, Cornell University Press, Ithaca 1973, σ. 111

64 Λούκατς όπως αναφέρεται στο Arvon H., *Marxist Esthetics*, Cornell University Press, Ithaca 1973, σ. 111

65 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 2, σ. 740

66 Λούκατς όπως αναφέρεται στο Kiralyfalvi B., “Georg Lukacs or Bertolt Brecht?”, *British Journal of Aesthetics*, 25 (4), σ. 343

67 Lukacs G., “Preface” στο Lukacs G., *Writer and Critic*, Merlin Press, London 1978, σ. 15

Σε μια θεμελιώδη παρανόηση του ρόλου που διαδραματίζει στο κλασικό θέατρο η ταύτιση του θεατή με τον ηθοποιό και, συνακολούθως, με τον χαρακτήρα που ο τελευταίος υποδύεται, οφειλόμενη, κυρίως, στην επιρροή που άσκησε στον Μπρεχτ ο Β. Βόρινγκερ (W. Worringer), αποδίδει ο Λούκατς την μπρεχτική αποστασιοποίηση.<sup>68</sup> Σύμφωνα με τον Λούκατς, στο κλασικό θέατρο αλλά και, ευρύτερα, στην κλασική τέχνη, ο θεατής δεν ταυτίζεται ποτέ απόλυτα με κάποιον σκηνικό ήρωα, σε βαθμό, μάλιστα, που να χάνει εξολοκλήρου την προσωπικότητά του και τη δυνατότητα κριτικής σκέψης, καθώς ο θεατής γνωρίζει εκ των προτέρων ότι το καλλιτεχνικό έργο και οι απεικονιζόμενοι σε αυτό χαρακτήρες «δεν συνιστούν την ίδια την πραγματικότητα αλλά μια ειδική μορφή αντανάκλασής της»<sup>69</sup>, καθώς έχει πάντα επίγνωση αυτής της ιδιαίτερης διαφοράς μεταξύ της αντικειμενικής πραγματικότητας και του κόσμου της τέχνης, καθώς, δηλαδή, μόνο εν γνώση του ταυτίζεται ή, πιο συγκεκριμένα, προσποιείται ότι ταυτίζεται με την κεντρική φιγούρα ενός έργου· ταύτιση, που συντελείται στη βάση της συνολικής εμπειρίας και γνώσης που το υποκείμενο της πρόσληψης έχει αποκομίσει από την πραγματική ζωή.<sup>70</sup> Αυτή η *παράδοξη* λειτουργία του καλλιτεχνικού έργου, αυτή η οικειοθελής εμπύθιση του υποκειμένου της πρόσληψης στο έργο τέχνης ως εάν αυτό να είναι η ίδια η πραγματικότητα, ενώ γνωρίζει εκ προοιμίου ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει, αυτή η, κατά τον Λούκατς, *αισθητική ψευδαίσθηση*, αποτελεί, σύμφωνα με τη σκέψη του Ούγγρου στοχαστή, ένα αναπόσπαστο συστατικό στοιχείο του παραδοσιακού καλλιτεχνικού έργου, διότι, μόνο μέσω αυτής της ψευδαισθητικής ταύτισης, το υποκείμενο της πρόσληψης δύναται να συμπάσχει με τον ήρωα του έργου, να βιώσει βαθιά τις μεταβολές της προσωπικότητας και της συνείδησής του, να συμπορευτεί, εν τέλει, με τη συνείδηση του λογοτεχνικού ήρωα από το επίπεδο της αμεσότητας σε εκείνο της εντατικής ανθρώπινης ολότητας. Επιπλέον, η μπρεχτική πεποίθηση, στην οποία εδράζεται η αποστασιοποίηση, η πεποίθηση ότι οι άνθρωποι μετατρέπονται, κατά την εποχή του ιμπεριαλισμού ή της καθολικής πραγματοποίησης, σε απολύτως αποξενωμένες και εχθρικές μεταξύ τους οντότητες, φέρουσες ολότελα αντικρουόμενα συμφέροντα, απορρίπτεται άρδην από τον Λούκατς, δεδομένης της άποψής του ότι οι άνθρωποι κάθε εποχής δεν χαρακτηρίζονται μόνο από τις κοινωνικές συγκρούσεις τους, αλλά και από τους κοινωνικούς δεσμούς που αναπτύσσουν μεταξύ τους· δεσμούς, που οφείλονται στο γεγονός ότι ζουν στην ίδια εποχή και προσδιορίζονται από τις ίδιες κοινωνικές αντιφάσεις.

Παρόλο που τη θεωρεί ένα «ενδιαφέρον και πνευματώδες μορφικό πείραμα»<sup>71</sup>, ο

68 Lukacs G., "Franz Kafka or Thomas Mann?" στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 87

69 Lukacs G., "Art and objective truth" στο Lukacs G., *Writer and Critic*, Merlin Press, London 1978, σσ. 40-41

70 Σύμφωνα με τον Λούκατς, η θρησκεία είναι η μόνη ανθρωπομορφική αντανάκλαση του πραγματικού που παρουσιάζει τη *φανταστική ουσία* της, τα ποιητικά κατασκευασμένα δημιουργήματά της ως απολύτως πραγματικά (Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 1, σ. 126).

71 Λούκατς όπως αναφέρεται στο Müller K.D., *Die Funktion der Geschichte im Werk Bertolt Brechts: Studien zum Verhältnis von Marxismus und Ästhetik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, σ. 182



Λούκατς προσλαμβάνει την ασυνεχή δομή του διαλεκτικού θεάτρου ως εξαιρετικά ακατάλληλη για τα ρεαλιστικά καλλιτεχνικά έργα, διότι η βασική αρχή της, η τεχνητή επικόλληση ουσιαστικά ετερογενών και ασύνδετων επιμέρους τμημάτων (θεατρικών σκηνών) και, κατ' επέκταση, γεγονότων και πράξεων, αναπαράγει στην κοινωνική συνείδηση άμεσα τον κατακερματισμό, «τον διχασμό και την αποσύνδεση»<sup>72</sup> της εντατικής ανθρώπινης ολότητας, αναπαράγει, δηλαδή, την πραγματοποιημένη όψη και πρόσληψη της πραγματικότητας, την παρουσίαση της τελευταίας σαν ένα τυχαίο, άνευ εσωτερικών σχέσεων συνάφειας, άθροισμα θραυσμάτων. Την ίδια στιγμή, η αυτονόμηση των διαφόρων σκηνικών επεισοδίων του μπρεχτικού θεάτρου, η αναίρεση της αιτιακής διαδοχής τους όπως και της συνεχούς και ενιαίας ροής τους, ο συνολικά, εν συντομία, αποκεντρωμένος χαρακτήρας του διαλεκτικού θεάτρου, δεν επιτρέπουν στο έργο να κινηθεί κλιμακωτά, συνεκτικά και με σαφήνεια προς ένα σημείο κορύφωσης, όπου θα επιλυθούν όλες οι αντιθέσεις που συσσωρεύονται κατά τη διάρκεια αυτής της κίνησης, αφαιρώντας έτσι από το λογοτεχνικό έργο την τόσο αναγκαία για την λουκατσιανή απο-πραγμοποίηση της κοινωνικής συνείδησης, λειτουργία της κάθαρσης.

Σύμφωνα με τον Λούκατς, οι σκηνικοί ήρωες του Μπρεχτ, συνιστώντας εκπροσώπους συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων ή τάξεων, προσδιορίζονται πάντα από μια ευδιάκριτη κοινωνική λειτουργία, αλλά καθώς δεν είναι εξατομικευμένοι, καθώς δεν φέρουν έναν μοναδικό και ιδιαίτερο χαρακτήρα, καθώς δεν τοποθετούνται στο έδαφος της προσωπικής ζωής τους, των ατομικών πεποιθήσεων και της ειδικής ψυχοσύνθεσής τους, μετατρέπονται σε απρόσωπες καρικατούρες, κομμένες και ραμμένες σύμφωνα με τις επιταγές της κοινωνικής θέσης τους, σε *σχηματικές αναπαραστάσεις* του κοινωνικο-ταξικού τους ρόλου,<sup>73</sup> σε, άνευ κάποιας ιδιαίτερης φυσιογνωμίας, άψυχα πύονια, των οποίων η κίνηση προέρχεται από την αφηρημένη κοινωνική λειτουργία τους και όχι από τις αντιφάσεις της ατομικής ζωής τους. Εξαιτίας, λοιπόν, της έλλειψης εξατομικεύσης που διέπει το διαλεκτικό θέατρο, απόρροια της μπρεχτικής άποψης ότι ο σύγχρονος άνθρωπος είναι καθολικά πραγματοποιημένος και, κατ' επέκταση, πλήρως αποπροσωποποιημένος, κάτι που, όπως έχει προαναφερθεί, ο Λούκατς αρνείται σφόδρα, το διαλεκτικό θέατρο είναι ανέφικτο, κατά την αισθητική θεωρία του τελευταίου, να αναδείξει εκείνους τους κομβικούς δεσμούς που πηγάζουν από τον προσωπικό βίο του κάθε σκηνικού ήρωα και ενοποιούν οργανικά τον τρόπο ατομικής ύπαρξής του με την κοινωνική ολότητα, εδώ με το φαινόμενο της πραγματοποίησης της ανθρώπινης προσωπικότητας, με συνέπεια να εμφανίζεται, από τη μία, αυτή η πραγματοποίηση της ανθρώπινης προσωπικότητας των δραματικών φιγούρων σαν να μην έχει ιστορία, σαν έτοιμο πράγμα, σαν κάτι παντελώς ανεξάρτητο και ανεπηρέαστο από την καθημερινή πράξη –εν προκειμένω αλλοτριωμένη– αυτών των φιγούρων, και, από την άλλη, ο αποπροσωποποιημένος

72 Lukacs G., “Tribune or bureaucrat?” στο Lukacs G., *Essays on Realism*, Lawrence and Wishart, London 1980, σ. 234

73 Pike D., *Lukacs & Brecht*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1985, σ. 31

σκηνικός ήρωας σαν να «έχει πεταχτεί-μέσα-στον-κόσμο»<sup>74</sup> της καθολικής πραγμοποίησης, σαν να υφίσταται παθητικά τις ολέθριες για τον ίδιο επιπτώσεις της, και, ελλείψει κάθε ουσιαστικής αλληλεπίδρασης με το όλον της κοινωνίας, σαν να είναι αδύνατο «να αναπτυχθεί και να εξελιχθεί, παρά μόνο να αλλάξει ξαφνικά από τη μια μέρα στην άλλη»<sup>75</sup>. Με άλλα λόγια, αυτή η μπρεχτική «καταστροφή του ατόμου»<sup>76</sup>, η οποία, τόσο για τον Μπρεχτ όσο και για τον Λούκατς, αποτελεί βασικό γνώρισμα του φαινομένου της πραγμοποίησης, οφείλει, σύμφωνα με τον δεύτερο, να μην παρουσιάζεται σαν ένα έτοιμο, ήδη-ολοκληρωμένο, πριν την έναρξη της δραματικής πλοκής, γεγονός, του οποίου προβάλλονται επί σκηνής μόνο οι απανθρωποποιητικές συνέπειες, αλλά να εντάσσεται στην καθημερινή εμπειρία και εξέλιξη των δραματικών ηρώων, όπου δύναται να εκτεθεί ως κάτι που, στη βάση της έμπρακτης αλληλεπίδρασης του σκηνικού χαρακτήρα με το κοινωνικό του περιβάλλον ως όλον, βρίσκεται διαρκώς εν τω γίνεσθαι, νοούμενο ως ενότητα είναι και μη είναι, ως κάτι που συντελείται-σε-έναν-βαθμό-αίρεται-συντελείται-ξανά-με-διαφορετικό-τρόπο-και-ένταση-αίρεται-πάλι κοκ, έτσι ώστε το υποκείμενο της πρόσληψης να είναι σε θέση να παρακολουθήσει, να βιώσει αισθητικά όχι μόνο τις συνέπειες αυτής της αποπροσωποποίησης, αλλά και τη διαλεκτική πορεία ανάδυσσης και ανάπτυξής της, την ιστορικο-κοινωνική διαδικασία, δια της οποίας αυτή επιβάλλεται στον ήρωα, όπως και τα εμπόδια που αυτός αντιμετωπίζει κατά την προσπάθεια υπερνίκησης της.

Ο Λούκατς, λοιπόν, θεωρώντας ότι ένα λογοτέχνημα για να είναι ρεαλιστικό οφείλει να τοποθετεί τη σχέση ειδικού-γενικού στο έδαφος του ειδικού, υποστηρίζει ότι το μπρεχτικό έργο βρίσκεται στον αντίποδα αυτής της αντίληψης, αφού, αρνούμενο την εξατομίκευση των σκηνικών ηρώων, εμπεριέχοντας, δηλαδή, ήρωες που, όπως γράφει ο Γκ. Χέγκελ (G.W.Fr. Hegel), «είναι, βέβαια, συγκεκριμένοι χαρακτήρες, αλλά δείχνουν την καθοριστικότητα μόνο ως προς την αφαίρεση και τη γενικότητά της, χωρίς υποκειμενική ατομικότητα»<sup>77</sup>, εντάσσει το ειδικό στο γενικό ή, αλλιώς, εμφανίζει το ειδικό ως ένα απλό κατηγορημα του γενικού· κάτι, που, σύμφωνα με τον περίφημο ορισμό του Γ.Β. Γκαίτε (J.W. Goethe), τον οποίο ασπάζεται ο Λούκατς, συνιστά την πεμπουσία της αλληγορίας. Επιπλέον, κατά τη λουκατσιανή πρόσληψη του ρεαλισμού, μόνο δια της εξατομίκευσης της διαλεκτικής σχέσης γενικού-ειδικού λαμβάνει ένα λογοτεχνικό ή δραματικό έργο συγκεκριμένο ιστορικο-κοινωνικό νόημα, κάτι που συμβαίνει εξαιτίας της εγγραφής της σχέσης ειδικού-γενικού στον ατομικό βίο ενός συγκεκριμένου ανθρώπου που αλληλεπιδρά με μια συγκεκριμένη κοινωνική ολότητα, που ζει σε συγκεκριμένη εποχή και τόπο.

74 Lukacs G., "The ideology of modernism" στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 21

75 Lukacs G., "The novels of Willi Bredel" στο Lukacs G., *Essays on Realism*, Lawrence and Wishart, London 1980, σ. 25

76 Lunn E., "Marxism and art in the era of Stalin and Hitler: A comparison of Brecht and Lukacs", *New German Critic*, 3, σ. 27

77 Χέγκελ Γκ., *Αισθητική*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009, σ. 409

Αντίθετα, το διαλεκτικό θέατρο, αποφεύγοντας να εξατομικεύσει τους σκηνικούς ήρωες, χαρακτηρίζεται από ιστορικο-κοινωνική ασάφεια.

Πέραν των προλεθθέντων, η απουσία εξατομικευμένων ηρώων στο διαλεκτικό θέατρο έχει ως αποτέλεσμα, υπό το πρίσμα της λουκατσιανής αισθητικής σκέψης, το μπρεχτικό δίδαγμα, η ιστορικοποίηση, να μη συντελείται έμμεσα, να μη διαμεσολαβείται από τα συμπεράσματα που εξάγει ο κάθε ιδιαίτερος σκηνικός ήρωας στο πλαίσιο της προσωπικής του ζωής και κατά την αλληλεπίδρασή του με την κοινωνική ολότητα, να μην *έρχεται*, σύμφωνα με την υπόδειξη του Φρ. Ένγκελς (Fr. Engels) στον Φ. Λασσάλ (F. Lassalle), την οποία υιοθετεί ο Λούκατς, «στο προσκήνιο ζωηρά, ενεργά, φυσικά, μέσω της πορείας της ίδιας της δράσης»<sup>78</sup>, των ίδιων των καθημερινών πράξεων και προσωπικών διαπιστώσεων των σκηνικών ηρώων, και, ως εκ τούτου, να ενέχει θέση μιας έξωθεν αυθαίρετης, διδακτικής χροιάς, παρέμβασης του Βαυαρού συγγραφέα στα επί σκηνής διαδραματιζόμενα γεγονότα, μιας, ρητορικού ύφους, ευθείας έκφρασης των πολιτικών απόψεών του. Κατά συνέπεια, το δίδαγμα μετατρέπεται σε ένα μη οργανικό, διακοσμητικό στοιχείο του διαλεκτικού θεάτρου και το διαλεκτικό θέατρο φέρει έναν πρόδηλα επιτηδευμένο, ηθικιστικό και προπαγανδιστικό, υπερφορτωμένο με πολιτικά επιχειρήματα και επεξηγήσεις, χαρακτήρα, διακρίνεται, δηλαδή, από μια, κατά τον Κ. Μαρξ (K. Marx), σίλική και όχι, όπως θα έπρεπε, σαιξπηρική επιρροή.<sup>79</sup> Επιπροσθέτως, σύμφωνα με τη λουκατσιανή αισθητική σκέψη είναι κατακριτέα η, εκ μέρους του Μπρεχτ, απλούστευση των κοινωνικών σχέσεων και συγκρούσεων που διέπουν τη σύγχρονη αστική κοινωνία, η ανάγνωση της τελευταίας στη βάση μιας, μαγιστικού και μονοδιάστατου τύπου, αντιπαράθεσης καταπιεσμένων και καταπιεστών, φτωχών και πλουσίων· γεγονός που, κατά την εκτίμησή μας, σημαίνει ότι ο Λούκατς θα μπορούσε να συνυπογράψει τη σχετική παρατήρηση του Χ. Άισλερ (H. Eisler), στενού και επί μακρόν συνεργάτη του Μπρεχτ, ότι στο μπρεχτικό έργο ο μαρξισμός περιορίζεται στην *αλφαβήτα* του, στις στοιχειώδεις διαπιστώσεις του.<sup>80</sup>

Τέλος, θα αναφερθούμε, επιγραμματικά, σε δύο ακόμη σημεία, στα οποία αποκλίνουν οι προσεγγίσεις των δύο στοχαστών σχετικά με τη σχέση τέχνης και πραγματοποίησης. Πρώτον, ενώ ο Μπρεχτ αρνείται το *παλιό θέατρο*, την παρελθούσα δραματουργία ως καθολικά πραγματοποιημένη, καθώς δεν απεικονίζει ποτέ, κατά τον ίδιο, την πραγματικότητα ως μεταβαλλόμενη, ο Λούκατς ισχυρίζεται ότι «πολλά σημαντικά δράματα της παγκόσμιας λογοτεχνίας παρουσιάζουν την κοινωνία να υπόκειται σε ουσιαστικές αλλαγές, όπως, λόγου χάριν, συμβαίνει με τη μετάβαση από τη μητριαρχία στην πατριαρχία στον Αισχύλο, με την κατάρρευση της μεσαιωνικής φεουδαρχίας στον

78 Ένγκελς όπως αναφέρεται στο Lukacs G., *K. Marx und F. Engels als Literaturhistoriker*, Aufbau Verlag, Berlin 1952, σ. 67

79 Βλέπε σχετικά στο γράμμα του Μαρξ στον Λασσάλ (18/05/1859) στο Μαρξ Κ., Ένγκελς Φρ., *Κείμενα για τη λογοτεχνία και την τέχνη*, Εξάντας, Αθήνα 1975, σ. 144

80 Άισλερ όπως αναφέρεται στο Roberts D., “Brecht: Epic form and realism. A reconsideration”, *Thesis Eleven*, 5-6 (1), σ. 45

*Σαίξπηρ και την αποσύνθεση της αστικής κοινωνίας στον Τσέχωφ και τον Γκόρκι»<sup>81</sup>. Δεύτερον, ενώ το μπρεχτικό θέατρο, απευθυνόμενο αποκλειστικά στην εργατική τάξη, αποσκοπεί στην άμεση, την, εντός του χώρου του θεάτρου, κατά τη διάρκεια της παρακολούθησης του δραματικού έργου, απο-πραγμοποίηση της συνείδησης των θεατών και, κατ' επέκταση, στην άμεση αλλαγή της βιοτικής πρακτικής τους, ο Λούκατς διατείνεται, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ότι η καθαρτήρια επίδραση του έργου τέχνης στο υποκείμενο της πρόσληψης δεν δύναται να προκαλέσει ευθέως μια τέτοιου είδους μεταβολή, ότι η απο-πραγμοποίηση της συνείδησής του αποτελεί διακύβευμα, αφού διαμεσολαβείται από την προσωπικότητα αυτού του υποκειμένου, από τις κοινωνικές συνθήκες, στις οποίες ζει, αλλά και από το επίπεδο της ταξικής πάλης της εποχής του.*

### **Ο ρεαλιστής Μπρεχτ**

Ο Λούκατς ισχυρίζεται ότι ορισμένα από τα θεατρικά έργα του Μπρεχτ της περιόδου 1937-1945, τα κορυφαία, κατά τον Ούγγρο διανοητή, έργα της μπρεχτικής δραματουργίας (*Ο καλός άνθρωπος του Σε Τσουάν, Ο καυκασιανός κύκλος με την κιμωλία, Η μάνα κουράγιο και τα παιδιά της και Η ζωή του Γαλιλαίου*), συνιστούν αναμφισβήτητα *υψηλού επιπέδου επιτεύγματα της ρεαλιστικής γραφής*,<sup>82</sup> καθώς σε αυτά, ο Μπρεχτ, «*ξεπερνώντας τις μονόπλευρες πρώιμες θεωρίες του, αποδίδει το πλήρες εύρος της ανθρώπινης συνθετότητας μέσω της δημιουργίας ζωντανών ανθρωπινων όντων που παλεύουν, επιστρατεύοντας όλες τις δυνάμεις τους, με το κοινωνικό περιβάλλον τους*»<sup>83</sup>. Αντιμετωπίζοντας, στη βάση της, λουκατσιανής υψής, ανάλυσης της μπρεχτικής δημιουργίας από τον Ρ. Ουίλιαμς (R. Williams),<sup>84</sup> τα δύο πρώτα έργα ως μεταβατικά προς τον ρεαλισμό και τα δύο επόμενα ως καθαυτό ρεαλιστικά δημιουργήματα, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε, καταρχάς, ότι, στα δύο πρώτα έργα, ο αλληγορικός τόνος που τα χαρακτηρίζει, καθώς οι σκηνικές φιγούρες «*αποκτούν σάρκα και αίμα, μεταμορφώνεται σε μια αληθινή δραματική τοπολογία*»<sup>85</sup>, ότι η αλληγορία, παρόλο που εξακολουθεί να υπάρχει και να διέπει την πλοκή αυτών των έργων (π.χ. μεταφορά της πλοκής σε ένα παρελθόν άσχετο με τις κοινωνικές σχέσεις που περιγράφονται στο έργο, χρήση της παραβολής της σολομώντειας λύσης), υπερβαίνεται διαλεκτικά δια της εγκατάλειψης της αναγωγής του ειδικού στο γενικό, δια της εγκατάλειψης της αφηρημένης απεικόνισης των σκηνικών ηρώων, της έκθεσής τους αποκλειστικά ως φορείς κάποιας κοινωνικής λειτουργίας, και της τοποθέτησής τους, «*με αξιοσημείωτη δεξιοτεχνία, στο πεδίο της καθημερινής ζωής τους, όπου*

81 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 2, σ. 172

82 Λούκατς όπως αναφέρεται στο Parkinson G.H.R., *Georg Lukacs*, Routledge & Kegan Paul, London 1977, σ. 175

83 Lukacs G., "Franz Kafka or Thomas Mann?" στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 89

84 Βλέπε σχετικά στο Williams R., *Modern tragedy*, Broadview Press, Toronto 2006, σσ. 233-235 και Williams R., *Drama from Ibsen to Brecht*, Oxford University Press, New York 1969, σσ. 277-290

85 Lukacs G., "Franz Kafka or Thomas Mann?" στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 88

συνδυάζονται σε μια ενότητα, που σπάνια απαντάται εκτός του κλασικού ρεαλισμού, τα καθάρια ατομικά με τα καθάρια ταξικά γνωρίσματά τους»<sup>86</sup>. ενώ, στα δύο επόμενα έργα, το αλληγορικό θέατρο αντικαθίσταται εξολοκλήρου από το ιστορικό θέατρο. Οπότε, στα τέσσερα αυτά έργα, είτε η πλοκή τους είναι αλληγορική είτε ιστορική, οι σκηνικοί ήρωες του Μπρεχτ, μέσω της εξατομίκευσής τους, μετατρέπονται σε πολυδιάστατους τυπικούς χαρακτήρες, σε χαρακτήρες που αλληλεπιδρούν τόσο με τους άλλους, επίσης τυπικούς, χαρακτήρες όσο και με την κοινωνική ολότητα της εποχής τους με έναν συγκεκριμένο και σύνθετο διαλεκτικό τρόπο, που αποκαλύπτονται και αυτοσυνειδητοποιούνται σταδιακά δια αυτής της, πολλαπλά διαμεσολαβημένης, αλληλεπίδρασής τους, με συνέπεια το περιεχόμενο αυτών των έργων να μην αποκαλύπτεται μέσω τεχνασμάτων (παραξένισμα, αποστασιοποίηση, διδακτική στάση κοκ), αλλά μέσω της ιδιαίτερης πράξης, της προσωπικής εμπειρίας και των ατομικών συμπερασμάτων των ίδιων των σκηνικών φιγούρων. Τα δε μπρεχτικά τεχνάσματα, καίτοι αμβλυμμένα, παραμένουν εν ενεργεία, αλλά ενσωματώνονται ολοένα και πιο οργανικά στο θεατρικό έργο, συνεπικουρώντας ουσιαστικά στην ανάδειξη της διαλεκτικής σχέσης γενικού-ειδικού μέσα από τη ζωή και τη δράση των εξατομικευμένων σκηνικών ηρώων, των δραματικών τυπικών χαρακτήρων. Αξιοσημείωτη είναι, επίσης, η απάρνηση, εκ μέρους του Μπρεχτ, των αυτόνομων και κατ' ουσίαν ασύνδετων σκηνικών επεισοδίων και η αντικατάστασή τους από μια, αιτιακά προσδιορισμένη, ακολουθία σκηνών, η οποία συνοδεύεται από μια κλιμάκωση της δραματικής έντασης και η οποία καθιστά ευκρινές το αιτιακό πλέγμα που συνδέει τα διδραματιζόμενα, επί σκηνής, γεγονότα. Εξαιτίας, λοιπόν, του προτερήματος αυτών των τεσσάρων έργων του Μπρεχτ να αποδίδουν την ανθρώπινη ζωή ως ένα «πλέγμα συγκεκριμένων ανθρώπων σε συγκεκριμένες καταστάσεις»<sup>87</sup>, αίροντας, κατ' αυτό τον τρόπο, το φαινόμενο της πραγματοποίησης, ο Λούκατς, χωρίς να αναθεωρήσει την άποψή του για την προηγηθείσα μπρεχτική δημιουργία, αντιμετωπίζει τον Γερμανό δραματουργό ως τον «σπουδαιότερο ρεαλιστή θεατρικό συγγραφέα της εποχής του»<sup>88</sup>.

## Αντί επιλόγου: Η επικαιρότητα της κριτικής του Λούκατς στον Μπρεχτ

*«Κι αν σου μιλώ με παραμύθια και παραβολές  
είναι γιατί τ' ακούς γλυκότερα, κι η φρίκη  
δεν κουβεντιάζεται γιατί είναι ζωντανή  
γιατί είναι αμίλητη και προχωράει».*<sup>89</sup>

Σήμερα, η λουκατσιανή αισθητική σκέψη θεωρείται σαν κάτι απαρχαιωμένο,

86 Lukacs G., "Franz Kafka or Thomas Mann?" στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 85

87 Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, Aufbau Verlag, Berlin 1981, τ. 2, σ. 176

88 Lukacs G., "Franz Kafka or Thomas Mann?" στο Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1979, σ. 89

89 Σεφέρης Γ., «Τελευταίος σταθμός», *Ποιήματα*, Ίκαρος, Αθήνα 2014, σ. 219

σαν κάτι που, στην καλύτερη των περιπτώσεων, φέρει αποκλειστικά μια ιστορική σημασία. Αυτό οφείλεται τόσο στην ολοκληρωτική απόρριψη της λουκασιανής αισθητικής από το συγκαρινό, μεταμοντέρνο αστικό πνεύμα όσο και στη μερική απόρριψή της από την κομμουνιστική αριστερά, καθόλη την περίοδο που ακολούθησε το 20ό Συνέδριο του ΚΚΣΕ. Έτσι, η λουκασιανή αισθητική σκέψη, από τη μία, απορρίπτεται σαν ολοκληρωτική, σαν το πιο επεξεργασμένο εγχείρημα δικαιολόγησης και νομιμοποίησης των αισθητικών θεωριών του Ζντάνοφ (Α.Α. Жданов) και, κατ' επέκταση, της πολιτιστικής πολιτικής του Στάλιν (И.В. Сталин). Από την άλλη, απορρίπτεται σαν μια *κλειστή*, περιχαρακωμένη, και φορμαλιστική θεωρία, καθώς, σύμφωνα, καταρχάς, με τον Μπρεχτ και, εν συνεχεία, με τους θεωρητικούς της αποσταλινοποίησης, αλλά και της *Νέας Αριστεράς*, αποδίδει τον χαρακτηρισμό «ρεαλιστής» μόνο σε έναν πολύ περιορισμένο αριθμό καλλιτεχνών, κυρίως λογοτεχνών, του 18ου και 19ου αιώνα και αναγνωρίζει ως κατάλληλες καλλιτεχνικές μορφές απόδοσης της ουσίας του πραγματικού μόνο εκείνες που χρησιμοποιούν αυτοί οι μεγάλοι ρεαλιστές· αντιμετωπίζοντας, ταυτόχρονα, ως ακατάλληλες όλες εκείνες τις καλλιτεχνικές μορφές που εμφανίστηκαν στις αρχές του 20ού, στο πλαίσιο των κινημάτων της καλλιτεχνικής πρωτοπορίας. Με άλλα λόγια, η αισθητική θεωρία του Λούκατς δεν είναι συμβατή με τον *ανοιχτό* ρεαλισμό, τον *ρεαλισμό χωρίς όρια* που προέτασσε, μετά το 20<sup>ο</sup> συνέδριό του, το ΚΚΣΕ και τα αδελφά κομμουνιστικά κόμματα της Δυτικής Ευρώπης ή, τουλάχιστον, μια μερίδα των τότε περίοπτων θεωρητικών τους όπως ο Ροζέ Γκαροντί (Roger Garaudy). Δηλαδή, δεν είναι συμβατή με έναν ρεαλισμό, που δεν αποσαφηνίζει τις αρχές και τις κατηγορίες του, που έχει ως κύριο μέλημά του να οικειοποιηθεί, να εντάξει στις *τάξεις* του το έργο όσο γίνεται περισσότερων προοδευτικών καλλιτεχνών, ανεξάρτητα από το εάν και κατά πόσο αυτό το έργο επιτυγχάνει να δημιουργήσει μια ρεαλιστική καλλιτεχνική αντικείμενα της εποχής του και, κατά συνέπεια, ανεξάρτητα από τις καλλιτεχνικές μορφές και μεθόδους που χρησιμοποιεί. Η δε *Νέα Αριστερά* αρνείται την αισθητική θεωρία του Λούκατς, διότι η τελευταία βρίσκεται σε ρήξη με το θεωρητικό και καλλιτεχνικό έργο των κινημάτων της καλλιτεχνικής πρωτοπορίας, αντιμετωπίζοντάς το είτε ως νατουραλιστικό είτε ως καθολικά φορμαλιστικό· έργο, το οποίο ενστερνιζόταν η *Νέα Αριστερά*. Επίσης, η λουκασιανή αισθητική σκέψη κατηγορήθηκε από ορισμένους εκπροσώπους της τροτσικιστικής αριστεράς ότι ανήγαγε το Λαϊκό Μέτωπο από το πεδίο της πολιτικής τακτικής σε εκείνο της αισθητικής, ότι συνιστούσε μια ευθεία μεταφορά στη σφαίρα του αισθητικού της τακτικής των Λαϊκών Μετώπων, «*μια συνεχή προσπάθεια “συμφιλίωσης” του σταλινισμού με την αστικοδημοκρατική κουλτούρα*»<sup>90</sup>.

Κατά την εκτίμησή μας, όλες οι προαναφερθείσες κριτικές τοποθετήσεις έναντι της αισθητικής θεωρίας του Λούκατς, μπορεί να θίγουν ορισμένες επιμέρους πτυχές ή αδυναμίες της, αλλά δεν κατορθώνουν να αντιπαρατεθούν μαζί της στη βάση του πυρήνα της, στη βάση της κατηγορίας του τυπικού· κατηγορία, η οποία συνιστά,

90 Löwy M., *Ο Λούκατς και ο σταλινισμός*, Έρασμος, Αθήνα 2009, σ. 25

κατά την άποψή μας, την *ιδεοτυπία* του αισθητικού όπως και το κύριο κριτήριο αξιολόγησης, από τη σκοπιά του ρεαλισμού, της καλλιτεχνικής δημιουργίας και, εν προκειμένω, της δραματοουργίας του Μπρεχτ. Η κεντρική σημασία που αποδίδει ο Ούγγρος στοχαστής στην κατηγορία του τυπικού πηγάζει από το γεγονός ότι διαβλέπει σε αυτή την αισθητική κατηγορία τη δυνατότητα οργανικής συνύφανσης του, κλασικού και κριτικού, ρεαλισμού με τη μαρξική κοσμοθεωρία: τη δυνατότητα οργανικής συνύφανσης της ικανότητας του ρεαλισμού να εξατομικεύει ανάγλυφα και ζωντανά το, διαισθητικά συλλαμβανόμενο εκ μέρους του, ιδιαίτερο μιας εποχής με την ικανότητα της μαρξικής κοσμοθεωρίας να αναγιγνώσκει συνειδητά και εις βάθος –συγκεκριμένα, σφαιρικά και διαλεκτικά– αυτό το ιδιαίτερο. Διαβλέπει, δηλαδή, στην αισθητική κατηγορία του τυπικού τη δυνατότητα διαλεκτικής σύζευξης της δυνατότητας των μεγάλων αριστουργημάτων του, κλασικού και κριτικού, ρεαλισμού να πλάθουν ζωντανούς τυπικούς χαρακτήρες και γλαφυρές τυπικές καταστάσεις, στη βάση, βέβαια, ενός αυθόρμητα προσδιορισμένου ιδιαίτερου, με την ικανότητα της μαρξικής κοσμοθεωρίας να εντοπίζει συνειδητά την ουσία της εκάστοτε εποχής, τη διαλεκτική ενότητα της, ατομικής και κοινωνικής, ύπαρξης ενός ανθρώπου με την κοινωνική ολότητα, ή, όπως σημειώνει ο ίδιος ο Λούκατς, στην κατηγορία του τυπικού δύναται να επιτευχθεί «*η σύζευξη του βαθιά ποιητικού πλασίματος του πλούσιου περιεχομένου της ζωής με την πλατιά και ουσιαστική γνώση του κόσμου*»<sup>91</sup>. Με άλλα λόγια, η κατηγορία του τυπικού παρέχει τη δυνατότητα εμπλουτισμού της ανθρωπόμορφης απόδοσης του ιδιαίτερου από την πλευρά του ρεαλισμού, με την ικανότητα της μαρξικής κοσμοθεωρίας να εξασφαλίζει στον καλλιτέχνη τη συνειδητή και σαφή κατανόηση του ιδιαίτερου, παρέχει τη δυνατότητα η σεφερική *φρίκη*, καίτοι *ζωντανή*, να προσεγγιστεί συνειδητά ως ενότητα γενικού-ειδικού και να *κουβεντιαστεί*, να εξατομικευτεί παραστατικά, να εκτεθεί στο έδαφος της καθημερινής ζωής των ανθρώπων όπως πραγματικά είναι, χωρίς να αποζητά την ωραιοποίηση ή την άμβλυνση της αλληγορίας και της παραβολής.

Ο Λούκατς επιμένει ιδιαίτερα στη διαλεκτική συνάντηση του ρεαλισμού με τον μαρξισμό, διότι θεωρεί ότι μόνο μέσω αυτής της συνάντησης είναι εφικτό να παραχθούν ρεαλιστικά έργα κατά την εποχή που ακολουθεί τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Ο καλλιτέχνης του 18ου και 19ου αιώνα μπορούσε, υποστηρίζει ο Λούκατς, να συλλάβει αυθόρμητα, διαισθητικά το ιδιαίτερο της εποχής του και, δια αυτού, να δημιουργήσει το τυπικό. Η αγάπη του για τη ζωή και τους ανθρώπους, «*η δίψα του για την αλήθεια [...] η ειλικρίνεια και η ηθική ακεραιότητά του*»<sup>92</sup> συνιστούσαν επαρκείς όρους για τη συγκρότηση του τυπικού της εποχής του και τη δημιουργία μιας ακριβούς και αληθινής αντιεικόνας της: όροι, οι οποίοι τον *ανάγκαζαν*, πολλές φορές, να υπερβεί ακόμη και τις πολιτικο-ιδεολογικο-φιλοσοφικές αντιλήψεις του, τις προσωπικές και ταξικές προκαταλήψεις του (*θρίαμβος του ρεαλισμού*).

Ωστόσο, κατά την εποχή που ακολουθεί τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, η συνθετότη-

91 Λούκατς Γκ., *Μελέτες για τον ευρωπαϊκό ρεαλισμό*, Εκδοτικών Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1957, σ. 290

92 Λούκατς Γκ., *Μελέτες για τον ευρωπαϊκό Ρεαλισμό*, Εκδοτικών Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1957, σ. 25

τα του καπιταλισμού, το βάθεμα του καπιταλιστικού καταμερισμού της εργασίας και ο συνεπαγόμενος εγκλεισμός της τέχνης στον *ελεφάντινο πύργο* της, η αυτονομήσή της σε μια ιδιαίτερη σφαίρα της ανθρώπινης δραστηριότητας, η εντατική και εκτατική ανάπτυξη των φαινομένων της αλλοτρίωσης και της πραγματοποίησης, η εκλέπτυνση των μηχανισμών χειραγώγησης και των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους, καθιστούν σχεδόν ή απολύτως αδύνατη την αυθόρμητη, τη διαισθητική σύλληψη του ιδιαίτερου και, ως εκ τούτου, του τυπικού της εποχής μας. Η *δίψα για αλήθεια* δεν αρκεί πλέον για να υπερκεράσει ένας καλλιτέχνης όλα αυτά τα αναχώματα και να συλλάβει τις πραγματικές αιτίες της σφαιρικής φρίκης, της σημερινής «*τραγωδίας της ανθρωπότητας, [...] της ζοφερής καπιταλιστικής κόλασης*»<sup>93</sup>. Οπότε, ισχυρίζεται ο Λούκατς, απαιτείται, ολοένα και περισσότερο, η υιοθέτηση εκ μέρους του καλλιτέχνη μιας θεωρητικής προσέγγισης των οικονομικών, πολιτικών και πολιτιστικο-ιδεολογικών ζητημάτων της σημερινής εποχής, μια προσέγγιση αυτών των ζητημάτων υπό το πρίσμα της μαρξικής κοσμοθεωρίας, καθώς μόνο αυτή φέρει σήμερα τη δυνατότητα ξεπεράσματος όλων των παραπάνω αναχωμάτων, μόνο αυτή δύναται να οδηγήσει τον καλλιτέχνη σε μια ουσιαστική –συγκεκριμένη, διαλεκτική και σφαιρική– κατανόηση τόσο των οικονομικών, πολιτικών και πολιτιστικο-ιδεολογικών ζητημάτων της σημερινής κοινωνικής ολότητας όσο και του τρόπου που αυτά τα ζητήματα αλληλεπιδρούν με την καθημερινή ζωή των ανθρώπων. Δηλαδή, η ουσιαστική, ως ενότητα γενικού-ειδικού, σύλληψη της ζοφερής αλλά και εξαιρετικά πολύπλοκης παροντικής καπιταλιστικής πραγματικότητας, η προσπάθεια του σημερινού καλλιτέχνη να διαμορφώσει μια ρεαλιστική αντιεικόνα της εποχής του, δύναται να καρποφορήσει μόνο εάν διαμεσολαβηθεί από τη μαρξική κοσμοθεωρία. Ο Λούκατς, λοιπόν, επιμένει στη σημασία της κατηγορίας του τυπικού, επειδή θεωρεί ότι, στην εποχή που έπεται του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, πόσο μάλλον στον 21ο αιώνα, ο ρεαλισμός δεν μπορεί επιτευχθεί με έναν αυθόρμητο τρόπο. Μόνο η θεμελίωσή του στη βάση της μαρξικής κοσμοθεωρίας θα διασφαλίσει, κατά τον Λούκατς, τη συνέχεια και την περαιτέρω ανάπτυξή του· με την κατηγορία του τυπικού να συνιστά το γόνιμο σημείο μιας σύγχρονης συνάντησης ρεαλισμού και μαρξισμού.

Η πορεία της τέχνης κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα επιβεβαιώνει σε αδρές γραμμές τις θέσεις του Λούκατς, σχετικά με την αδυναμία των σύγχρονων καλλιτεχνών να επιτύχουν τη διαλεκτική ενοποίηση του γενικού με το ειδικό και να την αναδείξουν στο έδαφος του ειδικού, επιβεβαιώνει, δηλαδή, την αδυναμία να ορίσουν το τυπικό της εποχής τους. Αδυναμία, η οποία οφείλεται στα αναχώματα που θέτει ο σημερινός καπιταλισμός στην κοινωνική συνείδηση ως προς την ουσιαστική κατανόησή του, στην απομάκρυνση των καλλιτεχνών από τη μαρξική κοσμοθεωρία όπως και στην απουσία σύγχρονων μαρξιστικών αναλύσεων της σημερινής κοινωνικής πραγματικότητας. Οπότε, η σημερινή τέχνη, αδυνατώντας να ορίσει το τυπικό, εστιάζει είτε επί του ειδικού (νατουραλισμός) είτε του γενικού (αλληγορία). Στην

93 Лифшиц М., *ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МЕТОД БАЛЬЗАКА* ανακτήθηκε από <http://www.gutov.ru/lifshitz/texts/balzak.htm>



πρώτη περίπτωση, οδηγείται στην παρουσίαση της κοινωνικής πραγματικότητας σαν μιας διαδοχής από καλλιτεχνικές εικόνες που συνδέονται μεταξύ τους τυχαία και εξωτερικά, σαν μιας διαδοχής από εικόνες που δεν φέρουν σχέσεις εσωτερικής συνάφειας και, ως εκ τούτου, δεν κατορθώνουν να αποδώσουν την ουσία της περιγραφόμενης πραγματικότητας (π.χ. Χ. Μπελ/Η. Böll, Χ. Φάλαντα / Η. Fallada, Ζ.-Π. και Λ. Νταρντέν / J.P. και L. Dardenne). Στη δεύτερη περίπτωση, παρουσιάζοντας μη εξατομικευμένο το γενικό, αδιαφορώντας για την ειδική έκφραση του γενικού, ή, αντιστρόφως, παρουσιάζοντας το ειδικό ως ένα απλό κατηγορημα του γενικού, το οποίο μπορεί να έχει συλληφθεί είτε με τη βοήθεια της μαρξικής κοσμοθεωρίας (π.χ. Π.Π. Παζολίνι / P.P. Pasolini, Ντ. Μακαβέγιεφ / Δ. Μακαβεјев, Ζ. Σαραμάγκου / J. Saramago, Χ. Μύλερ / Η. Müller) είτε ανεξάρτητα από αυτή (π.χ. Σ. Μπέκετ / S. Beckett, Φρ. Μπέικον / Fr. Bacon, Α. Καμύ / A. Camus), οδηγείται στη δημιουργία αλληγορικών έργων, έργων που δεν έχουν συγκεκριμένο ιστορικο-κοινωνικό νόημα και χαρακτηρίζονται από πολυσημία νοημάτων. Από την άλλη, οι καλλιτέχνες που κατορθώνουν να δημιουργήσουν μια ρεαλιστική καλλιτεχνική αντιεικόνα της εποχής τους, της εποχής μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, είναι αυτοί που χρησιμοποιούν τη μαρξική κοσμοθεωρία για να προσδιορίσουν το ιδιαίτερο, που εξατομικεύεται στην τέχνη τους (π.χ. Π. Νερούδα / P. Neruda, Ντ. Σοστακόβιτς / Δ.Δ. Шостакович, Λ. Βισκόντι / L. Visconti, Γ. Ρίτσος).

Τέλος, η κριτική του Λούκατς στον Μπρεχτ εδράζεται, επίσης, στην αμφισβήτηση εκ μέρους του πρώτου της δυνατότητας του τεχνάσματος της ανοικείωσης, του καλλιτεχνικού σοκ, να οδηγήσει το υποκείμενο της πρόσληψης στην ουσιαστική κατανόηση της πραγματικότητας· κάτι, άλλωστε, που παραδεχόταν και ο ίδιος ο Μπρεχτ, με συνέπεια να εισάγει στο *διαλεκτικό θέατρο* τη διδακτική στάση. Σήμερα, εκατό και πλέον χρόνια από την εποχή που ο Β. Σκλόφσκι (В.В. Шкловский) πρότεινε το τέχνασμα της ανοικείωσης και δεδομένης της αναισθητοποίησης του σύγχρονου ανθρώπου μπροστά στα αλλεπάλληλα σοκ που υφίσταται καθημερινά –σοκ καλλιτεχνικού, διαφημιστικού και, κυρίως, κοινωνικού χαρακτήρα, αρκεί να σκεφτούμε το Άουσβιτς και τη Χιροσίμα– το τέχνασμα της ανοικείωσης όχι μόνο δεν μπορεί να βοηθήσει την κοινωνική συνείδηση να συλλάβει την ουσία του πραγματικού, αλλά δεν μπορεί να λειτουργήσει ούτε ως μέσο αναίρεσης της δύναμης της συνήθειας. Εάν υπάρχει σήμερα μια μορφή σοκ, αυτή συνίσταται σε μια στιγμιαία εντύπωση, σε ένα επιδερμικό ξάφνιασμα και λειτουργεί σε μια κομοφομιστική κατεύθυνση, καθώς έχει αφομοιωθεί από το τρέχον εμπόριο της τέχνης, τη διαφήμιση και την επίσημη ειδησεογραφία.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arvon H., *Marxist Esthetics*, Cornell University Press, Ithaca and London 1973.  
 Bewes T., Hall T. (eds.), *Georg Lukacs: The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics*,

- Politics, Literature*, Continuum International Publishing Group, London, New York 2011.
- Bloch E., Halley A., Suvin D., ““Entfremdung, Verfremdung”: Alienation, Estrangement”, *The Drama Review: TDR*, 1970, 15 (1): 120-125.
- Brecht B., *Gesammelte Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1967, τ.16.
- Brooker P., *Bertolt Brecht: Dialectics, Poetry, Politics*, Routledge, NY 1988.
- Carney S., *Brecht and Critical Theory: Dialectics and contemporary aesthetics*, Routledge, London & New York 2005.
- Dusek V., “Brecht and Lukacs as teachers of Feyerabend and Lakatos: the Feyerabend-Lakatos debate as scientific recapitulation of the Brecht-Lukacs debate”, *History of the Human Sciences*, 1998, 11(2): 25-44.
- Fischer B., *The expressionist debate in the light of the concerns of postmodernity Lukacs, Brecht, Leotard and Habermas*, MA Dissertation in Literary Studies, University of Cape Town March 1996.
- Giles St., Kuhn T. (eds.), *Brecht on Art and Politics*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sydney 2003.
- Göcht D., *Mimesis - Subjektivität - Realismus. Eine kritisch-systematische Rekonstruktion der materialistischen Theorie der Kunst in Georg Lukacs' Die Eigenart des Ästhetischen*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2017.
- Held Ph. von, *Alienation and Theatricality: Diderot after Brecht*, Routledge, London and New York 2011.
- Jameson Fr., *Marxism and Form: twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1971.
- Jameson Fr., *Brecht and Method*, London, Verso, New York 1998.
- Kiralyfalvi B., *The Aesthetics of Gyorgy Lukacs*, Princeton Legacy Library 1975.
- Kiralyfalvi B., “Georg Lukacs or Bertolt Brecht?”, *British Journal of Aesthetics*, 1985, 25(4): 340-348.
- Laszlo I., Farkas J., Szabolcsi M., Szerdahelyi I. (eds.), *Hungarian Studies on Gyorgy Lukacs*, vol.1&2, Akademiai Kiado, Budapest 1993.
- Kofler L., *Avantgardismus als Entfremdung. Ästhetik und Ideologiekritik*, Sandler Verlag, Frankfurt am Mein 1987.
- Лифшиц М., ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МЕТОД БАЛЬЗАКА ανακτήθηκε από <http://www.gutov.ru/lifshitz/texts/balzak.htm>
- Löwy M., *Ο Λούκατς και ο σταλινισμός*, Έρασμος, Αθήνα 2009.
- Lukacs G., *Writer and Critic*, Merlin Press, London 1978.
- Lukacs G., *The meaning of contemporary realism*, Merlin Press, London 1969.
- Lukacs G., *Essays on Realism*, Lawrence and Wishart, London 1980.
- Lukacs G., *Der historische Roman*, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1955.
- Lukacs G., *Die Eigenart des Ästhetischen*, τ.1&2, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1981.
- Lukacs G., *K.Marx und F.Engels als Literaturhistoriker*, Aufbau Verlag, Berlin 1952.
- Lunn E., *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles, London 1982.

- Lunn E., “Marxism and Art in the Era of Stalin and Hitler: A Comparison of Brecht and Lukacs”, *New German Critique*, Autumn 1974, 3: 12-44.
- Marcus J., Tarr Z. (eds.), *Georg Lukacs: Theory, Culture and Politics*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA), Oxford (UK) 1989.
- Metscher T.W. H., “Brecht and Marxist Dialectics”, *Oxford German Studies*, 1971, 6:1, 132-144.
- Mews S., Knust H. (eds.), *Essays on Brecht: Theatre and Politics*, University of North Carolina Press, Chapel Hill NC 1974.
- Mittenzwei W., „Marxismus und Realismus. Die Brecht-Lukacs-Debatte“, *Das Argument*, 1968, 46, 12-43.
- Mumford M., *Bertolt Brecht*, Routledge, London and New York 2009.
- Müller K.D., *Die Funktion der Geschichte im Werk Bertolt Brechts: Studien zum Verhältnis von Marxismus und Ästhetik*, Max Niemeyer, Tübingen 1872.
- Oesmann A., *Staging History: Brecht's Social Concepts of Ideology*, State University of New York Press, NY 2005.
- Parkinson G.H.R., *Georg Lukacs*, Routledge & Kegan Paul, London, Henley and Boston 1977.
- Pike D., *Lukacs & Brecht*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1985.
- Roberts D., “Brecht: Epic form and realism a reconsideration”, *Thesis Eleven*, 1982, 5(1): 32-58.
- Schaefer H., *Der Hegelianismus der Bert Brechtschen Verfremdungstechnik in Abhängigkeit von ihren marxistischen Grundlagen*, Diss., Stuttgart 1956.
- Silberman M., Giles St., Kuhn T., *Brecht on Theatre*, Bloomsbury, London, New Delhi, New York, Sydney 1964.
- Suleiman A., *Bertolt Brecht*, Mena, Baghdad 2011.
- Suvin D., *To Brecht and beyond: Soundings in Modern Dramaturgy*, The Harvester Press, Sussex 1984.
- Weber B.N., Heinen H. (eds.), *Bertolt Brecht: Political Theory and Literary Practice*, The University of Georgia Press, Athens, Georgia 1980.
- White J.J., *Bertolt Brecht's Dramatic Theory*, Camden House, New York 2004.
- Willett J., *The theatre of Bertolt Brecht*, Methuen, London 1959.
- Williams R., *Modern Tragedy*, Vintage Books, London 2013.
- Williams R., *Drama from Ibsen to Brecht*, Oxford University Press, New York 1969.
- Αλτουσέρ Λ., «Το “Piccolo Teatro”, Μπερτολάτσι και Μπρεχτ. Σημειώσεις για ένα υλιστικό θέατρο» στο Αλτουσέρ Λ., *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα 1978.
- Αριστοτέλης, *Ποιητική*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008.
- Βαλαβάνη Ν. (επ.), *Μπέρτολτ Μπρεχτ. Κριτικές προσεγγίσεις*, Πολύτροπον, Αθήνα 2004.
- Έσσλιν Μ., *Μπρεχτ. Ο άνθρωπος και το έργο του*, Δωδώνη, Αθήνα 2005.
- Ήγκλετον Τ., *Ο μαρξισμός και η λογοτεχνική κριτική*, Ύψιλον, Αθήνα 1981.
- Κολτσιδοπούλου Α., «Εισαγωγή» στο Μπρεχτ Μπ., *Ο καλός άνθρωπος του Σε Τσουάν*, Ύψιλον, Αθήνα 2013.
- Λούκατς Γκ., *Μελέτες για τον ευρωπαϊκό ρεαλισμό*, Εκδοτικών Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα 1957.
- Λούκατς Γκ., *Η πραγμοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εκκρεμές, Αθήνα 2006.
- Μάρκαρης Π., *Ο Μπρεχτ και ο διαλεκτικός λόγος*, Ιθάκη, Αθήνα 1982.

- Μαρξ Κ., Ένγκελς Φρ., *Κείμενα για τη λογοτεχνία και την τέχνη*, Εξάντας, Αθήνα 1975.
- Μπένγιαμιν Β., *Η καταγωγή του γερμανικού πένθιμου δράματος*, Ηριδανός, Αθήνα 2017.
- Μπένγιαμιν Β., *Δοκίμια για τον Μπρεχτ*, Πύλη, Αθήνα 1977.
- Μπρεχτ Μπ., *Με Τι. Το βιβλίο των παρεμβάσεων στη ροή των πραγμάτων*, Καστανιώτης, Αθήνα 2018.
- Μπρεχτ Μπ., *Για τη φιλοσοφία και τον μαρξισμό*, Στοχαστής, Αθήνα 1977.
- Μπρεχτ Μπ., *Για την τέχνη και την πολιτική*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1985.
- Μπρεχτ Μπ., *Για τον ρεαλισμό*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1990.
- Μπρεχτ Μπ., «Μικρό όργανο για το θέατρο» στο Συλλογικό, *Από τον Αριστοτέλη στον Μπρεχτ: Πέντε θεωρητικά κείμενα για το θέατρο*, Κάλβος, Αθήνα 1979.
- Μπρεχτ Μπ., *Η όπερα της πεντάρας*, Δωδώνη, Αθήνα 1995.
- Μπρεχτ Μπ., *Οι διάλογοι από την εποχή του χαλκού*, Δωδώνη, Αθήνα 2000.
- Ντορτ Μπ., *Ανάγνωση του Μπρεχτ*, Κέδρος, Αθήνα 1975.
- Σαγκριώτης Γ., *Αυτονομία και Στράτευση. Προβλήματα αισθητικής και πολιτικής φιλοσοφίας στην Κριτική Θεωρία*, Νήσος, Αθήνα 2016.
- Σαραντόπουλος Γ., «Η μελέτη της Παρισινής Κομμούνας από τον Μπρεχτ του έργου του *Οι μέρες της κομμούνας*», *ΚΟΜΕΠ*, Μάης-Ιούνης 2021, 3, σσ.33-56.
- Σεφέρης Γ., *Ποιήματα*, Ίκαρος, Αθήνα 2014.
- Συλλογικό, *Μπέρτολτ Μπρεχτ. Για τους σεισμούς που μέλλονται να 'ρθουν*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2014.
- Συλλογικό, *Αφιέρωμα στον Μπέρτολτ Μπρεχτ*, Θέματα Παιδείας, τ.49-50.
- Συλλογικό, *Ο Μπρεχτ και ο μαρξισμός*, Όμιλος Εκπαιδευτικού Προβληματισμού, Αθήνα 2014.
- Χέγκελ Γκ., *Αισθητική*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009.
- Anders J.Fr., Klobusicky E., «Πρόταση ερμηνείας της διαμάχης Μπρεχτ-Λούκατς», *Ηριδανός*, 1973, 4, 91-98.
- Bürger P., *Θεωρία της πρωτοπορίας*, Νέφελη, Αθήνα 2010.
- Voelker K., «Μπρεχτ και Λούκατς, Ανάλυση μιας διαφωνίας», *Ηριδανός*, 1973, 4, 73-90.
- Wellek R., «Γκέοργκ Λούκατς» στο Τερζάκης Φ. (επ.), *Μεταμαρξιστικά ρεύματα στην αισθητική και τη θεωρία της λογοτεχνίας*, Futura, Αθήνα 2004.

\* Η Ηρώ Μανδηλαρά είναι Δρ. Φιλοσοφίας της τέχνης ΑΣΚΤ. Ο Σπύρος Ποταμιάς είναι Δρ. Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

## Μαρξισμός και λογοτεχνική κριτική: ο Λούκατς για τη λογοτεχνία της Δύσης

του Τζορτζ Πάρκινσον\*

### I

Είναι ίσως για τη μαρξιστική λογοτεχνική κριτική του που ο Λούκατς είναι ευρύτερα γνωστός. Είναι αλήθεια ότι αυτή γεμίζει μόνο λίγο πάνω από 4 από τους 17 τόμους των *Απάντων* του· παρ' όλα αυτά, αυτό είναι ένα σημαντικό ποσό εργασίας, που καλύπτει μια περίοδο σχεδόν 40 χρόνων – από άρθρα στο *Die Linkskurve* (1931-32) ως ένα μικρό βιβλίο για τον Σολζενίτσιν δημοσιευμένο στα 1970. Σχηματίζει επίσης ένα αξιοπρόσεκτο ενιαίο όλο, και το καθήκον των σελίδων που ακολουθούν θα είναι να παρουσιαστούν σε συστηματική μορφή τα κύρια περιγράμματά του. Το καθήκον είναι περίπλοκο και θα απαιτήσει περισσότερο από ένα κεφάλαιο. Καθώς το κοινωνικό και οικονομικό υπόβαθρο της ρωσικής λογοτεχνίας διέφερε σημαντικά από εκείνο της υπόλοιπης ευρωπαϊκής λογοτεχνίας, θα είναι κατάλληλο να συζητήσουμε τον απολογισμό της ρωσικής λογοτεχνίας από τον Λούκατς χωριστά και να αφιερώσουμε τα επόμενα σε αυτό που βολικά θα αποκαλέσουμε λογοτεχνία της Δύσης.

Πρώτα, ωστόσο, υπάρχει κάποιο προκαταρκτικό έργο για να γίνει. Ένας από τους σκοπούς του παρόντος έργου είναι να θέσει τον Λούκατς μέσα στο διανοητικό πλαίσιο και στην περίπτωση της μαρξιστικής λογοτεχνικής του κριτικής αυτό περιλαμβάνει την εκπλήρωση δυο καθηκόντων. Πρώτο, πρέπει να δείχτει πόσο υπάρχει σε αυτή την κριτική από αυτό που μπορεί να αποκληθεί «κλασικός» μαρξισμός – δηλαδή, τις απόψεις που εκτίθενται στα γραπτά των Μαρξ και Ένγκελς. Δεύτερο, είναι επίσης αναγκαίο να τεθεί η κριτική του Λούκατς μέσα στο πλαίσιο αυτού που θεωρούνταν ως μαρξισμός στη Ρωσία στην οποία κατέφυγε ο Λούκατς μετά το 1933· δηλαδή, στο πλαίσιο αυτού που μπορεί να αποκληθεί εν συντομία σταλινισμός. Αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο ότι ο Λούκατς ισχυριζόταν ότι οι παραχωρήσεις του στο σταλινισμό – ιδιαίτερα, η αναίρεσή του των απόψεων που εκτίθενται στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*– έγιναν για να του επιτρέψουν να διεξάγει ένα είδος αντίρτικου εξ ονόματος των απόψεών του για την λογοτεχνική κριτική. Ξεκάθαρα, είναι σημαντικό να δούμε τι ήταν η σταλινική λογοτεχνική κριτική.

Η διαβεβαίωση ότι υπάρχει κάτι που μπορεί να αποκληθεί η λογοτεχνική κριτική του κλασικού μαρξισμού μπορεί να συναντήσει έκπληξη ή σκεπτικισμό. Ασφαλώς αληθεύει ότι οι Μαρξ και Ένγκελς δεν έγραψαν καμιά πραγματεία για την αισθητική

ή την κριτική. Ωστόσο, ο φίλος του Λούκατς, ο Λίφσιτς, ήταν ικανός να απανθήσει από τα γραπτά τους ολόκληρα βιβλία αποσπασμάτων που ασχολούνται με την τέχνη και τη λογοτεχνία. Πολύ από αυτό το υλικό δεν έχει μεγάλο βάρος· παρ' όλα αυτά, γεγονός παραμένει ότι από τα γραπτά του Μαρξ και του Ένγκελς είναι δυνατό να οικοδομηθούν όπως και να έχει τα περιγράμματα μιας θεωρίας της λογοτεχνίας.

Μπορεί να πάρει κανείς ως σημείο εκκίνησης το διάσημο απόσπασμα από τον Πρόλογο στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, στο οποίο ο Μαρξ διακρίνει εντός της κοινωνίας ανάμεσα σε μια βάση και ένα εποικοδόμημα. Η βάση, «ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής», καθορίζει το εποικοδόμημα, το οποίο περιλαμβάνει την πολιτική, τη θρησκεία, τη φιλοσοφία και επίσης την τέχνη. Στον Πρόλογο, γραμμένο τον Ιανουάριο του 1859, ο Μαρξ δεν εξηγεί πώς καθορίζεται η τέχνη από τη βάση, αλλά κάτι λέγεται γι' αυτό στην Εισαγωγή στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, γραμμένη το 1857, αλλά μη δημοσιευμένη ως το 1903. Εδώ ο Μαρξ εξετάζει την ελληνική τέχνη, και ιδιαίτερα το ελληνικό έπος. Η θέση του είναι ότι ορισμένες κοινωνικές συνθήκες έδωσαν γένεση, και μόνο μπορούσε να δώσουν γένεση, στην ελληνική τέχνη. Επιχειρηματολογεί ότι η ελληνική μυθολογία δεν ήταν μόνο η αποθήκη από την οποία η ελληνική τέχνη αντλούσε τα υλικά της αλλά ήταν επίσης η βάση της· τώρα, υποκειμένη της ελληνικής μυθολογίας, και συνεπώς και της ελληνικής τέχνης, υπήρχε μια ορισμένη άποψη της φύσης και των κοινωνικών σχέσεων. Όταν οι υλικές συνθήκες άλλαξαν –π.χ. με την εφεύρεση της τυπογραφίας– οι συνθήκες που ήταν αναγκαίες για την επική ποίηση εξαφανίστηκαν και έτσι το έπος έπρεπε να εκλείψει. Είναι κατ' αυτό τον τρόπο που η τέχνη αποτελεί μέρος του εποικοδομήματος· αλλά ο Μαρξ καθιστά σαφές ότι δεν θεωρεί ότι το να το λες αυτό σημαίνει να εξηγείς την τέχνη. Παρατηρεί ότι αν και η ελληνική τέχνη και το ελληνικό έπος συνδέονται με ορισμένες μορφές κοινωνικής ανάπτυξης που τώρα ανήκουν στο παρελθόν, μας παρέχουν ακόμη ευχαρίστηση και από ορισμένες απόψεις θεωρούνται ακόμη ως ένα ιδανικό. Ο Μαρξ το εξηγεί αυτό λέγοντας ότι η ελληνική τέχνη έχει τη γοητεία ενός παιδιού, της ιστορικής παιδικής ηλικίας της ανθρωπότητας, και αυτή η γοητεία δεν επηρεάζεται από το γεγονός ότι αυτή η περίοδος δεν θα επιστρέψει. Αν αυτή η εξήγηση είναι σωστή, δεν είναι σημαντικό εδώ. Αυτό που είναι σημαντικό είναι ότι ο Μαρξ αναγνωρίζει ότι η αξία ενός έργου τέχνης δεν είναι προσδεμένη στην εποχή του, ώστε το έργο να χάνει την αξία του όταν η εποχή έχει περάσει· απεναντίας, η τέχνη μιας περασμένης εποχής μπορεί ακόμη να μας ελκύει και έχει ακόμη αξία.

Ο κλασικός μαρξισμός δεν υποστηρίζει ότι ο καλλιτέχνης είναι απλά ένας παθητικός καθρέφτης των κοινωνικών συνθηκών, όπως μπορεί να διαπιστωθεί από το γεγονός ότι θέτει κανόνες γύρω από το τι θα έπρεπε να κάνει ο καλλιτέχνης, κανόνες που θα ήταν χωρίς νόημα αν το έργο του καλλιτέχνη είναι εντελώς αναγκαίο. Η κύρια πηγή πληροφόρησης γύρω από αυτούς τους κανόνες παρέχεται από δυο γράμματα του Ένγκελς. Σε ένα γράμμα στη μυθιστοριογράφο Μάργκαρετ Χάρκνες, γραμμένο τον Απρίλη του 1888, ο Ένγκελς υπονοεί ότι ο καλλιτέχνης θα έπρεπε να επιδιώκει το ρεαλισμό και εξηγεί τι εννοεί με αυτό τον όρο. Ο ρεαλισμός, λέει,

υπονοεί όχι μόνο αλήθεια στη λεπτομέρεια, αλλά επίσης την πιστή αναπαραγωγή «τυπικών χαρακτήρων κάτω από τυπικές περιστάσεις». Η έννοια ενός τύπου εμφανίζεται επίσης στο άλλο από τα δυο γράμματα που αναφέρθηκαν, απευθυνόμενο στη συγγραφέα Μίνα Κάουτσκι στις 26 Νοέμβρη 1885. Εγκωμιάζοντας την κυρία Κάουτσκι για το χαρακτηρισμό της, ο Ένγκελς παρατηρεί: «Καθένας από αυτούς είναι ένας τύπος, αλλά ταυτόχρονα ένα καθορισμένο άτομο, ένα “αυτό” όπως θα έλεγε ο γέρο Χέγκελ».

Η έννοια του ρεαλισμού, και η έννοια του τύπου που είναι ένα αναπόσπαστο μέρος του, είναι θεμελιώδους σημασίας στη μετέπειτα μαρξιστική κριτική, και στα έργα του Λούκατς ειδικότερα. Το ίδιο ισχύει, επίσης, γι' αυτό που ο Ένγκελς λέει σε αυτά τα γράμματα για τη λογοτεχνία θέσης (*Tendenzdichtung*, καλύτερα ίσως μεταφραζόμενο ως διδακτική λογοτεχνία). Γράφοντας στην κυρία Χάρκνες, ο Ένγκελς δηλώνει την αποδοχή του για το ότι δεν έγραψε ένα διδακτικό μυθιστόρημα (*Tendenzroman*), που δοξάζει τις κοινωνικές και πολιτικές απόψεις του συγγραφέα. Κατά τη γνώμη του, όσο περισσότερο οι απόψεις ενός συγγραφέα μένουν κρυμμένες, τόσο το καλύτερο για το έργο τέχνης. Όχι πως (όπως έγραφε στη κυρία Κάουτσκι) απέρριπτε το διδακτικό μυθιστόρημα ως τέτοιο· το σημείο του ήταν απλά ότι η θέση του μυθιστορήματος (*Tendenz*) πρέπει να ξεπηδά άμεσα από την ίδια την κατάσταση και τη δράση, χωρίς να γίνεται ρητή αναφορά σε αυτή. Σε αυτή τη σύνδεση, ο Ένγκελς διατυπώνει ένα πολύ σημαντικό σημείο όταν γράφει στην κυρία Χάρκνες. Έχει πει ότι οι γνώμες του συγγραφέα δεν θα έπρεπε να δηλώνονται ρητά και συνεχίζει για να πει ότι ο ρεαλισμός για τον οποίο έχει μιλήσει μπορεί να ξεπηδά ανεξάρτητα από τις απόψεις του συγγραφέα. Ο Μπαλζάκ, για παράδειγμα, δίνει στην *Ανθρώπινη Κωμωδία* του μια ρεαλιστική εικόνα της γαλλικής «κοινωνίας», περιγράφοντας τις αυξανόμενες εισβολές της ανερχόμενης αστικής τάξης στην κοινωνία των ευγενών, η οποία είχε ανασυσταθεί μετά το 1815. Τώρα, ο Μπαλζάκ ήταν πολιτικά ένας λετζίτιμιστής και οι συμπάθειές του ήταν με τους ευγενείς· όμως, ως καλλιτέχνης, πήγε ενάντια στις δικές του ταξικές συμπάθειες και τις πολιτικές προκαταλήψεις, κατά το ότι είδε την αναγκαιότητα της πτώσης των προσφιλών του ευγενών και είδε τους πραγματικούς ανθρώπους του μέλλοντος. Αυτό, λέει ο Ένγκελς, είναι ένας από τους μεγαλύτερους θριάμβους του ρεαλισμού. Η διάκριση που φέρεται εδώ ανάμεσα στις συνειδητές πολιτικές στάσεις ενός συγγραφέα και την κοσμοθεώρηση που είναι υπόρρητη στο έργο του έχει μεγάλη σημασία στη λογοτεχνική κριτική του Λούκατς· το ίδιο, επίσης, η άποψη ότι μια δήλωση αποδεκτών πολιτικών στάσεων δεν αρκεί για να διασφαλίσει την αριστεία σε ένα λογοτεχνικό έργο.

## II

Από το 1934 και μετά, η επίσημη λογοτεχνική κριτική στην ΕΣΣΔ έχει ως ακρογωνιαίο λίθο της τη διδασκαλία του σοσιαλιστικού ρεαλισμού, η οποία εκτέθηκε από τον βετεράνο μυθιστοριογράφο Μαξίμ Γκόρκι και από τον σημαντικό κομματικό αξιωματούχο Α.Α. Ζντάνοφ σε ένα συνέδριο σοβιετικών συγγραφέων που συ-

γκλήθηκε το 1934. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός περιέχει αρκετά από τα στοιχεία της κλασικής μαρξιστικής λογοτεχνικής κριτικής, αλλά με μερικές προσθήκες και με μια σημαντική αλλαγή έμφασης. Ο Ένγκελς είχε πει ότι δεν είχε αντίρρηση σε ένα διδακτικό μυθιστόρημα, με τον όρο ότι οι γνώμες του μυθιστοριογράφου δεν διαλαλούνται. Στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό υπάρχει μια μεγαλύτερη έμφαση στο διδακτισμό. Ο Στάλιν είχε πει ότι ο συγγραφέας πρέπει να είναι «ένας μηχανικός της ψυχής» και ο Ζντάνοφ είπε ότι αυτό σήμαινε ότι ο συγγραφέας έχει ένα ρόλο να παίζει στο μετασχηματισμό της κοινωνίας. Πρέπει να δώσει μια πιστή απεικόνιση της ζωής στην επαναστατική ανάπτυξή της, και αυτό περιλαμβάνει το μετασχηματισμό και την εκπαίδευση του εργαζόμενου στο πνεύμα του σοσιαλισμού. Η κύρια προσθήκη στην κλασική μαρξιστική λογοτεχνική θεωρία που προσφέρθηκε από το σοσιαλιστικό ρεαλισμό ήταν η έννοια του «επαναστατικού ρομαντισμού». Ο Γκόρκι κριτικάρισε αυτό που αποκάλεσε αστικό ρομαντισμό ως αποσπασμένο από την πραγματικότητα, κάτι που οδηγεί σε έναν απελπισμένο μηδενισμό· ωστόσο, είπε ότι υπήρχε επίσης ένα είδος ρομαντισμού που προάγει μια επαναστατική στάση προς την πραγματικότητα. Ο Ζντάνοφ συνέδεσε αυτό τον «επαναστατικό ρομαντισμό» με τον «ευγενέστερο ηρωισμό και τις μεγαλειώδεις προοπτικές», και τον διακήρυξε να είναι ένα αναπόσπαστο μέρος του σοσιαλιστικού ρεαλισμού.

Στις πρώτες μέρες της ρωσικής επανάστασης υπήρχε πολλή συζήτηση για τις σχέσεις ανάμεσα στην προλεταριακή κουλτούρα και την κουλτούρα που προηγήθηκε αυτής. Οι υποστηρικτές του λεγόμενου κινήματος «προλέτκουλτ» έλεγαν ότι η προλεταριακή κουλτούρα ήταν εντελώς νέα, συνιστώντας μια καθαρή ρήξη με το παρελθόν. Αυτή η άποψη απορρίφθηκε από τον Λένιν και στο Συνέδριο του 1934 ο Ζντάνοφ είπε ότι το να είσαι ένας μηχανικός των ψυχών σήμαινε να κυριαρχείς τη λογοτεχνική τεχνική, παραλαμβάνοντας με κριτικό τρόπο τη λογοτεχνική κληρονομιά όλων των εποχών. Το προλεταριάτο, είπε, ήταν ο μοναδικός κληρονόμος του καλύτερου που περιέχεται στο θησαυροφυλάκιο της παγκόσμιας λογοτεχνίας. Η κληρονομιά του προλεταριάτου μπορεί επίσης να περιγραφεί λέγοντας ότι ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός είναι ο κληρονόμος αυτού που ο Γκόρκι αποκάλεσε «κριτικό ρεαλισμό», ο οποίος, είπε, είχε αξία για τους κομμουνιστές συγγραφείς. Με «κριτικό ρεαλισμό» ο Γκόρκι εννοούσε τα έργα συγγραφέων που ήταν αποστάτες από την αστική τάξη, απεικονίζοντας με κριτικό τρόπο τη ζωή και τις παραδόσεις της. Εμφανώς θεωρούσε τον κριτικό ρεαλισμό να καλύπτει μια πολύ μακρά περίοδο, αφού τα παραδείγματα που έδωσε από το ρωσικό κριτικό ρεαλισμό εκτείνονταν από τον δραματουργό Γκριμπογιέντοφ (1795-1829) ως τον δικό του σύγχρονο Μπούνιν (1870-1953). Οι σοβιετικοί κριτικοί έχουν συνεχίσει να χρησιμοποιούν τον όρο «κριτικός ρεαλισμός» με αυτή την πολύ ευρεία έννοια.

### III

Είναι τώρα καιρός να στραφούμε από το διανοητικό πλαίσιο της λογοτεχνικής κριτικής του Λούκατς στην ίδια την κριτική. Θα ξεκινήσουμε ρωτώντας πώς βλέπει ο



Λούκατς τις σχέσεις ανάμεσα στον ιστορικό υλισμό και τη λογοτεχνία. Η απάντηση δεν είναι απλή. Όπως μπορεί να αναμένεται, ο Λούκατς επιμένει ότι ο συγγραφέας πρέπει να θεωρείται στο ιστορικό και κοινωνικό του πλαίσιο· το πρόβλημα είναι τι ακριβώς εμπλέκει αυτό. Υποδείχτηκε στο Μέρος Ι ότι ο μαρξισμός δεν θεωρούσε τον συγγραφέα απλά σαν ένα παθητικό καθρέφτη των κοινωνικών συνθηκών, αλλά νόμιζε ότι αξίζει τον κόπο να τεθούν κανόνες για τη λογοτεχνία. Ο Λούκατς, που ποτέ δεν κουραζόταν να διακηρύσσει στους συγγραφείς το σωστό δρόμο που πρέπει να ακολουθήσουν, είχε ξεκάθαρα την ίδια γνώμη. Πρέπει συνεπώς να πιστευε ότι υπάρχει ένας μέσος δρόμος ανάμεσα στο να υποθέτουμε ότι ένας συγγραφέας καθορίζεται πλήρως από τις κοινωνικές δυνάμεις, και στο να υποθέτουμε ότι τέτοιες δυνάμεις δεν έχουν καμιά επίδραση σε ό,τι γράφει. Το ερώτημα είναι, ποιος είναι αυτός ο μέσος δρόμος;

Μια από τις προσφιλείς παραπομπές του Λούκατς είναι ένα δίστιχο από τον Γκαίτε:

*Και αν ένας άνθρωπος είναι βουβός στον πόνο του  
Ένας θεός μου έδωσε φωνή να λέω τι υποφέρω.*

Με πιο πεζούς όρους: ο συγγραφέας εκφράζει ξεκάθαρα αυτό που η μάζα της χωρίς φωνή ανθρωπότητας δεν μπορεί να εκφράσει. Στην ερμηνεία του Λούκατς, αυτό δεν σημαίνει ότι ο καλλιτέχνης εκφράζει τα δικά του αισθήματα και τίποτα παραπάνω. Το να λέει ο καλλιτέχνης τι υποφέρει είναι πράγματι μια έκφραση της αυτοσυνείδησης· αλλά αυτή η αυτοσυνείδηση είναι επίσης μια συνείδηση εκείνης της συνολικής κοινωνικής διαδικασίας στην οποία το έργο του καλλιτέχνη είναι μόνο ένας παράγοντας. Παραπέρα, αυτή η κοινωνική διαδικασία δεν είναι μια τυχαία υπόθεση· είναι μια διεπόμενη από νόμους διαδικασία, με μια κατεύθυνση – στην πραγματικότητα, είναι μια *πρόοδος*. Μπορεί κανείς ίσως να δει, σε αυτή τη σύνδεση ανάμεσα στην αυτοσυνείδηση του συγγραφέα και την επίγνωσή του της φύσης της κοινωνικής διαδικασίας, ένα ίχνος της άποψης για την αυτοσυνείδηση του προλεταριάτου που εκτίθεται στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*.

Ο συγγραφέας, λοιπόν, πρέπει να έχει επίγνωση της φύσης της κοινωνίας, και πραγματικά πρέπει να συλλάβει την κοινωνία σαν μια ολότητα. Αλλά δεν πρέπει να παρουσιάζει την κοινωνία και τους νόμους της με αφηρημένο τρόπο· οι χαρακτήρες και οι καταστάσεις που απεικονίζει δεν πρέπει να είναι απλές καταδείξεις κάποιου αφηρημένου εννοημένου γενικού νόμου. Ένας χαρακτήρας που χρησιμεύει σαν μια κατάδειξη μπορεί κάλλιστα να αντικατασταθεί από κάποιον άλλο, και θα ήταν πράγματι ένας άθλιος συγγραφέας εκείνος που οι χαρακτήρες του μπορεί να αντικατασταθούν με τέτοιο τρόπο. Αντί γι' αυτό, ο συγγραφέας πρέπει να δημιουργεί χαρακτήρες και καταστάσεις που ο Λούκατς (ακολουθώντας τον Ένγκελς) αποκαλεί «τύπους». Ο Λούκατς υπογραμμίζει ότι όταν μιλά για έναν «τύπο» δεν έχει κατά νου ένα απλό μέσο όρο, ένα στατιστικό μέσο. Ένας τύπος δεν είναι κάτι που στερεί-

ται ατομικών γνωρισμάτων· ούτε, από την άλλη μεριά, είναι κάτι καθαρά ατομικό, χωρίς καμιά σχέση με αυτό που είναι καθολικό. Ο τύπος συνδέει μαζί το γενικό και το ιδιαίτερο, με την έννοια ότι μέσω του χαρακτήρα και των γεγονότων στα οποία εμπλέκεται ο χαρακτήρας ο συγγραφέας παρουσιάζει τους καθολικούς νόμους που διέπουν την κοινωνία. Ο συγγραφέας δεν δηλώνει απλά αυτούς τους νόμους· τους καθιστά οικείους στον αναγνώστη με το μέσο των συγκεκριμένων ατόμων τις ζωές των οποίων απεικονίζει.

Ένας συγγραφέας που δημιουργεί τύπους με την έννοια που μόλις εξηγήθηκε αποκαλείται από τον Λούκατς «ρεαλιστής». Αυτό δεν πρέπει να παρανοηθεί. Για τον Λούκατς, το να μιλά για ρεαλισμό δεν σημαίνει να μιλά για ένα στιλ ανάμεσα σε άλλα· ο ρεαλισμός είναι ένα σημάδι κάθε έργου λογοτεχνίας που είναι άξιο του ονόματος. Ιδιαίτερα, ο ρεαλισμός δεν πρέπει να συγχέεται με μια επίπεδη, φωτογραφική αναπαραγωγή της καθημερινής ζωής· για παράδειγμα, ο Λούκατς θεωρεί τα φανταστικά παραμύθια του Μπαλζάκ και του Ε.Τ.Α. Χόφμαν ως μεγάλα έργα της ρεαλιστικής λογοτεχνίας. Ο ρεαλισμός καλύπτει, λοιπόν, μια ποικιλία στιλ και έτσι ο Λούκατς μπορεί να λέει ότι αποκαλώντας ένα συγγραφέα ρεαλιστή, δεν προβάλλει αναγκαστικά το στιλ του ως ένα μοντέλο προς μίμηση.

Ο μαρξιστής κριτικός, λέει ο Λούκατς, θα δηλώσει ποια λογοτεχνικά έργα ικανοποιούν τα κριτήρια του ρεαλισμού, και θα δείξει πώς το κάνουν. Αφού ο Λούκατς θεωρεί ότι ο ρεαλισμός είναι ένα επιθυμητό χαρακτηριστικό των έργων τέχνης – πραγματικά, η άποψή του είναι ότι μόνο τα ρεαλιστικά έργα είναι *αυθεντικά* έργα τέχνης– μπορεί να ειπωθεί ότι δηλώνοντας ποια λογοτεχνικά έργα αποκαλούνται κανονικά «ρεαλιστικά» ο κριτικός *αξιολογεί* τα έργα τέχνης. Ο Λούκατς προσθέτει ότι ο κριτικός δεν αξιολογεί μόνο· επίσης εξηγεί. Είναι σαφές ότι η λογοτεχνία έχει μια ιστορία, και ο Λούκατς το θεωρεί ως μέρος του καθήκοντος του κριτικού να εξηγήσει γιατί αλλάζει η λογοτεχνία· γιατί νέα είδη έρχονται σε ύπαρξη και γιατί, στη διάρκεια μιας δεδομένης περιόδου, ο ρεαλισμός ανθεί ή παρακμάζει. Όλο αυτό πρέπει να γίνει πάνω στη βάση των διδασκαλιών του ιστορικού υλισμού. Ο συγγραφέας όχι μόνο απεικονίζει ένα κοινωνικοϊστορικό όλο, είναι επίσης μέρος ενός τέτοιου όλου και επηρεάζεται από αυτό· ιδιαίτερα επηρεάζεται από τους ταξικούς αγώνες της εποχής του. Ανήκει στο έργο του λογοτεχνικού κριτικού να εξηγήσει τον συγγραφέα με αναφορά στο κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο. Ας δούμε τώρα, περιληπτικά, πώς ο Λούκατς εκπληρώνει αυτά τα δυο καθήκοντα της εξήγησης και της αξιολόγησης.

#### IV

Ο Λούκατς βεβαιώνει ότι η ρεαλιστική λογοτεχνία έχει παραχθεί τόσο από αστούς όσο και από σοσιαλιστές συγγραφείς. Το ότι θα έπρεπε να το δηλώνει αυτό για τους σοσιαλιστές συγγραφείς δεν προκαλεί έκπληξη, αλλά μπορεί να φανεί παράξενο ότι θα έπρεπε να αναγνωρίζει την ύπαρξη αστών ρεαλιστών. Έχουμε δει ότι ο ρεαλισμός υπονοεί μια σύλληψη της ολότητας· αλλά στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*

ο Λούκατς επιχειρηματολογεί ότι η αστική τάξη, εξαιτίας της ίδιας της φύσης της ως τάξης, είναι ανίκανη να συλλάβει μια ολότητα, το οποίο είναι κάτι που μόνο το προλεταριάτο μπορεί να επιτύχει. Η εξήγηση της ύπαρξης του αστικού ρεαλισμού από τον Λούκατς είναι ότι μερικοί αστοί συγγραφείς ήταν ικανοί να συλλάβουν μια ολότητα κατά ένα τρόπο, αν και η γνώση τους αυτής της ολότητας ήταν ταξικά περιορισμένη και η διαλεκτική τους ήταν μόνο ενστικτώδης.

Το περισσότερο αυτού του μέρους θα ασχοληθεί με τις απόψεις του Λούκατς για τη λογοτεχνία της αστικής τάξης. Στη συζήτηση του απολογισμού του Λούκατς για την ιστορία της φιλοσοφίας, είδαμε ότι θεωρεί το 1848 ως ένα ορόσημο στην ιστορία της αστικής τάξης. Πριν από εκείνη την ημερομηνία είναι ακόμη μια ανερχόμενη και προοδευτική τάξη· μετά γίνεται αυξανόμενα αντιδραστική. Όπως θα μπορούσε να αναμένεται, αυτό αντανakλάται επίσης στην ιστορία της αστικής λογοτεχνίας. Η μεγάλη περίοδος του αστικού ρεαλισμού είναι στα χρόνια πριν το 1848· μετά από αυτό, ο ρεαλισμός γίνεται αυξανόμενα δυσχερές να τον επιτύχουν οι αστοί συγγραφείς και ανθούν οι αντιρεαλιστικοί τύποι λογοτεχνίας.

Η εποχή πριν από το 1848 υποδιαιρείται από τον Λούκατς στις περιόδους πριν και μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Θεωρεί τη Γαλλική Επανάσταση ως την «ηρωική περίοδο» της αστικής τάξης, με το οποίο φαίνεται να εννοεί ότι η επανάσταση, με τα ιδανικά της της ελευθερίας και της ισότητας, είναι η ιδεολογική κορυφή στην ιστορία της αστικής τάξης, αποτελώντας την κατάληξη του Διαφωτισμού. Αλλά οι ελπίδες της Γαλλικής Επανάστασης εξαλείφτηκαν σύντομα και έγινε σαφές ότι, όπως το θέτει ο Λούκατς, το «βασιλείο του λόγου» ήταν στην πραγματικότητα το βασίλειο της αστικής τάξης.

Ο Λούκατς έχει λίγα να πει για τη λογοτεχνία της αστικής εποχής πριν τη Γαλλική Επανάσταση και το περισσότερο από αυτό που λέει γι' αυτή καλύπτει χοντρικά τα τελευταία 25 χρόνια της στη Γερμανία. Από τις κύριες λογοτεχνικές φυσιογνωμίες στις οποίες αφιερώνει μια εκτεταμένη μελέτη, ο πρώτος χρονικά είναι ο Γκαίτε, τον οποίο συζήτησε σε έναν αριθμό δοκιμίων τα οποία αποτελούν μέρος του τόμου που τιτλοφορείται *Ο Γκαίτε και η Εποχή του* (1947). Ο Λούκατς θεωρεί τον Γκαίτε μια μεταβατική φιγούρα ανάμεσα στις περιόδους αμέσως πριν και μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Πιο συγκεκριμένα, έρχεται ανάμεσα, και περιέχει στοιχεία, δυο διανοητικών κινημάτων: του Διαφωτισμού και των αρχών της σύγχρονης διαλεκτικής σκέψης. Αυτό είναι που ο Λούκατς έχει κατά νου όταν λέει ότι ο Γκαίτε ήταν ο κληρονόμος του Διαφωτισμού, αλλά επίσης τον ξεπέρασε. Ο Λούκατς έχει επίγνωση του γεγονότος ότι θεωρώντας τον Γκαίτε έναν κληρονόμο του Διαφωτισμού, γίνεται διαφιλονικούμενος. Το επιχείρημα εναντίον του μπορεί να διατυπωθεί απλά ως εξής. Ο νεαρός Γκαίτε αναγνωρίζεται πως ήταν μέρος του γερμανικού λογοτεχνικού κινήματος που αποκαλείται κίνημα «Θύελλα και ορμή». Οι συγγραφείς που ανήκαν σε αυτό το κίνημα (θα συνεχίσει ο κριτικός του Λούκατς) επαναστατούσαν ενάντια στην κατανόηση και εκθειάζαν τα αισθήματα· ως τέτοιοι, εναντιώνονταν στο Διαφωτισμό και ήταν πρόδρομοι του ρομαντικού κινήματος. Πριν διατυπωθεί η

απάντηση του Λούκατς σε αυτή την αντίρρηση, πρέπει να τονιστεί ότι γι' αυτόν το ζήτημα δεν είναι επουσιώδες. Θα δούμε αργότερα ότι θεωρεί το ρομαντισμό ως μια αντιδραστική σχολή σκέψης· η σκέψη του Διαφωτισμού, από την άλλη, ήταν προοδευτική, γιατί επιβεβαιώνοντας την πρωταρχικότητα του λογικού και αντιτιθέμενη στη θρησκεία, εναντιωνόταν στη φεουδαρχία. Έτσι, συνδέοντας τον Γκαίτε με το Διαφωτισμό, ο Λούκατς τον συνδέει με αυτό που θεωρεί ως ένα προοδευτικό ρεύμα σκέψης.

Ο Λούκατς δεν αρνείται ότι ο νεαρός Γκαίτε ανήκε στο κίνημα «Θύελλα και ορμή», αλλά επιχειρηματολογεί ότι είναι σκέτος μύθος ότι το κίνημα αυτό και ο Διαφωτισμός ήταν αντίθετα μεταξύ τους. Το απλό γεγονός ότι τα μέλη του Διαφωτισμού αναγνώριζαν μόνο αυτό που αντέχει στη δοκιμασία του λογικού δεν σημαίνει, λέει ο Λούκατς, ότι αδιαφορούσαν για τη συναισθηματική ζωή του ανθρώπου. Για παράδειγμα, ο Λέσινγκ, ένας από τους ηγέτες του γερμανικού Διαφωτισμού, είχε επιτεθεί στις τραγωδίες του Κορνέιγ ακριβώς επειδή παρέβλεπαν τα ανθρώπινα αισθήματα.

Μια άλλη όψη στην οποία ο Λούκατς θεωρεί τον Γκαίτε ως ένα κληρονόμο του Διαφωτισμού είναι στη διακήρυξή του του ιδανικού της πλήρους ανάπτυξης της ανθρώπινης προσωπικότητας. Ο Λούκατς επιχειρηματολογεί ότι η ελεύθερη και πλήρης ανάπτυξη του ανθρώπινου όντος είναι στην καρδιά του *Βέρθερου* του Γκαίτε, ενός από τα πιο σημαντικά έργα του κινήματος «Θύελλα και ορμή». Εδώ ο Γκαίτε δείχνει τον τρόπο με τον οποίο ο καπιταλιστικός καταμερισμός της εργασίας εμποδίζει μια τέτοια ανάπτυξη κατακερματίζοντας την ανθρώπινη προσωπικότητα, μετατρέποντας ένα ανθρώπινο ον σε έναν άψυχο ειδικό. Το ίδιο πρόβλημα, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, αναλαμβάνεται στο μυθιστόρημα *Η Μαθητεία του Βίλχελμ Μάιστερ* (δημοσιευμένο στα 1795-96), στο οποίο ο Γκαίτε κριτικάρει όχι μόνο τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας αλλά επίσης τους περιορισμούς που επιβάλλονται από την κοινωνική θέση. Αξίζει να προστεθεί ότι αυτό το ιδανικό της πλήρους ανθρώπινης ανάπτυξης δεν είναι, για τον Λούκατς, κάτι που ανήκει στο νεκρό παρελθόν· απεναντίας, το θεωρεί ως μέρος της ζωντανής κληρονομιάς του μαρξισμού και παίζει ένα ρόλο στη δική του ηθική.

Αλλά ο Γκαίτε, κατά την άποψη του Λούκατς, δεν ήταν απλά ένας στοχαστής του Διαφωτισμού· μάλλον μετακινήθηκε από τη σκέψη του Διαφωτισμού στη διαλεκτική σκέψη. Συζητώντας τις απόψεις του Λούκατς για τον νεαρό Χέγκελ, είδαμε πώς αποδίδει τις αρχές της διαλεκτικής στη Γερμανία στην οικονομική και πολιτική καθυστέρηση της χώρας. Εξαιτίας της καθυστέρησης στην καπιταλιστική της ανάπτυξη η Γερμανία δεν ήταν ακόμη έτοιμη για μια αστική επανάσταση και μπορούσε να αντιδράσει στη Γαλλική Επανάσταση μόνο με ένα ιδεολογικό τρόπο – πάνω απ' όλα, στη φιλοσοφία. Αυτή η Γερμανία ήταν η Γερμανία του Γκαίτε· ο Λούκατς το θεωρεί σημαντικό ότι το πρώτο μέρος του *Φάουστ* του Γκαίτε ολοκληρώθηκε περίπου τον ίδιο χρόνο (1806) όπως η *Φαινομενολογία του Νου* του Χέγκελ. Είναι στον *Φάουστ* που ο Λούκατς βρίσκει τη διαλεκτική σκέψη πιο ξεκάθαρα εκφρασμένη.

Εδώ ο Γκαίτε εκφράζει την επίγνωσή του της αντιφατικής φύσης της πραγματικότητας και ιδιαίτερα του καπιταλισμού. Ο Λούκατς θα το θεωρούσε πολύ πρωτόγονο να θεωρηθεί ο Μεφιστοφελής του Γκαίτε ως ο εκπρόσωπος του καπιταλισμού· παρ' όλα αυτά, επιχειρηματολογεί ότι η διαβολική πλευρά του καπιταλισμού έρχεται στο προσκήνιο στο χαρακτήρα του Μεφιστοφελή. Το να θεωρείς τον καπιταλισμό ως διαβολικό δεν είναι ως τέτοιο ένα σημάδι διαλεκτικής σκέψης· αυτό που είναι διαλεκτικό στον Γκαίτε είναι, σύμφωνα με τον Λούκατς, η αναγνώρισή του στον *Φάουστ* ότι ο καπιταλισμός είναι ταυτόχρονα διαβολικός και προοδευτικός. Όχι ότι ο Λούκατς θεωρεί τον Γκαίτε έναν επαναστάτη κατά οποιοδήποτε τρόπο. Αν και ο Γκαίτε συμπαθούσε τους σκοπούς της Γαλλικής Επανάστασης εναντιωνόταν στις μεθόδους της και γενικά η σκέψη του ήταν εξελικτική μάλλον παρά επαναστατική.

Αυτός ο απολογισμός της σχέσης του Γκαίτε με το Διαφωτισμό και με την ιστορία της διαλεκτικής μπορεί να φανεί ότι αφορούσε τη σκέψη του Γκαίτε μάλλον παρά την τέχνη του. Ο Λούκατς θα επιχειρηματολογούσε ότι αυτά τα δυο δεν μπορεί να διαχωριστούν· ωστόσο, η συζήτησή του αναμφισβήτητα στρέφεται στην τέχνη του Γκαίτε όταν εξετάζει τη σχέση του έργου του Γκαίτε με το ρεαλισμό του 18ου και του 19ου αιώνα. Και πάλι βλέπει τον Γκαίτε ως μια μεταβατική φυσιογνωμία. Σε άρθρα που πρωτοδημοσιεύθηκαν στα ρωσικά στα 1934-35 ο Λούκατς αποκάλυψε την προηγούμενη φάση του ρεαλισμού την περίοδο «της κατάκτησης της καθημερινής πραγματικότητας». Είναι η περίοδος τέτοιων συγγραφέων όπως οι Ντέφορ, Φίλντινγκ, Ρίτσαρντσον, Σμόλετ, Λεσάζ, Ρεστίφ, Μαριβό και Λακλό. Σε αυτή την περίοδο η αστική τάξη, τώρα η οικονομικά κυρίαρχη τάξη, βλέπει το δικό της ταξικό πεπρωμένο να απεικονίζεται στη λογοτεχνία, και πάνω απ' όλα στο μυθιστόρημα, το οποίο ο Λούκατς, ακολουθώντας τον Χέγκελ, αποκαλεί «αστικό έπος». Η φαντασία που τυποποιεί την προηγούμενη φάση του μυθιστορήματος –για παράδειγμα, τα έργα του Ραμπιλέ και του Θερβάντες– εξαφανίζεται, και η δράση και οι χαρακτήρες γίνονται ρεαλιστικοί με μια στενή έννοια του όρου. Αυτή είναι επίσης μια περίοδος της αστικής αυτοπεποίθησης, και στη λογοτεχνία της περιόδου ο παράγοντας της προόδου τονίζεται περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο στάδιο της αστικής ανάπτυξης.

Ο Γκαίτε έρχεται ανάμεσα στο ρεαλισμό αυτής της περιόδου και το ρεαλισμό του Μπαλζάκ. Ο Λούκατς θεωρεί το μυθιστόρημα του Γκαίτε *Η Μαθητεία του Βίλχελμ Μάιστερ* ως ιδιαίτερα σημαντικό. Επιχειρηματολογεί ότι αν και διατηρεί πολλά γνωρίσματα από το μυθιστόρημα του 18ου αιώνα, εκδηλώνει επίσης τάσεις που επρόκειτο να γίνουν σημαντικές στο 19ο αιώνα – ιδιαίτερα, η συγκέντρωση της δράσης σε δραματικές σκηνές, ένα τυπικό γνώρισμα του Μπαλζάκ. Αυτό εγείρει ένα σημείο για τη λογοτεχνική κριτική του Λούκατς που δεν περιορίζεται στον απολογισμό του Γκαίτε, αλλά είναι γενικής σημασίας. Ο Λούκατς δεν λέει ότι ο Μπαλζάκ είχε διαβάσει τον Γκαίτε, ούτε ενδιαφέρεται για το ζήτημα αν ο Μπαλζάκ είχε διαβάσει κάποιον που είχε διαβάσει τον Γκαίτε. Περιφρονεί εκείνους τους κριτικούς που κυνηγούν τις επιδράσεις του ενός ατομικού συγγραφέα στον άλλο· οι προσπάθειές

τους, λέει, δεν συνεισφέρουν τίποτα στην κατανόησή μας ενός συγγραφέα. Για να κατανοήσουμε τη λογοτεχνία, πρέπει να τη βλέπουμε στο οικονομικό και κοινωνικό πλαίσιο της· στην περίπτωση των γραπτών του Γκαίτε, πρέπει να τα δούμε στο πλαίσιο των αστικών ιδανικών που είχαν ενσαρκωθεί στη Γαλλική Επανάσταση και της απώλειας αυτών των ιδανικών.

Αλλά αν και ο Λούκατς βλέπει τον Γκαίτε ως μια μεταβατική φυσιολογία, επίσης τον βλέπει από μια άποψη ως το τέλος μιας εποχής. Συμφωνεί με τον Χάινε ότι με το θάνατο του Γκαίτε, η «καλλιτεχνική περίοδος» (Kunstperiode) έρχεται σε ένα τέλος. Με «το τέλος της καλλιτεχνικής περιόδου» ο Λούκατς εννοεί αυτό που αποκαλεί καταστροφή της ενότητας και της ομορφιάς στον κόσμο των μορφών, το τέλος της μορφικής περιόδου στην αστική λογοτεχνία. Η λέξη «ομορφιά» είναι ένας από τους πιο αόριστους όρους στην αισθητική εκτίμηση, αλλά ο Λούκατς τον χρησιμοποιεί με μια σχετικά ακριβή έννοια. Η ομορφιά, γι' αυτόν, είναι ένα κλασικό ιδανικό, συνδεδεμένο με τις ιδέες της αναλογίας και της αρμονίας· παραθέτει ως παραδείγματα ομορφιάς, πέρα από τα έργα του Γκαίτε, εκείνα των Μότσαρτ, Ραφαήλ και Πούσκιν. Η υποστήριξη του Γκαίτε στο κλασικό ιδανικό της ομορφιάς είναι αυτό που διαφοροποιεί αυτό τον τύπο ρεαλισμού από εκείνον του Μπαλζάκ. Οι απόψεις του Λούκατς για τον Μπαλζάκ θα μας απασχολήσουν σε λίγο· πρώτα, ωστόσο, υπάρχει κάτι που πρέπει να ειπωθεί για τον απολογισμό του για έναν άλλο πρόδρομο του Μπαλζάκ, τον σερ Γουόλτερ Σκοτ.

## V

Ακριβώς όπως ο Λούκατς συσχετίζει τον Γκαίτε με τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες περίπου στην περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης, έτσι επιχειρηματολογεί ότι οι ίδιες συνθήκες συνδέονται στενά με τα ιστορικά μυθιστορήματα του Σκοτ. Ο Λούκατς συζητά τον Σκοτ στο πρώτο κεφάλαιο αυτού που είναι ίσως το πιο πλούσιο και καλύτερα οργανωμένο βιβλίο του μαρξιστικής λογοτεχνικής κριτικής, *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα*. Είναι με τον Σκοτ, λέει ο Λούκατς, που ξεκινά το ιστορικό μυθιστόρημα με την αυστηρή έννοια· τα οποιαδήποτε λεγόμενα ιστορικά μυθιστορήματα πριν από τον Σκοτ είναι ιστορικά μόνο από την άποψη της καθαρά εξωτερικής επιλογής τους του θέματος και της ενδυμασίας<sup>47</sup>. Αυτό καθιστά σαφές ότι ο Λούκατς χρησιμοποιεί τον όρο «ιστορικό μυθιστόρημα» με μια περιορισμένη έννοια. Ένα μυθιστόρημα δεν είναι ιστορικό απλά λόγω του ότι αφορά το παρελθόν· χρειάζεται κάτι περισσότερο από αυτό. Το τι είναι αυτό το «περισσότερο», μπορεί να το δούμε προχωρώντας παραπέρα στις απόψεις του Λούκατς για τον Σκοτ.

Ο *Γουέιβερλι*, το πρώτο από τα ιστορικά μυθιστορήματα του Σκοτ, δημοσιεύθηκε το 1814. Ο Λούκατς επιχειρηματολογεί ότι δεν είναι απλή σύμπτωση ότι το ιστορικό μυθιστόρημα θα έπρεπε να προκύψει περίπου στην εποχή της πτώσης του Ναπολέοντα. Η Γαλλική Επανάσταση και η άνοδος και η πτώση του Ναπολέοντα είχαν κάνει την ιστορία μια μαζική εμπειρία σε ευρωπαϊκή κλίμακα, καθώς τα έθνη της Ευρώπης περνούσαν περισσότερες αναστατώσεις από ό,τι είχαν δοκιμάσει προηγούμενα

σε αιώνες. Και πάλι, οι πόλεμοι της περιόδου διεξάχθηκαν από μαζικούς στρατούς, αντί για μικρούς επαγγελματικούς στρατούς: συνεπώς, η φύση και ο σκοπός των πολέμων έπρεπε να εξηγηθούν στις μάζες, κάτι που περιλάμβανε μια εξήγηση των ιστορικών περιστάσεων του αγώνα. Πάλι σε αυτό, οι νέοι πόλεμοι κατέστρεψαν το διαχωρισμό του στρατού από το λαό και επέφεραν μια μεγάλη διεύρυνση των οριζόντων. Ο Λούκατς συνοψίζει λέγοντας ότι στη διάρκεια αυτής της περιόδου υπήρχαν «συγκεκριμένες δυνατότητες» για τους ανθρώπους να συλλάβουν τη δική τους ύπαρξη ως ιστορικά προσδιορισμένη και να δουν στην ιστορία κάτι που επηρεάζε βαθιά την καθημερινή ζωή τους. Η φράση «συγκεκριμένες δυνατότητες» είναι σημαντική. Ο Λούκατς δεν υπονοεί ότι η άνοδος αυτού που αποκαλεί «ιστορική συνείδηση» εμφανίστηκε με ένα μηχανικό τρόπο: αυτό που εννοεί είναι ότι οι περιστάσεις ήταν κατάλληλες γι' αυτή.

Είναι στο πλαίσιο αυτής της πρόσφατα εμφανισμένης ιστορικής συνείδησης (η οποία, μετά βίας χρειάζεται να προστεθεί, συνδέεται επίσης με την προέλευση του σύγχρονου διαλεκτικού στοχασμού) που ο Λούκατς τοποθετεί τα ιστορικά μυθιστορήματα του Σκοτ. Αυτό επίσης δείχνει τι εννοεί ο Λούκατς με ένα «ιστορικό μυθιστόρημα. Τα μυθιστορήματα του Σκοτ δεν περιγράφουν απλά γεγονότα του παρελθόντος: εκφράζουν αυτό που ο Λούκατς αποκαλεί μια «ιστορικοποιημένη στάση προς τη ζωή», την ιδέα ότι τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας μπορεί να κατανοηθούν μόνο αν κατανοηθεί η προϊστορία αυτής της κοινωνίας. Καθαυτό, αυτό δεν κάνει τίποτα για να εξηγήσει τη μεγαλοσύνη του Σκοτ ως καλλιτέχνη. Αυτή η μεγαλοσύνη επιδεικνύεται στο ρεαλισμό του Σκοτ. Ο Ένγκελς είχε μιλήσει για το «θρίαμβο του ρεαλισμού» στον Μπαλζάκ, με το οποίο εννοούσε (πβλε, μέρος I) ότι ο Μπαλζάκ ως καλλιτέχνης πήγαινε πέρα από τις δικές του συνειδητά υιοθετημένες πολιτικές γνώμες. Με τον ίδιο τρόπο, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, ο Σκοτ ήταν ένας ρεαλιστής παρά τις δικές του πολιτικές και κοινωνικές απόψεις. Αυτό που εννοεί ο Λούκατς είναι το εξής. Ως πατριωτικός και συντηρητικός μικρός αριστοκράτης, ο Σκοτ αποδεχόταν την πρόοδο που είχε κάνει η καπιταλιστική Βρετανία. Αυτή ήταν αυθεντική πρόοδος, αλλά ενέπλεκε αναγκαία πολλή κοινωνική καταστροφή, και ο Σκοτ ως καλλιτέχνης το είδε και το απεικόνισε αυτό, εκδηλώνοντας τη συμπάθειά του για τους κοινωνικούς σχηματισμούς του παρελθόντος –ιδιαιτέρα, τις σκωτικές φυλές– που είχαν καταστραφεί. Ήταν χάρη στην αλληλοδιείσδυση αυτών των δυο πλευρών του χαρακτήρα του που ο Σκοτ ήταν ρεαλιστής: που ήταν ικανός, όπως ήταν ο Γκαίτε, να συλλάβει την αντιφατική φύση της καπιταλιστικής πραγματικότητας.

Αλλά, όπως υποδείχτηκε στο Μέρος III, ένας καλλιτέχνης πρέπει να κάνει περισσότερα από το να συλλάβει απλά τη φύση της πραγματικότητας: πρέπει επίσης να τη μεταδώσει στον αναγνώστη. Το ιστορικό μυθιστόρημα, όπως το θέτει ο Λούκατς, πρέπει «να κάνει το παρελθόν να ζήσει», πρέπει να «φέρει το παρελθόν κοντά σε μας και να μας καταστήσει ικανούς να το βιώσουμε στην αληθινή του πραγματικότητα». Ο Σκοτ το κάνει αυτό δημιουργώντας χαρακτήρες που είναι «τύποι» με την έννοια

που περιγράφηκε στο Μέρος III, δηλαδή τέτοιοι που οι μεγάλες ιστορικές τάσεις εκδηλώνονται σε αυτούς σε αντιληπτή μορφή. Αυτό που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον εδώ είναι ο απολογισμός του Λούκατς για το πώς ο Σκοτ είναι ικανός (όπως πρέπει να είναι ικανός ένας ρεαλιστής) να περιγράψει μια ολότητα. Ο Λούκατς εφιστά την προσοχή στο γεγονός ότι οι ήρωες του Σκοτ είναι πάντα περισσότερο ή λιγότεροι μέτριοι, μέσοι Βρετανοί ευγενείς. Εν μέρει, αυτό αντανακλά τις πολιτικές απόψεις του ίδιου του Σκοτ, την προτίμησή του για ένα «μέσο δρόμο» ανάμεσα στα άκρα. Αλλά ο μέτριος ήρωας έχει μια πιο σημαντική καλλιτεχνική λειτουργία. Ευρισκόμενος ανάμεσα στα εμπόλεμα άκρα, αλλά επίσης σε επαφή με αυτά, καθιστά ικανό τον Σκοτ να απεικονίσει τις κοινωνικές δυνάμεις μιας δοσμένης εποχής.

Μια απεικόνιση μιας πραγματικότητας του είδους με το οποίο καταπιανόταν ο Σκοτ πρέπει να περιλαμβάνει μια απεικόνιση τόσο των ανώτερων όσο και των κατώτερων στρωμάτων, και τις περίπλοκες αλληλεπιδράσεις ανάμεσά τους. Ο Σκοτ απεικονίζει σημαντικές ιστορικές φυσιολογίες όπως η Μαρία Στιούαρτ στο *Ο Ηγούμενος* και ο Λουδοβίκος ο XI στο *Κουεντίν Ντάργουαρντ*, και αυτές επίσης είναι τύποι, που παρουσιάζονται με ένα τέτοιο τρόπο που τα ατομικά γνωρίσματα του χαρακτήρα τους έρχονται σε ζωντανή σχέση με την εποχή τους. Αλλά ο Λούκατς συμφωνεί με την άποψη του Χάινε ότι η αληθινή δύναμη του Σκοτ βρίσκεται στην παρουσίασή του της ζωής του λαού. Ο σκοπός του Σκοτ, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, ήταν να δείξει το ανθρώπινο μεγαλείο που είναι πάντα λανθάνον στο λαό, και απελευθερώνεται από τις μεγάλες κοινωνικές κρίσεις. Αυτό μπορεί να ιδωθεί ξεκάθαρα στο χαρακτήρα της Τζίνι Ντινς στο *Η Καρδιά του Μιντλόδιαν*. Σε αυτό το μυθιστόρημα ο Σκοτ δεν αφηγείται απλά μια ιστορία ξαφνικής έξαρσης ηρωισμού· αναδεικνύει τον ιστορικό χαρακτήρα αυτού του ηρωισμού. Τα ιστορικά γεγονότα που απεικονίζονται δεν είναι ένα απλό πλαίσιο για την ιστορία της Τζίνι Ντινς (όπως είναι, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, στην περίπτωση της Κλέρχεν στον *Έγκμοντ* του Γκαίτε, ή της Δωροθέας του στο *Χέρμαν και Δωροθέα*). Μάλλον, παρέχουν μια ευκαιρία γι' αυτή να ασκήσει τις λανθάνουσες δυνάμεις της – δυνάμεις που δεν είναι μόνο δικές της, αλλά είναι λανθάνουσες στο λαό ως όλο. Ο Λούκατς προσθέτει ότι οι επαναστάσεις είναι μεγάλες περίοδοι της ανθρωπότητας επειδή σε αυτές και μέσα από αυτές τέτοιες πραγματοποιήσεις των ανθρώπινων ικανοτήτων γίνονται πλατιά διαδεδομένες.

## VI

Ο τρόπος με τον οποίο ο Λούκατς συσχετίζει τα ιστορικά μυθιστορήματα του Σκοτ με την άνοδο της ιστορικής συνείδησης στην Ευρώπη εγείρει δυο συναφή ερωτήματα. Πρώτο, γιατί είχαν υπάρξει μεγάλα ιστορικά δράματα πολύ καιρό πριν από την άνοδο της ιστορικής συνείδησης; Δεύτερο, γιατί αυτή η άνοδος δεν συνοδεύτηκε από μια αναβίωση του ιστορικού δράματος; Ο Λούκατς επιχειρεί να δώσει μια απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα στο δεύτερο κεφάλαιο και, κάνοντάς το αυτό, οδηγείται σε ένα στοχασμό για τη φύση ορισμένων λογοτεχνικών ειδών. Δεν υποστηρίζει



ότι υπάρχει μια άμεση αιτιακή σχέση ανάμεσα στις κοινωνικές συνθήκες των αρχών του 19ου αιώνα και τη λογοτεχνία του, τέτοια που αυτές οι συνθήκες έδωσαν αναγκαία γένεση στο ιστορικό μυθιστόρημα και μόνο σε αυτό. Το επιχείρημά του είναι στην ουσία ότι το μυθιστόρημα είναι το μόνο είδος στο οποίο η νέα ιστορική συνείδηση μπορούσε να λάβει επαρκή έκφραση.

Αναφέρθηκε προηγούμενα (μέρος IV) ότι ο Λούκατς θεωρεί το μυθιστόρημα ως μια μορφή του έπους – δηλαδή, το αστικό έπος. Στο *Η Θεωρία του Μυθιστορήματος*, ο Λούκατς είχε διακηρύξει την επική ποίηση και το μυθιστόρημα να είναι υπομορφές αυτού που αποκαλούσε το «μεγάλο έπος». Διατηρεί αυτή την ορολογία στο *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα*. Τόσο το δράμα όσο και το μεγάλο έπος, λέει, παρουσιάζουν τον αντικειμενικό, εξωτερικό κόσμο· αυτό είναι που τα διαφοροποιεί από το λυρικό. Παραπέρα, το μεγάλο έπος και το δράμα δίνουν και τα δύο γένεση σε μια *συνολική* εικόνα αυτής της αντικειμενικής πραγματικότητας· αυτό είναι που τα διαφοροποιεί από άλλα είδη του έπους, από τα οποία ο Λούκατς αναφέρει τη νουβέλα, ένα είδος για το οποίο θα έχουμε περισσότερα να πούμε αργότερα. Πώς, λοιπόν, διακρίνεται το δράμα από το μεγάλο έπος, και πιο συγκεκριμένα από το μυθιστόρημα; Ο Λούκατς εστιάζει στη διαφορά μεταξύ του μυθιστορήματος και της τραγωδίας.

Στη *Θεωρία του Μυθιστορήματος*, ο Λούκατς είχε διακρίνει ανάμεσα σε μια «εκτατική» και μια «εντατική» ολότητα, συσχετίζοντας το μεγάλο έπος με την πρώτη και το δράμα με την τελευταία. Δεν φέρνει τη διάκριση με ακριβώς τους ίδιους όρους στο *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα*, αλλά ο τρόπος που όντως τη φέρνει φαίνεται όπως και να έχει να συνδέεται χαλαρά με την προηγούμενη διάκρισή του. Το δράμα και το μυθιστόρημα, λέει, και τα δυο στοχεύουν στην παρουσίαση μιας ολότητας, της ολότητας ενός σταδίου της ανάπτυξης της ανθρωπότητας· διαφέρουν κατά το ότι στο μυθιστόρημα αυτή η ολότητα παρουσιάζεται στο πλαίσιο του περιβάλλοντος κόσμου των πραγμάτων τα οποία αποτελούν τα αντικείμενα των δραστηριοτήτων της, ενώ στο δράμα η ολότητα συγκεντρώνεται γύρω από τη δραματική σύγκρουση. Ο Λούκατς παραθέτει τον *Βασιλιά Λιρ* σαν παράδειγμα. Ο Σαίξπηρ, λέει, απεικονίζει στις σχέσεις των χαρακτήρων τις κινήσεις και τις τάσεις που ξεπηδούν από τη διάλυση της φεουδαρχικής οικογένειας. Αυτές αποτελούν ένα εντελώς κλειστό σύστημα, μια εξαντλητική ολότητα. Αυτό που δεν περιλαμβάνεται είναι ολόκληρο το περιβάλλον ζωής των γονιών και των παιδιών, η υλική βάση της οικογένειας και της αύξησης και παρακμής της – γνωρίσματα που ένας μυθιστοριογράφος θα απεικονίσει. Κοντολογίς, το δράμα απλοποιεί και γενικεύει, ομαδοποιώντας όλες τις εκδηλώσεις της ζωής γύρω από μια μεγάλη σύγκρουση. Ασφαλώς, το μυθιστόρημα επίσης απεικονίζει μεγάλες συγκρούσεις· αλλά στο μυθιστόρημα καταλαμβάνουν τη θέση που τους ανήκει στη συνολική διαδικασία της ζωής, δεν είναι το κέντρο γύρω από το οποίο ομαδοποιείται κάθε τι άλλο.

Αυτή η διαφορά ανάμεσα στο δράμα και το μυθιστόρημα αντανακλάται στις διαφορετικές προσεγγίσεις τους στο χαρακτηρισμό. Αναφέρθηκε προηγούμενα ότι ο Λούκατς υπογραμμίζει τη μετριότητα των ηρώων του Σκοτ. Αυτό, λέει, δεν είναι

απλά μια προσωπική ιδιοτροπία από μέρους του μυθιστοριογράφου· ο ήρωας ενός ιστορικού μυθιστορήματος *πρέπει* να είναι ένα «μεσαιό» άτομο αν ο συγγραφέας πρόκειται να απεικονίσει όλους τους παράγοντες της ανάπτυξης σε όλη την κοινωνία του καιρού. Το δράμα, από την άλλη, προσπαθεί να χαρακτηρίσει τα πιο γενικά γνωρίσματα μιας εποχής, και αυτό είναι δυνατό μόνο αν όλα τα τυπικά γνωρίσματα της εποχής έχουν αφομοιωθεί στους χαρακτήρες. Δηλαδή, ο δραματουργός πρέπει να δημιουργήσει χαρακτήρες οι οποίοι «στις δικές τους αυτάρκειες προσωπικότητες μπορούν να φέρουν και να αποκαλύπτουν με εύλογη μορφή την πληρότητα του κόσμου τους». Ένας τέτοιος χαρακτήρας, συμπεραίνει ο Λούκατς, δεν μπορεί να είναι ένα μέτριο άτομο, πρέπει να είναι κάποιος με ιστορική σπουδαιότητα.

Είναι τώρα δυνατό να απαντήσουμε τα ερωτήματα με τα οποία ξεκίνησε αυτό το μέρος. Αυτά ήταν: γιατί η άνοδος της ιστορικής συνείδησης στις αρχές του 19ου αιώνα παρήγαγε ιστορικά μυθιστορήματα και όχι ιστορικά δράματα, και γιατί υπήρχαν ιστορικά δράματα προτού υπάρξει μια τέτοια άνοδος; Ο Λούκατς απαντά το δεύτερο ερώτημα αναφερόμενος στα ιστορικά θεατρικά έργα του Σαίξπηρ. Αυτά προέκυψαν από τη διάλυση του φεουδαρχικού συστήματος και ο Σαίξπηρ είχε βαθιές εννοήσεις στις σημαντικές συγκρούσεις αυτής της εποχής. Αλλά δεν ενδιαφερόταν πρωταρχικά στις αιτίες της παρακμής του φεουδαρχισμού· αυτό που τον ενδιέφερε ήταν οι ανθρώπινες συγκρούσεις που ξεπηδούσαν από αυτή την παρακμή και οι ισχυροί ιστορικοί τύποι μεταξύ των εκπροσώπων ενός παρακμάζοντος φεουδαρχισμού και μεταξύ των νέων ανθρωπιστών. Το δράμα, υπονοεί ο Λούκατς, είναι το κατάλληλο καλλιτεχνικό μέσο για την απεικόνιση τέτοιων συγκρούσεων και τέτοιων τύπων. Η απάντηση του Λούκατς στο πρώτο ερώτημα μπορεί να διακριθεί εύκολα. Η άνοδος της ιστορικής συνείδησης οδήγησε στο ιστορικό μυθιστόρημα ακριβώς επειδή το μυθιστόρημα είναι ο καλλιτεχνικά κατάλληλος τρόπος για να απεικονιστεί μια *διαδικασία* αλλαγής και οι *αιτίες* μιας τάσης.

Στο δεύτερο κεφάλαιο του *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα* ο Λούκατς ενδιαφέρεται κυρίως να διακρίνει τα είδη του μυθιστορήματος και του δράματος ως τέτοια· όταν παραθέτει το ιστορικό μυθιστόρημα το κάνει ως ένα παράδειγμα του μυθιστορήματος και όχι ως να συνιστά ένα χωριστό είδος. Πραγματικά, στο τέλος του κεφαλαίου διακηρύσσει ότι δεν υπάρχει ανεξάρτητο είδος που να μπορεί κανονικά να αποκληθεί «το ιστορικό μυθιστόρημα», ή επίσης ένα που να μπορεί να αποκληθεί «το ιστορικό δράμα». Αυτό που εννοεί είναι το εξής. Ο ιστορικός μυθιστοριογράφος, έχει επιχειρηματολογήσει, προσπαθεί να καταλάβει το παρόν και το ενδιαφέρον του στο παρελθόν κατευθύνεται στο να παράσχει μια αυθεντική προϊστορία του παρόντος. Κάνοντάς το αυτό απεικονίζει την ολότητα μιας διαδικασίας κοινωνικής ανάπτυξης. Αλλά αυτό είναι που κάνει κάθε μυθιστοριογράφος άξιος αυτού του ονόματος· δηλαδή κάθε μυθιστοριογράφος που μπορεί να αποκληθεί «ρεαλιστής». Κάθε είδος, κατά την άποψη του Λούκατς, είναι μια διακριτή αντανάκλαση της πραγματικότητας, και ένα ιστορικό μυθιστόρημα από τον Σκοτ, για παράδειγμα, αντανάκλα την πραγματικότητα ουσιαστικά με τον ίδιο τρόπο όπως κάθε ρεαλιστι-

κό μυθιστόρημα· δεν υπάρχει διαφορά στα απεικονιζόμενα «γεγονότα της ζωής».

Και αυτό ισχύει σε αυτό που ο Λούκατς αποκαλεί το «κλασικό» ιστορικό μυθιστόρημα, το οποίο ανακύπτει από την άνοδο της ιστορικής συνείδησης μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Ωστόσο, ο Λούκατς είναι έτοιμος να αναγνωρίσει την ύπαρξη του ιστορικού μυθιστορήματος ως ένα χωριστό είδος σε άλλες εποχές· εποχές στις οποίες δεν υπάρχουν οι προϋποθέσεις για μια σωστή κατανόηση του παρόντος. Στην Ευρώπη αυτό συμβαίνει μετά το 1848, όταν οι αστοί συγγραφείς παύουν να είναι ικανοί να αναγνωρίζουν τις πραγματικές κοινωνικές ρίζες της ανάπτυξης και διαχωρίζουν ισχυρά το παρόν από το παρελθόν.

## VII

Ωστόσο, η επισκόπησή μας του απολογισμού της λογοτεχνίας της Δύσης από τον Λούκατς δεν έχει ακόμη φτάσει την περίοδο μετά το 1848. Ανάμεσα στον Σκοτ και την περίοδο της αστικής παρακμής μεσολαβεί η εξαιρετικά σημαντική φυσιογνωμία του Μπαλζάκ. Αναφέρθηκε στο μέρος IV ότι ο Λούκατς βλέπει τον Μπαλζάκ ως αφετηρία μιας νέας φάσης του ρεαλισμού μετά τον Γκαίτε. Το τι είναι αυτή η νέα φάση μπορεί να το δούμε καλύτερα εξετάζοντας τον απολογισμό του Λούκατς για τις σχέσεις ανάμεσα στον Μπαλζάκ και τον Σκοτ. Ο Λούκατς λέει ότι ο Μπαλζάκ συνεχίζει το ιστορικό μυθιστόρημα, με την έννοια μιας συνειδητά ιστορικής αντίληψης του παρόντος, και το μετασχηματίζει σε ένα ανώτερο τύπο ρεαλιστικού μυθιστορήματος. Στο πρώιμο ιστορικό του μυθιστόρημα *Οι Σουάνοι* (1829) ο Μπαλζάκ είχε απεικονίσει την προηγούμενη ιστορία στο πνεύμα του Σκοτ, αλλά πήγε πέρα από τον Σκοτ όταν, στον κύριο όγκο της *Ανθρώπινης Κωμωδίας*, απεικόνισε το παρόν ως ιστορία. Αυτή η αλλαγή, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, είχε κοινωνικές και ιστορικές αιτίες. Ο Σκοτ έζησε σε μια περίοδο της βρετανικής ιστορίας όταν η συνεχιζόμενη πρόοδος της αστικής τάξης φαινόταν βέβαιη και έτσι μπορούσε να κοιτάζει πίσω ήρεμα στην κρίση της προϊστορίας της. Ο Μπαλζάκ, από την άλλη μεριά, έζησε σε μια εποχή επαναστατικής αναστάτωσης στη Γαλλία, όπου οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί κορυφώθηκαν στην επανάσταση του Ιούλη του 1830, και ήταν αναπόφευκτο να εστιάσει την προσοχή του στον αντιφατικό χαρακτήρα όλης της σύγχρονης κοινωνικής δομής. Με την επανάσταση του Ιούλη, η πίστη στο αναπόφευκτο της προόδου έλαβε τέλος, και το πρόβλημα τότε έγινε η κατανόηση της ίδιας της αστικής κοινωνίας. Ο Μπαλζάκ προσέγγισε αυτό το πρόβλημα με μια ιστορική συνείδηση· αλλά μόλις αυτή η συνείδηση εξασθένησε μεταξύ των αστών συγγραφέων άρχισε η παρακμή του αστικού μυθιστορήματος.

Ο Λούκατς ακολουθεί τον Ένγκελς στο να βλέπει στον Μπαλζάκ το «θρίαμβο του ρεαλισμού»· δηλαδή βλέπει τον Μπαλζάκ τον καλλιτέχνη να ξεπερνά τις δικές του πολιτικές προκαταλήψεις. Πολιτικά, ο Μπαλζάκ ήταν ένας λετζίτιμιστής, ένας υποστηρικτής της αριστοκρατίας. Ως καλλιτέχνης, ωστόσο, είχε μια στέρεη σύλληψη αυτού που ο Λούκατς αποκαλεί η «αντιφατική προοδευτικότητα» του καπιταλισμού· είδε ότι ο καπιταλισμός, παρά τον τρόπο με το οποίο σακάτευε το άτομο,

αντιπροσώπευε ένα ανώτερο στάδιο από τη φεουδαρχική τάξη την οποία υποστήριζε η αριστοκρατία. Ένας τέτοιος θρίαμβος του ρεαλισμού, λέει ο Λούκατς, μπορεί να εξηγηθεί με αναφορά στο ταλέντο και την εντιμότητα του συγγραφέα: δηλαδή, την ικανότητά του να συλλαμβάνει την πραγματικότητα σε όλη την περιπλοκότητά της και να έχει το θάρρος να απεικονίζει τον κόσμο όπως τον βλέπει.

Όπως μπορεί να αναμένεται, ο Λούκατς βλέπει τον Μπαλζάκ ως τον δημιουργό «τύπων», με την έννοια του όρου που συζητήθηκε στο μέρος III. Σε αυτό το πλαίσιο έχει μερικά σημαντικά πράγματα να πει για το ρομαντισμό. Το ρομαντικό κίνημα ήταν σε πλήρη άνθιση στη Γαλλία όταν έγραφε ο Μπαλζάκ, και οι «τύποι» που βρίσκει ο Λούκατς στον Μπαλζάκ μπορεί να φαίνονται να έχουν συνδέσεις με το ρομαντισμό. Όπως αναφέρθηκε προηγούμενα, ένας τύπος δεν είναι ένας μέσος χαρακτήρας, αλλά συνδέει το γενικό και το ιδιαίτερο. Για να το κάνει αυτό, δηλαδή, για να εκδηλώσει σε ένα άτομο τις αντιφάσεις της αστικής κοινωνίας, ο Μπαλζάκ εντατικοποιεί αυτές τις εκδηλώσεις σε ακραίο βαθμό. Έτσι βρίσκουμε ανάμεσα στους χαρακτήρες του εκπροσώπους τέτοιων τελικών άκρων, όπως ο Βοτρέν. Ο Βοτρέν –ο αρχι-εγκληματίας που γίνεται αρχηγός της αστυνομίας– είναι μια φιγούρα μεγαλύτερη από τη ζωή που θα μπορούσε να φανεί σαν ένα παράδειγμα του «δαιμονικού ήρωα» του ρομαντισμού. Αλλά το ζήτημα, λέει ο Λούκατς, δεν είναι τόσο απλό. Ασφαλώς, οι ρομαντικοί αξιοποιούσαν την υπερβολή ως σκοπό καθαυτό. Ο Μπαλζάκ, από την άλλη, ως ρεαλιστής, χρησιμοποιεί την υπερβολή για να επικαλεστεί τις θεμελιώδεις αντιφάσεις μιας κοινωνίας.

Ωστόσο, ο Λούκατς φαίνεται απρόθυμος να πει, σταθερά και χωρίς περιορισμούς, ότι ο Μπαλζάκ δεν ήταν ένας ρομαντικός. Σε αυτό το στάδιο θα είναι κατάλληλο να εξετάσουμε στενότερα τις απόψεις του για το ρομαντισμό. Ο ρομαντισμός, λέει ο Λούκατς, ήταν η έκφραση μιας στάσης προς την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας μετά τη Γαλλική Επανάσταση. Ήταν μια ανταρσία ενάντια στον καπιταλισμό, και ειδικότερα ενάντια στον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας και τις συνέπειές του. Αλλά ήταν μια μονόπλευρη απόκριση στον καπιταλισμό: ο ρομαντικός δεν έβλεπε την προοδευτική πλευρά του καπιταλισμού, και εξαιτίας αυτού κοιτούσε πίσω στο Μεσαίωνα, τον οποίο έβλεπε σαν μια εποχή στην οποία η οικονομία ήταν εύτακτη και ο τεχνίτης ήταν ένας πλήρης άνθρωπος και όχι ένα κατακερματισμένο. Πολιτικά, ο ρομαντικός ενθουσιασμός για το Μεσαίωνα εκδηλωνόταν ως μια υποστήριξη για την παλινόρθωση της φεουδαλικής απολυταρχίας. Αυτό σήμαινε επίσης μια αντίθεση στα ιδανικά της Γαλλικής Επανάστασης, και στο Διαφωτισμό ο οποίος ήταν το κορύφωμά της. Τώρα, ο Λούκατς διακηρύσσει ότι ο Μπαλζάκ δεν ήταν ένας ρομαντικός με την αυστηρή έννοια του όρου, αφού είχε επίγνωση της προοδευτικής πλευράς του καπιταλισμού: από την άλλη μεριά, είχε επίγνωση της δύναμης της κριτικής που απευθύναν οι ρομαντικοί ενάντια στον καπιταλισμό. Θέτοντάς το σε γεγκελιανή γλώσσα, αυτό που προσπαθούσε να κάνει ο Μπαλζάκ ήταν να «υπερβεί» το ρομαντισμό, διατηρώντας αυτό που ήταν έγκυρο σε αυτόν και παραμερίζοντας ό,τι ήταν ψευδές.

Οι απόψεις του Λούκατς για το ρομαντισμό παίζουν ένα ρόλο σε μια ενδιαφέρουσα αντιπαραβολή που έφερε ανάμεσα στον Μπαλζάκ και τον Σταντάλ, η οποία εμφανίζεται σε ένα από τα κεφάλαια του βιβλίου που δημοσίευσε το 1952 με τίτλο *Ο Μπαλζάκ και ο Γαλλικός Ρεαλισμός*. Σε αντίθεση με τον Μπαλζάκ, ο Σταντάλ απέρριπτε πλήρως το ρομαντισμό· ήταν, λέει ο Λούκατς, ένας αληθινός οπαδός των φιλοσόφων του Διαφωτισμού. Αν, λοιπόν, θεωρήσουμε τους δυο συγγραφείς στο επίπεδο των συνειδητά υποστηριζόμενων απόψεών τους, ο Σταντάλ πρέπει να διακηρυχθεί πως είναι ο πιο προοδευτικός. Όμως, παρά τη συγχυσμένη και αντιδραστική κοσμοθεώρησή του, ο Μπαλζάκ στα γραπτά του απεικόνισε την περίοδο μεταξύ 1789 και 1848 πολύ πληρέστερα και πιο τέλεια από τον Σταντάλ. Ακόμη περισσότερο: υπάρχει στον Σταντάλ ένα στοιχείο ρομαντισμού ενός είδους που δεν θα βρεθεί στον Μπαλζάκ. Ο Μπαλζάκ δείχνει την τιμή που έπρεπε να πληρωθεί για να βρει κανείς μια κόγχη στην κοινωνία των ημερών του· δείχνει πώς η άνοδος του καπιταλισμού οδηγεί στον πλήρη εξευτελισμό του ανθρώπινου όντος. Αλλά κανείς από τους χαρακτήρες του Σταντάλ δεν είναι στα βάθη του κηλιδωμένος ή διεφθαρμένος. Αυτό, λέει ο Λούκατς, είναι το βαθιά ρομαντικό στοιχείο στον Σταντάλ, και οφείλεται στην άρνησή του να παραδεχτεί το γεγονός ότι η ηρωική περίοδος της αστικής τάξης είχε τελειώσει. Ο Μπαλζάκ, λοιπόν, δεν ήταν μόνο ο μεγαλύτερος ρεαλιστής από τους δύο, αλλά ήταν επίσης σε τελική ανάλυση και ο λιγότερο ρομαντικός.

### VIII

Δυο χρόνια πριν από το θάνατο του Μπαλζάκ εμφανίστηκαν οι ευρείες επαναστάσεις του 1848, η χρονιά που ο Λούκατς θεωρεί ότι εγκαινιάζει την παρακμή της αστικής λογοτεχνίας. Ο Λούκατς δεν εννοεί ότι αυτές οι επαναστάσεις ήταν η άμεση αιτία της παρακμής· μάλλον εκδηλώνουν την αυξανόμενη δύναμη του προλεταριάτου και μια μείωση στη δύναμη της αστικής τάξης. Στην πράξη, ο Λούκατς επιχειρηματολογεί ότι η παρακμή της αστικής λογοτεχνίας μοιάζει με την παρακμή της αστικής φιλοσοφίας· ο συγγραφέας δεν είναι πλέον ικανός να συλλάβει τη φύση της πραγματικότητας, και έτσι όχι πλέον ικανός γι' αυτό που ο Λούκατς αποκαλεί «ρεαλισμό». Εξηγώντας αυτή την ανικανότητα, ο Λούκατς χρησιμοποιεί μια θέση που είχε πρώτα προβάλει στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Εκεί είχε βεβαιώσει την ενότητα της θεωρίας και της πράξης, με το οποίο εννοούσε χοντρικά ότι η γνώση είναι πρακτική· το να καταλαβαίνεις σημαίνει να δρας. Παρόμοια, όταν μιλάμε για τη λογοτεχνία, λέει ότι οι μεγάλοι ρεαλιστές του πρώτου μισού του 19ου αιώνα, όπως οι Γκαίτε, Μπαλζάκ και Σταντάλ, ήταν ικανοί να συλλάβουν τη φύση της πραγματικότητας επειδή ήταν ενεργοί στη δημόσια ζωή. Μετά το 1848, ωστόσο, οι συγγραφείς αποσύρθηκαν αυξανόμενα από τη δημόσια ζωή για να διατηρήσουν την ακεραιότητα των αισθητικών ιδανικών τους ενόψει μιας κοινωνίας η οποία, ένιωθαν, ήταν εχθρική στην τέχνη. Ως αποτέλεσμα αυτού έγιναν απλοί παρατηρητές αντί για συμμετοχοί, και έτσι έγιναν λιγότερο και λιγότερο ικανοί να κατανοούν τη φύση της κοινωνικής πραγματικότητας.

Μετά το 1848, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, ο ρεαλισμός αντικαθίσταται βαθμιαία από το «νατουραλισμό». Αυτή η μετάβαση από το ρεαλισμό στο νατουραλισμό είναι πλήρης στον καιρό του Ζολά (ο Φλομπέρ θεωρείται από τον Λούκατς σαν μια οριακή περίπτωση), και είναι στο πρόσωπο του Ζολά που ο νατουραλισμός μπορεί να μελετηθεί πιο κατάλληλα. Θα έπρεπε να τονιστεί, ωστόσο, ότι ο νατουραλισμός κατά κανένα τρόπο δεν αποτελεί ένα γαλλικό φαινόμενο, ούτε περιορίζεται στο 19ο αιώνα· αργότερα θα δούμε ότι ο Λούκατς τον θεωρεί ένα θεμελιώδες γνώρισμα της ευρωπαϊκής «μοντερνιστικής» τέχνης του 20ού αιώνα.

Ο νατουραλιστής συγγραφέας, μετά βίας χρειάζεται να ειπωθεί, δεν σκέπτεται διαλεκτικά, και είναι ίσως πιο υποβοηθητικό να προσεγγιστεί ο νατουραλισμός αντιπαραθέτοντάς τον με τη διαλεκτική σκέψη. Έχουμε ήδη δει ότι μια κεντρική ιδέα της διαλεκτικής του Λούκατς είναι η ιδέα της συγκεκριμένης ολότητας· δηλαδή η άποψη ότι τα συγκεκριμένα πράγματα και γεγονότα πρέπει να θεωρούνται ως μέρη ενός όλου, ενός όλου που είναι συγκεκριμένο και όχι μια αφαίρεση. Με το νατουραλισμό, ωστόσο, η ιδέα μιας συγκεκριμένης ολότητας καταστρέφεται και καταρρέει σε δυο τμήματα. Από τη μια μεριά, ο νατουραλιστής παρουσιάζει τα ιδιαίτερα με ένα καθαρά φωτογραφικό τρόπο και αποτυχαίνει να καταδείξει τη σχέση τους με ένα όλο. Από την άλλη, θα ήταν πιο σωστό να πούμε ότι ο Ζολά βλέπει τον κόσμο απλά σαν ένα χάος ιδιαίτερων· πιστεύει ότι έχει βρει τους πιο σημαντικούς νόμους που διέπουν την πραγματικότητα και αυτός είναι ο λόγος που πιστεύει ότι ο δικός του είναι ο σωστός επιστημονικός τρόπος γραφής. Αλλά οι αναφερόμενοι νόμοι παραμένουν αφηρημένοι καθώς ο Ζολά αποτυχαίνει να βρει τις μεσολαβήσεις που τους συνδέουν με τα ιδιαίτερα. Ένα άλλο γνώρισμα της διαλεκτικής είναι η έμφαση που δίνει στην αλλαγή και στην αντίφαση ως αρχή της αλλαγής. Ο Ζολά, από την άλλη, θεωρεί την κοινωνία ως μια αρμονική οντότητα και απεικονίζει τα κοινωνικά δεινά ως ασθένειες που επιτίθενται στην οργανική ενότητα, αντί να βλέπει την καπιταλιστική κοινωνία ως κάτι που είναι ουσιαδώς αντιφατικό, όπως έκανε ο Μπαλζάκ. Παράπερα, όταν ο Ζολά θέτει κοινωνικά προβλήματα απλά τα περιγράφει ως κοινωνικά γεγονότα, ως αποτελέσματα, και δεν απεικονίζει τις δυνάμεις που τα παρήγαγαν.

Η αποτυχία του νατουραλιστή να συνδέσει τα ιδιαίτερα με γενικούς νόμους εκδηλώνεται στην αποτυχία του να δημιουργήσει τύπους. Στη θέση του τύπου, ο νατουραλιστής υποκαθιστά τον απλά «μέσο» χαρακτήρα. Αν –όπως έκανε ο Ζολά– έχει μια παρόρμηση να πάει πέρα από τον απλό μέσο όρο, τότε μετατρέπεται σε ρομαντικό. Ο Λούκατς προσθέτει ότι αυτή η συνύπαρξη της επίπεδης αναπαραγωγής της καθημερινής ζωής με το ρομαντισμό δεν είναι τυχαία. Ένας τέτοιος ρομαντισμός είναι η ένοχη συνείδηση του νατουραλισμού – η δύστροπη αναγνώρισή του ότι η πραγματικότητα έχει όντως την ποιήσή της και δεν είναι μονότονα γκριζα.

Παρ' όλα αυτά, ο Λούκατς απέχει πολύ από το να αρνείται τη μεγαλοσύνη του Ζολά ως συγγραφέα, αλλά λέει ότι ο Ζολά είναι μεγάλος μόνο στο βαθμό που ο συγγραφέας θριαμβεύει απέναντι στον θεωρητικό. Ως συγγραφέας, ο Ζολά είχε συνείδηση του μεγαλείου –του απάνθρωπου μεγαλείου– της ζωής της εποχής του, και

σχεδόν σε κάθε έργο του ήταν ικανός να παράγει αυθεντικά ρεαλιστικά επεισόδια. Αλλά αυτά είναι μόνο επεισόδια. Ο Ζολά ο συγγραφέας δεν μπορούσε να κυριαρχήσει τον Ζολά τον θεωρητικό επαρκώς ώστε ο ρεαλισμός να διαπεράσει ολόκληρο το μυθιστόρημα.

## IX

Γράφοντας στα τέλη της δεκαετίας του 1950 ο Λούκατς είπε ότι όλη η λογοτεχνία της πρωτοπορίας των προηγούμενων 50 χρόνων ήταν βασικά νατουραλιστική στο χαρακτήρα. Αυτό μπορεί να φανεί μια ισχυρά παραδοξολογική διαβεβαίωση. Τι κοινό υπάρχει, μπορεί να ρωτήσει κανείς, ανάμεσα σε ένα μυθιστόρημα από τον Ζολά και (ας πούμε) το τελευταίο επεισόδιο του *Οδυσσέα* του Τζόις. Ο Λούκατς θα απαντούσε ότι ασφαλώς υπάρχουν διαφορές στιλ ανάμεσα στο νατουραλιστικό μυθιστόρημα του 19ου αιώνα και την πρωτοποριακή λογοτεχνία του 20ού, αλλά αυτές οι διαφορές είναι επιφανειακές. Αυτό που είναι σημαντικό είναι αυτό που ο Λούκατς αποκαλεί η «αμεσότητα» του νατουραλισμού. Έχουμε ήδη δει ότι ο νατουραλισμός, σύμφωνα με τον Λούκατς, αποτυχαίνει να συσχετίσει με ένα συγκεκριμένο όλο τα ιδιαίτερα πρόσωπα και γεγονότα που περιγράφει. Ο νατουραλιστής συγκεντρώνει την προσοχή του στα γεγονότα –το οποίο σημαίνει τα *βιωμένα* γεγονότα– και δεν προσπαθεί να τα συνδέσει με οτιδήποτε άλλο. Αυτό τον οδηγεί να αναπαριστά τον κόσμο όπως φαίνεται στους χαρακτήρες του. Δεν προσπαθεί να συσχετίσει τις εμπειρίες τους με την αντικειμενική πραγματικότητα: μάλλον τα όρια των εμπειριών τους είναι τα όρια του ίδιου του έργου.

Μια τέτοια αμεσότητα είναι, σύμφωνα με τον Λούκατς, ένα βασικό γνώρισμα της πρωτοποριακής λογοτεχνίας αυτού του αιώνα. Είναι, για παράδειγμα, τυπική στον εξπρεσιονισμό, ένα ρεύμα με επιρροή στη Γερμανία μεταξύ περίπου 1910 και 1925. Το εξπρεσιονιστικό κίνημα είχε ως μέλη όχι μόνο συγγραφείς, αλλά ποιητές και μουσικούς επίσης, και είναι ίσως στα έργα τέτοιων καλλιτεχνών όπως οι Κόκοσκα, Νόλντε, Γκρος και Ντιξ, και επίσης σε μερική από την πρώιμη μουσική του Σένμπεργκ, που θα βρεθούν οι πιο σημαντικές συνεισφορές του εξπρεσιονισμού στην τέχνη. Ο Λούκατς, ωστόσο, εστίασε στο λογοτεχνικό κίνημα, επιτιθέμενος σε αυτό σε μερικά διάσημα άρθρα γραμμένα στη δεκαετία του 1930. Ο εξπρεσιονισμός δεν ήταν ένα κίνημα με σαφώς καθορισμένες αρχές και δεν μπορεί να ειπωθεί ότι ο Λούκατς βοήθησε να οριστεί ακριβέστερα: ο κύριος σκοπός του σε αυτά τα άρθρα ήταν πολεμικός, η πρόθεσή του όντας να δείξει ότι ο εξπρεσιονισμός δεν ήταν (όπως αξίωνε να είναι) ένα προοδευτικό κίνημα, αλλά ήταν αντιδραστικός.

Ο εξπρεσιονισμός, είπε ο Λούκατς, παρέλαβε τις βασικές εμπειρίες του ατόμου. Δεν προσπάθησε να συνδέσει αυτές τις εμπειρίες με μια εύτακτη, αντικειμενική πραγματικότητα: πραγματικά θεωρούσε την αντικειμενική πραγματικότητα ως ένα απλό χάος. Αυτό διέκρινε τον εξπρεσιονισμό από το μαρξισμό. Ο εξπρεσιονιστής εναντιωνόταν με οξύτητα στην αστική τάξη, αλλά αυτή η αντίθεση δεν βασιζόταν, σύμφωνα με τον Λούκατς, στη γνώση των αντικειμενικών κοινωνικών τάσεων, αλλά

ήταν ρομαντικού είδους. Η ταξική της βάση δεν ήταν το προλεταριάτο, αλλά οι μικροαστοί, των οποίων τα αισθήματα απελπισίας, απώλειας μέσα στο μηχανισμό του καπιταλισμού, ανύψωσε σε ένα νέο επίπεδο. Ο Λούκατς προσθέτει ότι μια ρομαντική αντίθεση αυτού του είδους μπορούσε εύκολα να μεταστραφεί, και πραγματικά μεταστράφηκε, σε μια κριτική του καπιταλισμού από τα δεξιά, μια δημαγωγική κριτική του είδους στο οποίο ο φασισμός χρωστούσε πολλή από τη μαζική απήχρησή του. Έτσι θεωρεί τον εξπρεσιονισμό ως έναν ιδεολογικό πρόγονο του φασισμού.

Ο νατουραλισμός, σύμφωνα με τον Λούκατς, είναι επίσης ένα βασικό γνώρισμα άλλων λογοτεχνικών κινήματων της πρωτοπορίας, όπως ο συμβολισμός, η «νέα αντικειμενικότητα» και ο σουρεαλισμός. Αυτό που έχει κατά νου εδώ καταδεικνύεται από αυτό που λέει για τον Τζόις. Ο Λούκατς μιλά για τον Τζόις ως ένα σουρεαλιστή, ο λόγος όντας ότι στην άποψή του ο σουρεαλισμός στη λογοτεχνία σημαίνει κυρίως το «ρεύμα της συνείδησης» μυθιστόρημα, για το οποίο ο *Οδυσσεύς* του Τζόις είναι ένα από τα πιο διάσημα παραδείγματα. Είναι εύκολο να δούμε γιατί ο Λούκατς θα έπρεπε να θεωρεί τέτοια μυθιστορήματα ως νατουραλιστικά: επιδεικνύουν την ίδια «αμεσότητα» όπως τα εξπρεσιονιστικά έργα. Αλλά είναι σημαντικό να γίνει μια διάκριση εδώ. Ο Λούκατς υποδεικνύει ότι το απλό γεγονός ότι ένας συγγραφέας χρησιμοποιεί, όπως έκανε ο Τζόις, την τεχνική του εσωτερικού μονολόγου, δεν τον κάνει σουρεαλιστή. Ο Τόμας Μαν, για παράδειγμα, δεν ήταν σουρεαλιστής, όμως στο κεφάλαιο 7 του *Η Λότε στη Βαϊμάρη* χρησιμοποιεί την τεχνική του εσωτερικού μονολόγου για να περιγράψει τις σκέψεις του Γκαίτε. Η διαφορά ανάμεσα στον Μαν και τον Τζόις είναι ότι στον Μαν ο εσωτερικός μονόλογος είναι απλά ένα τεχνικό εύρημα, το οποίο ο Μαν χρησιμοποιεί για να πάει πέρα από την αμεσότητα των αισθημάτων του Γκαίτε και να τα συσχετίσει με το κοινωνικό και διανοητικό περιβάλλον του. Στον Τζόις, από την άλλη, η τεχνική της ελεύθερης συσχέτισης είναι μια αισθητική αρχή που διέπει την οικοδόμηση του έργου. Για τον Μαν υπάρχει μια αντικειμενική πραγματικότητα με την οποία σχετίζεται η ροή των σκέψεων και των αισθημάτων του Γκαίτε: για τον Τζόις, η ροή είναι η πραγματικότητα.

Αλλά θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι, σύμφωνα με την άποψη του Λούκατς, κάθε σύγχρονος συγγραφέας είναι είτε ένας ρεαλιστής είτε ένας νατουραλιστής. Έχουμε ήδη δει ότι βρίσκει ίχνη ρεαλισμού στον Ζολά: παρόμοια επιχειρηματολογία ότι μεταξύ της πρωτοπορίας, ο Κάφκα στέκει ανάμεσα στα δυο άκρα του ρεαλισμού και του νατουραλισμού. Οι απόψεις του Λούκατς για τον Κάφκα θα βρεθούν σε ένα βιβλίο που πρωτοδημοσιεύθηκε το 1957, *Η Σημασία του Σύγχρονου Ρεαλισμού*. Έχει ήδη υποδειχτεί ότι ο Λούκατς λέει ότι ο νατουραλισμός αποτυχαίνει να συνδέσει το ιδιαίτερο με το καθολικό, αποτυχαίνει να δει το γενικό νόμο στην ιδιαίτερη περίπτωση. Μια άποψη αυτού, λέει ο Λούκατς, είναι ότι ο νατουραλιστής αποτυχαίνει να διακρίνει ανάμεσα στη σημαντική και την ασήμαντη λεπτομέρεια. Για τον νατουραλιστή όλες οι λεπτομέρειες είναι εξίσου σημαντικές, ή εξίσου ασήμαντες. Ο Κάφκα, από την άλλη μεριά, έχει μια επιλεκτική στάση προς τη λεπτομέρεια και από αυτή την άποψη μοιάζει με τους ρεαλιστές. Πραγματικά, αν κανείς θεωρήσει το ρεαλισμό



να σημαίνει μια πρωτότυπη και ισχυρή αντίληψη και αναπαραγωγή ενός κόσμου, τότε ο Κάφκα είναι ένας από τους μεγαλύτερους ρεαλιστές.

Αλλά όταν εξετάζει κανείς τη φύση του κόσμου που έχει συλλάβει ο Κάφκα, και τις αρχές που διέπουν την επιλογή της λεπτομέρειας, τότε γίνεται σαφές ότι δεν είναι ένας ρεαλιστής. Η φύση του κόσμου του Κάφκα, λέει ο Λούκατς, δείχνεται από μια ισχυρή εικόνα στο τέλος του *Η Δίκη*: είναι ένας κόσμος ιδωμένος από την άποψη μιας παγιδευμένης και αγωνιζόμενης μύγας. Είναι ένας κόσμος που χρωματίζεται από ένα αίσθημα *Αγωνίας*, τρόμου ενόψει μιας ξένης και εχθρικής πραγματικότητας. Ο Λούκατς δεν αρνείται ότι υπάρχει ένα τέτοιο αίσθημα, ή ότι είναι ευρέως διαδεδομένο στη σύγχρονη κοινωνία: αυτό που αρνείται είναι η ορθότητα της ερμηνείας αυτού του αισθήματος από τον Κάφκα. Σύμφωνα με τον Λούκατς, το πραγματικό αντικείμενο των γραπτών του Κάφκα είναι ο διαβολικός κόσμος του καπιταλισμού και η αδυναμία του ανθρώπου απέναντί του. Ο αληθινός ρεαλιστής αναγνωρίζει ότι αυτή είναι μόνο μια εποχή στην ιστορία, η οποία θα –ή, όπως και να έχει, μπορεί να– αντικατασταθεί από μια άλλη, την εποχή του σοσιαλισμού, στην οποία η αλλοτρίωση που ο Κάφκα εξέφρασε τόσο ζωντανά θα παύσει. Ο Κάφκα, από την άλλη μεριά, πιστεύει ότι περιγράφει κάτι διαρκές και λέει κάτι για την ανθρώπινη κατάσταση ως τέτοια. Αυτή η στάση απελπισίας ενόψει της πραγματικότητας μοιάζει πολύ με εκείνη του υπαρξισμού, και πραγματικά ο Λούκατς επιχειρηματολογεί ότι, όπως ο Χάιντεγκερ και άλλοι υπαρξιστές, ο Κάφκα είναι ένας θρησκευτικός αθεϊστής, που λατρεύει το κενό που δημιουργεί η απουσία του Θεού.

Αυτή η μη ρεαλιστική πλευρά του Κάφκα αντανακλάται στις καλλιτεχνικές μεθόδους του. Για τον Λούκατς, ένας άλλος τρόπος να λέει ότι ο Κάφκα είναι θρησκευτικός είναι να πει ότι αρνείται ότι η ανθρώπινη ζωή έχει ένα συμφυές νόημα: η κυρίαρχη έννοιά του είναι η θρησκευτική έννοια της υπερβατικότητας – στην περίπτωσή του, μια υπερβατικότητα του μηδενός. Τώρα, η αισθητική κατηγορία η οποία είναι πιο κατάλληλη για την παρουσίαση της υπερβατικότητας είναι εκείνη της αλληγορίας, και η καλλιτεχνική μέθοδος του Κάφκα είναι βασικά εκείνη της αλληγορίας. Ο Κάφκα είναι ανίκανος να υψώσει το άτομο στο επίπεδο του τυπικού: δεν μπορεί να βρει τον αντιληπτό δεσμό ανάμεσα στο άτομο και το καθολικό. Κοντολογίς, οι καλλιτεχνικές μέθοδοι του Κάφκα δεν είναι εκείνες του ρεαλιστή.

## X

Στα τελευταία δύο μέρη έχουμε εξετάσει τι θεωρεί ο Λούκατς ως παρακμή της αστικής λογοτεχνίας: μιλώντας για την πρωτοποριακή λογοτεχνία του 20ού αιώνα, πραγματικά, ο Λούκατς χρησιμοποιεί τον σκληρότερο όρο «παρακμή». Αλλά ο Λούκατς δεν θεωρεί την ιστορία της δυτικής λογοτεχνίας μετά το 1848 μια ιστορία αδιάκοπης παρακμής. Κατά πρώτο λόγο, αυτή η εποχή βλέπει επίσης τη γένεση του μαρξισμού, και συνεπώς τη δυνατότητα αυτού που ο Λούκατς αποκαλεί «σοσιαλιστικό ρεαλισμό». Δεύτερο, υπάρχουν στη δυτική λογοτεχνία μετά το 1848 αρκετοί συγγραφείς που είναι παραδείγματα αυτού που ο Λούκατς (ακολουθώντας το ορθόδοξο σοβιετι-

κό δόγμα) αποκαλεί «κριτικό ρεαλισμό». Το να μιλά κανείς για «κριτικό ρεαλισμό» σημαίνει να μιλά για το έργο αστών συγγραφέων που παρά την έλλειψή τους μιας μαρξιστικής άποψης, μπορεί ακόμη να αποκαλούνται ρεαλιστές. Για τον Λούκατς, ο όρος μπορεί να εφαρμοστεί σε μερικούς συγγραφείς της περιόδου πριν το 1848, αλλά κατά κανένα τρόπο δεν περιορίζεται σε αυτούς. Ο Φλομπέρ, για παράδειγμα, λέγεται πως ήταν ένας κριτικός ρεαλιστής, και μέρη των έργων του Ζολά λέγεται πως ικανοποιούν τα πρότυπα του κριτικού ρεαλισμού. Άλλα παραδείγματα από τη γαλλική λογοτεχνία είναι οι Ανατόλ Φρανς και Ρομέν Ρολάν· από την αγγλική και την αμερικάνικη λογοτεχνία ο Σω και ο Ντράιζερ μπορεί να αναφερθούν. Ο Λούκατς έδωσε ιδιαίτερη προσοχή στον κριτικό ρεαλισμό στη γερμανική λογοτεχνία, και τρία κεφάλαια του *Γερμανοί Ρεαλιστές του 19ου Αιώνα* (1951) αφιερώνονται σε συγγραφείς ενεργούς μετά το 1848 – Βίλχελμ Ράαμπε, Τέοντορ Φοντάνε και τον Ελβετό συγγραφέα Γκότφριντ Κέλερ. Αλλά ο Γερμανός κριτικός ρεαλιστής για τον οποίο ο Λούκατς είχε την πιο βαθιά εκτίμηση ήταν ο Τόμας Μαν. Εισάγοντας το βιβλίο του για τον Μαν (*Τόμας Μαν*, 1949) ο Λούκατς είπε ότι συνόψιζε μια συζήτηση στην οποία είχε επιδοθεί σε όλη τη ζωή του. Το βιβλίο είναι μια συλλογή άρθρων, και δεν αξιάνεται ότι δίνει έναν πλήρη ή συστηματικό απολογισμό των γραπτών του Μαν· παρ' όλα αυτά, δείχνει ξεκάθαρα γιατί ο Λούκατς τα εκτιμούσε.

Στο τελευταίο μέρος είδαμε ότι ο Λούκατς κριτικάρισε τη λογοτεχνία της πρωτοπορίας για την «αμεσότητά» της. Ο μοντερνιστής συγγραφέας, επιχειρηματολογεί, υιοθετεί μια υποκειμενιστική στάση, κατά το ότι πραγματεύεται τις εμπειρίες των χαρακτήρων του σαν να συνιστούσαν τον κόσμο. Θα μπορούσε να νομιστεί ότι ο Τόμας Μαν επίσης επιδεικνύει αυτή τη στάση· ότι το μυθιστόρημά του *Το Μαγικό Βουνό*, για παράδειγμα, μεταδίδει το μήνυμα ότι ο χρόνος είναι υποκειμενικός. Ο Λούκατς το αρνείται αυτό. Ο Μαν, λέει, παίρνει τον υποκειμενισμό ως ένα θέμα, όχι ως μια αρχή. Στο *Μαγικό Βουνό*, αναδεικνύει το γεγονός ότι η εμπειρία και η μέτρηση του χρόνου διαφέρουν για τους ασθενείς στο σανατόριο φυματικών (το «μαγικό βουνό») και για τους ανθρώπους στον κόσμο κάτω· παρ' όλα αυτά, επιμένει ότι το μαγικό βουνό ανήκει στον πραγματικό χρόνο. Ο Μαν, λέει ο Λούκατς, «πραγματεύεται την υποκειμενική άποψη ως υποκειμενική, και έτσι μπορεί την εισάγει οργανικά στη δική του αντικειμενική αναπαράσταση του κόσμου». Με τον ίδιο τρόπο, η χρήση του εσωτερικού μονολόγου από τον Μαν δεν υπονοεί υποκειμενισμό από μέρους του. Δεν θεωρεί ένα ρεύμα αισθημάτων ως πραγματικότητα· μάλλον τα συσχετίζει με μια αντικειμενική πραγματικότητα.

Τα έργα του Μαν, λοιπόν, δεν επιδεικνύουν την «αμεσότητα» που είναι τυπική για τη μοντερνιστική λογοτεχνία· ούτε πάλι επιδεικνύουν την υπερβατικότητα που απεικονίζει ο Κάφκα. Ο Μαν, λέει ο Λούκατς, είναι πάντα «αυτού του κόσμου». Ο τόπος και ο χρόνος των μυθιστορημάτων του, με όλες τις λεπτομέρειές τους, παρουσιάζουν σε μια συγκεντρωμένη μορφή την ουσία μιας συγκεκριμένης κοινωνικοϊστορικής κατάστασης. Η συνέπεια αυτού είναι ότι ο Μαν ποτέ δεν πραγματεύεται το παρόν σε απομόνωση· πάντα εμφανίζεται ως μέρος της διαδικασίας ζωής της

ανθρωπότητας, με ένα ξεκάθαρα αναγνωρίσιμο «από πού;» και «προς τα πού;». Με άλλα λόγια, ο Μαν (όπως τέτοιοι κριτικοί ρεαλιστές όπως ο Σκοτ και ο Μπαλζάκ) έχει μια ισχυρή σύλληψη της ιστορικής φύσης της πραγματικότητας. Και πραγματικά στο *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα* λέει για δυο από τα μυθιστορήματα του Μαν για τη σύγχρονη κοινωνία, τους *Μπούντενμπρουκς* και *Το Μαγικό Βουνό* ότι είναι πολύ πιο ιστορικά από πολλά ιστορικά μυθιστορήματα που γράφτηκαν σε αυτό τον αιώνα.

Αυτό σχετίζεται με μια άλλη άποψη στην οποία ο Μαν διαφέρει από το μοντερνισμό. Ο συγγραφέας της πρωτοπορίας, λέει ο Λούκατς, δεν έχει προοπτική για τη μοίρα της ανθρωπότητας. Όταν ο Λούκατς μιλά για μια «προοπτική» έχει υπόψη το μέλλον που είναι περισσότερο από μια απλή ουτοπία, κατά το ότι έχει αντικειμενική βάση, αλλά το οποίο δεν είναι φαταλιστικό, κατά το ότι βλέπει το μέλλον ως εξαρτώμενο από τις σκέψεις και τις πράξεις των ανθρώπινων όντων. Ο Μαν έχει μια προοπτική: συγκεκριμένα, ότι ο σοσιαλισμός είναι αναπόφευκτος, αν η ανθρωπότητα δεν πρόκειται να καταβροχθιστεί από τη βαρβαρότητα. Λόγω του γεγονότος ότι έχει μια προοπτική, λοιπόν, ο Μαν ανήκει στο ρεαλισμό και όχι στην πρωτοπορία. Αλλά η προοπτική είναι μόνο αφηρημένη· λέει λίγα ή τίποτα για τη φύση του σοσιαλισμού και σιωπά για τα προβλήματα της μετάβασης από την τωρινή κοινωνία σε μια μελλοντική κοινωνία. Αυτό, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, συμβαίνει επειδή ο Μαν δεν είναι μαρξιστής. Ο ήρωας του *Δόκτωρ Φάουστ* του Μαν, λέει, έχει βρει το δρόμο που οδηγεί στον Μαρξ, αλλά ούτε αυτός, ούτε ο δημιουργός του ταξίδεψαν αυτό το δρόμο. Έτσι, αν και ο Μαν ήταν ένας ρεαλιστής, ήταν μόνο ένας κριτικός, όχι ένας σοσιαλιστής ρεαλιστής.

## XI

Είναι εύκολο να συνάγουμε τις απόψεις του Λούκατς για το σοσιαλιστικό ρεαλισμό από αυτό που μόλις έχει ειπωθεί. Ο σοσιαλιστής ρεαλιστής έχει μια προοπτική, μια που παρέχεται από τον επιστημονικό σοσιαλισμό, δηλαδή από το μαρξισμό. Αυτή η προοπτική είναι συγκεκριμένη και υπονοεί μια συνείδηση της ολότητας της κοινωνίας στην κίνησή της, και της κατεύθυνσης και σημαντικών σταδίων αυτής της κίνησης. Ασφαλώς μια τέτοια συνείδηση διέθεταν επίσης οι κριτικοί ρεαλιστές, αλλά ο Λούκατς τονίζει ότι στην περίπτωση του σοσιαλιστικού ρεαλισμού δεν υπάρχει καμιά αντίφαση μεταξύ του καλλιτεχνικού οράματος ενός συγγραφέα για την κοινωνία και τη συνειδητά υιοθετημένη κοσμοθεώρησή του, όπως υπήρχε για παράδειγμα στην περίπτωση του Μπαλζάκ. Αυτή η σωστή αντίληψη της κοινωνικής ζωής παρέχει τη δυνατότητα ενός ποιοτικού άλματος· δηλαδή, τη δυνατότητα μιας ρεαλιστικής λογοτεχνίας που είναι διαφορετική και υψηλότερη από τον κριτικό ρεαλισμό. Αλλά μόνο παρέχει μια δυνατότητα· ο Λούκατς υπογραμμίζει ότι μια μελέτη του μαρξισμού, και ακόμη το να είσαι μέλος στο κομμουνιστικό κόμμα δεν αρκούν για να παράγουν ένα σοσιαλιστή ρεαλιστή.

Όλο αυτό είναι πολύ γενικό, και φυσικά αναζητά κανείς να δει τι είχε ο Λούκατς να πει για τα πραγματικά γραπτά των σοσιαλιστικών ρεαλιστών. Συμβαίνει,

ωστόσο, ότι είχε λίγα να πει για τα έργα του σοσιαλιστικού ρεαλισμού που ανήκουν σε αυτό που έχουμε αποκαλέσει Δυτική λογοτεχνία. Αναφέρει τέτοιους συγγραφείς όπως οι Μπέχερ, Μπρεχτ, Ελιάρ, Αραγκόν, αλλά δεν αφιέρωσε μια λεπτομερή μελέτη σε οποιονδήποτε από αυτούς. Για έναν αριθμό χρόνων, πραγματικά, η στάση του απέναντι στον Μπρεχτ ήταν μια στάση εχθρότητας· ωστόσο, είναι σημαντικό να είμαστε σαφείς απέναντι σε αυτό. Η αντίθεση του Λούκατς στον Μπρεχτ, σχετίζεται μόνο με τα διδακτικά έργα που έγραψε στα τέλη της δεκαετίας του 1920 και στις αρχές της δεκαετίας του 1930 – αναφέρει συγκεκριμένα *Το Μέτρο* και την προσαρμογή από τον Μπρεχτ της *Μάνας* του Γκόρκι. Ο Λούκατς εναντιώθηκε σε αυτά τα έργα ακριβώς επειδή εξαιτίας του διδακτισμού τους, επιχειρούν να επιβάλουν διανοητικά σχήματα στον θεατή, κάτι που μετέτρεπε τους χαρακτήρες του Μπρεχτ σε απλούς εκπροσώπους. Αλλά ο Λούκατς επιχειρηματολόγησε ότι τα θεατρικά έργα που ακολούθησαν την άνοδο του Χίτλερ στην εξουσία είναι σε μια διαφορετική κατηγορία· έργα όπως τα *Μάνα Κουράγιο*, *Ο Καυκασιανός Κύκλος με την Κιμωλία* και *Ο Καλός Άνθρωπος του Σετσουάν* είναι, είπε, λογοτεχνικά επιτεύγματα της πιο υψηλής τάξης. Στη θέση αυτού που είχε μόνο αλληγορική σημασία μας παρουσιάζουν αυθεντικούς, δραματικούς τύπους.

Ο Λούκατς έλπιζε να αφιερώσει μια λεπτομερή σπουδή στον Μπρεχτ, αλλά οι περιστάσεις το εμπόδισαν αυτό. Για να δει κανείς τις απόψεις του για το σοσιαλιστικό ρεαλισμό είναι αναγκαίο να στραφεί στον απολογισμό του της ρωσικής λογοτεχνίας...

## XII

Αυτή είναι μια κατάλληλη στιγμή για να συζητήσουμε πιο λεπτομερειακά τις απόψεις του Λούκατς για τη σταλινική στάση απέναντι στη λογοτεχνία και για το σταλινισμό γενικά. Η κύρια πηγή πληροφόρησης για τις απόψεις του για τον Στάλιν είναι ένα γράμμα στον Ιταλό κομμουνιστή Αλμπέρτο Καρότσι γραμμένο το 1962, αλλά άλλα έργα γραμμένα μετά το 1956 –ιδιαίτερα το τελευταίο κεφάλαιο του *Το Νόημα του Σύγχρονου Ρεαλισμού*– περιέχουν μερικό πολύτιμο υλικό.

Πρώτο, ας ρωτήσουμε τι θα κατανοηθεί με τον όρο «σταλινισμός». Για μερικούς κομμουνιστές, ο σταλινισμός είναι το αντίθετο του τροτσκισμού· είναι η πεποίθηση, υποστηριζόμενη από τον Στάλιν στη δεκαετία του 1920 και αργότερα ότι ο σοσιαλισμός είναι δυνατός σε μια χώρα μέσα σε ένα κόσμο ο οποίος είναι κατά τα άλλα μη σοσιαλιστικός. Με αυτή την έννοια του όρου, ο Λούκατς δεν απορρίπτει το σταλινισμό. Επιχειρηματολογεί ότι υπερασπιζόμενος το δόγμα του σοσιαλισμού σε μια χώρα ο Στάλιν υπεράσπιζε ένα λενινιστικό δόγμα το οποίο ήταν εντελώς σωστό. Αλλά υπάρχει ένας σταλινισμός ενός διαφορετικού είδους και αυτός απορρίφθηκε από τον Λούκατς. Αυτός είναι ο σταλινισμός που συνοψίστηκε σε μια φράση που έγινε δημοφιλής από τους Ρώσους κομμουνιστές στη διάρκεια και μετά από το κομματικό συνέδριο του 1956: η «προσωπολατρία». Αυτή η λατρεία, είπε ο Λούκατς, οδήγησε στην καταστροφή της συζήτησης μέσα στο κόμμα και στη χρήση οργανω-

τικών μέτρων, που έφταναν ως τη δικαστική δράση, ενάντια σε κάθε αντιπολίτευση. Συστηματικά και περιφρονητικά το σταλινικό καθεστώς κατέστρεψε κάθε ίχνος ανθρωπισμού, και η πολιτική ανάπτυξη που υποτίθετο ότι θα δικαίωνε τις διακηρύξεις του Στάλιν εκφυλίστηκε σε υποκρισία και τρόμο.

Ο Λούκατς είχε ρωτήσει τον εαυτό του και είχε προσπαθήσει να απαντήσει το ερώτημα, «Πώς έγινε δυνατός ο φασισμός στη Γερμανία;» Θα μπορούσε ίσως να περιμένει κανείς από αυτόν να προσπαθήσει να απαντήσει το ερώτημα, «Πώς έγινε δυνατός ο σταλινισμός στη Ρωσία;», αλλά δεν το κάνει. Δεν αρνείται ότι η προέλευση και συνέχιση της προσωπολατρίας είχε μια κοινωνική βάση, που πρέπει να ερευνηθεί, αλλά λέει ότι αυτό είναι καθήκον για τους σοβιετικούς ειδικούς. Περιορίζει στην εαυτό του να υποδειξεί τα θεωρητικά και πολιτιστικά αποτελέσματα της προσωπολατρίας, και επίσης τη μέθοδο η οποία υponoούνταν σε αυτή.

Στο γράμμα στον Καρότσι, ο Λούκατς ξεκινά εξετάζοντας αυτό που μπορεί να φανεί ένα πολύ αφηρημένο ερώτημα σχετικά με τη μέθοδο. Η σταλινική μέθοδος, λέει, τείνει να αποκλείει τις μεσολαβήσεις στο έπακρο και να φέρνει τα γεγονότα σε μια άμεση σχέση με τις θεωρητικές προτάσεις του πιο γενικού είδους. Το τι εννοεί εδώ μπορεί ίσως να ιδωθεί πιο καθαρά μέσω μιας αντιπαράθεσης που φέρνει ανάμεσα στον Λένιν και τον Στάλιν. Παίρνει σαν παράδειγμα την έννοια της τακτικής υποχώρησης του Λένιν. Η αναγκαιότητα και η χρησιμότητα μιας τέτοιας υποχώρησης μπορεί να συλληφθεί μόνο (όπως τη συνέλαβε ο Λένιν) στο πλαίσιο των συγκεκριμένων σχέσεων ισχύος μιας δοσμένης στιγμής· δεν μπορεί να συναχθεί άμεσα από καθολικές αρχές. Αλλά αυτό ακριβώς είναι που επιχείρησε ο Στάλιν, ο οποίος προσπαθούσε να δικαιολογεί όλα τα μέτρα του παρουσιάζοντάς τα ως άμεσες και αναγκαίες συνέπειες των μαρξιστικών-λενινιστικών διδασκαλιών.

Αυτό δεν πρέπει να εκληφθεί να σημαίνει ότι ο Λούκατς θεωρούσε τον Στάλιν ως έναν ευρισκόμενο στα σύννεφα θεωρητικό, χωρίς καμιά έγνοια για τα πρακτικά θέματα. Στην πραγματικότητα θεωρούσε ότι ο Στάλιν είχε πολύ λίγη, αντί για υπερβολικά πολλή, εκτίμηση για τις γενικές αρχές. Οι θεωρητικές του ανακοινώσεις ήταν συχνά ψευδοθεωρητικές «δικαιολογήσεις» τακτικών μέτρων, πολλά από τα οποία ήταν έγκυρα μόνο για ένα μικρό διάστημα. Αυτό σήμαινε μια αντιστροφή των σωστών σχέσεων ανάμεσα στην επιστήμη και τις πολιτικές αποφάσεις. Οι κλασικοί του μαρξισμού το θεωρούσαν προφανές ότι η επιστήμη θα έπρεπε να παρέχει το υλικό για την προπαγάνδα και τη ζύμωση· για τον Στάλιν, από την άλλη, οι ανάγκες της προπαγάνδας – δηλαδή το να κάνει τις αποφάσεις αποδεκτές – καθόριζε τι θα έπρεπε να λέει η επιστήμη και πώς θα έπρεπε να το λέει. Έτσι ο Λούκατς κατηγορεί τον Στάλιν για υποκειμενισμό. Λέει ότι είναι αλήθεια ότι στο τελευταίο έργο του για τα οικονομικά ο Στάλιν κριτικάρισε αυτό που αποκαλούσε «οικονομικό υποκειμενισμό» – δηλαδή, την προσπάθεια να εκπληρωθούν οι οικονομικοί στόχοι άμεσα, χωρίς να παίρνονται υπόψη οι σχετικοί αντικειμενικοί νόμοι. Αλλά η δική του προσωπολατρία είχε ενδυναμώσει την αύξηση ενός τέτοιου υποκειμενισμού στην ΕΣΣΔ.

Περνάμε τώρα στα αποτελέσματα που είχε ο σταλινισμός στη λογοτεχνία. Ο

Λούκατς ήταν κριτικός για πολλή από τη σοβιετική λογοτεχνία, αλλά [πριν το 1956] δεν είχε γίνει σαφές αν θεωρούσε ότι οι αδυναμίες της οφείλονταν σε αποτυχίες των ίδιων των συγγραφέων ή ήταν συνέπειες του σταλινισμού. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υιοθέτησε τη δεύτερη άποψη. Το σημείο που μόλις έγινε τώρα για τις αποτυχίες του σταλινισμού να παρέχει μεσολαβήσεις ανάμεσα στο καθολικό και το ιδιαίτερο είναι αναφορικό εδώ. Συζητώντας τις απόψεις του Λούκατς για τη Δυτική λογοτεχνία, είδαμε ότι επιχειρηματολογεί ότι μια τέτοια αποτυχία θα βρεθεί σε αυτό που αποκαλεί «νατουραλισμό». Παρόμοια, λέει ρητά ότι ο σταλινικός αποκλεισμός των μεσολαβήσεων οδήγησε στο νατουραλισμό σε πολλή από τη σοβιετική λογοτεχνία. Υπάρχουν, όπως μπορεί να αναμένεται, διαφορές ανάμεσα στον αστικό και το σοβιετικό νατουραλισμό. Το πρώτο είδος εκφράζει την ανικανότητα, ή την απροθυμία, να υψωθεί κανείς πάνω από τον απλά γεγονотικό χαρακτήρα της ατομικής εμπειρίας· στο σοβιετικό νατουραλισμό, η ιδιαίτερη περίπτωση είναι μια απλή κατάδειξη μιας αφηρημένης αλήθειας. Όμως και τα δύο είναι είδη του ίδιου γένους. Οι σταλινικοί θεωρητικοί μπορούσε να μιλούν για τις αρετές του «σοσιαλιστικού ρεαλισμού», αλλά οι κανόνες που καθόριζαν οδήγησαν σε μια μορφή νατουραλισμού.

Έχει αναφερθεί, σε σύνδεση με τις απόψεις του Λούκατς για τον Ζολά, η θέση του ότι ο ρομαντισμός είναι η ένοχη συνείδηση του νατουραλισμού. Με παρόμοιο τρόπο, ο Λούκατς συνδέει το σοβιετικό νατουραλισμό με τον «επαναστατικό ρομαντισμό», ένα από τα γνωρίσματα της επίσημης θεωρίας του κόμματος για τη λογοτεχνία. Ο σταλινισμός, λέει, όχι μόνο υποβάθμισε τη γνήσια αναπαράσταση της πραγματικότητας σε απλό νατουραλισμό, αλλά εκεί όπου η γνήσια ποίηση είχε εξανεμιστεί σε πρόζα παρήγαγε το ποιητικό υποκατάστατο του επαναστατικού ρομαντισμού. Προσθέτει ότι είναι αλήθεια ότι ο Λένιν, στην μπροσούρα του «Τι να κάνουμε;», είχε μιλήσει για την ανάγκη του επαναστάτη να ονειρεύεται. Αλλά το όνειρο για το οποίο μιλά ο Λένιν είναι η γεμάτη πάθος και σαφής όραση αυτού που μπορεί να έρθει από νηφάλια και ρεαλιστικά επαναστατικά μέτρα – πραγματικά, αυτού που *πρέπει* να έρθει από αυτά, αν συλληφθούν και εκπληρωθούν κατάλληλα. Τα όνειρα του επαναστατικού ρομαντισμού, από την άλλη, είναι απλά υποκειμενικά.

Η σοβιετική λογοτεχνία, επιχειρηματολογεί ο Λούκατς, ζημιώθηκε επίσης από ένα άλλο γνώρισμα του σταλινισμού, δηλαδή, την προτεραιότητα που απέδιδε στα άμεσα πολιτικά μέτρα, στη ζύμωση και την προπαγάνδα. Έχουμε δει ότι η σταλινική λογοτεχνική θεωρία τόνιζε τη σπουδαιότητα των «τύπων», και αυτό θα μπορούσε να φανεί ότι συμφωνεί με τις απόψεις του ίδιου του Λούκατς. Αλλά, λέει ο Λούκατς, όταν εξετάζει κανείς τι σήμαινε ο «τύπος» σε πολλή από τη σοβιετική λογοτεχνία, είναι σαφές ότι έχει μετατραπεί σε μια πολιτική κατηγορία. Το καθήκον του συγγραφέα έγινε η κατάδειξη των κομματικών ντιρεκτίβων και αυτό που παρήγαγε δεν μπορεί να αποκληθεί εύλογα ρεαλιστική λογοτεχνία, ούτε μπορούν οι χαρακτήρες του να αποκληθούν εύλογα «τύποι».

## XIII

Από τους Ρώσους συγγραφείς που αντιτάχθηκαν στο σταλινισμό, εκείνος στον οποίο ο Λούκατς αφιέρωσε περισσότερη προσοχή είναι ο Σολζενίτσιν. Έγραψε ένα δοκίμιο για το *Μια Μέρα στη Ζωή του Ιβάν Ντενίσοβιτς* το 1964· το 1969 πρόσθεσε ένα δοκίμιο για τα μυθιστορήματα του Σολζενίτσιν *Ο Πρώτος Κύκλος* και *Θάλαμος Καρκινοπαθών*, και δημοσίευσε τα δύο σαν βιβλίο το 1970.

Έχουμε αναφέρει ήδη τις απόψεις του Λούκατς για μερικά από τα λογοτεχνικά είδη – πιο συγκεκριμένα το δράμα και το μυθιστόρημα. Το δοκίμιό του για τον *Ιβάν Ντενίσοβιτς* φέρνει στο προσκήνιο τις απόψεις του για ένα άλλο είδος. Αυτό το έργο ανήκει στο είδος για το οποίο ο όρος του Λούκατς είναι η γερμανική λέξη *Novelle* (νουβέλα). Μερικοί μεταφραστές το αποδίδουν αυτό ως «μικρή ιστορία», αλλά εδώ θα χρησιμοποιηθεί ο όρος νουβέλα. Προς έπαινό του μπορεί να υποδειχτεί ότι ο *Ιβάν Ντενίσοβιτς* μετά βίας μπορεί να αποκληθεί μια *μικρή ιστορία*: επιπλέον, όπως θα παρατηρούσε ο ίδιος ο Λούκατς, το μέγεθος δεν είναι ο σημαντικός παράγοντας. Μια μεγάλη νουβέλα μπορεί μερικές φορές να είναι μεγαλύτερη από ένα μικρό μυθιστόρημα· η διαφορά μεταξύ των δυο ειδών είναι διαφορά σκοπού. Όπως έχουμε δει, το μυθιστόρημα στοχεύει στην απεικόνιση μιας ολότητας· κάνοντάς το αυτό παρουσιάζει μια ολότητα τύπων, που αντιπαρατίθενται μεταξύ τους και εμπλουτίζουν ο ένας τον άλλο, και κατέχουν τη σωστή τους θέση σε μια χρονική ακολουθία. Η νουβέλα, από την άλλη, ξεκινά από μια ιδιαίτερη περίπτωση – συνήθως μια ακραία περίπτωση – και δεν επιχειρεί να απεικονίσει την ολότητα της κοινωνικής πραγματικότητας. Μπορεί συνεπώς να παραβλέψει την κοινωνική προέλευση των χαρακτήρων της, τις σχέσεις τους μεταξύ τους και τις καταστάσεις στις οποίες δρουν. Με τη γλώσσα του Λούκατς, δεν χρειάζεται «μεσολαβήσεις».

Μπορεί κανείς να αντιτείνει ότι ο Λούκατς έχει κριτικάρει πολλή από τη σοβιετική λογοτεχνία ακριβώς για την έλλειψή της μεσολαβήσεων. Η απάντηση έχει δυο σκέλη. Πρώτα, ο Λούκατς κριτικάριζε τα σοβιετικά μυθιστορήματα, και δεν έπεται ότι αυτό που είναι αδυναμία σε ένα μυθιστόρημα είναι αδυναμία σε μια νουβέλα. Το δεύτερο σημείο είναι πιο σημαντικό. Λέγοντας ότι η νουβέλα δεν χρειάζεται μεσολαβήσεις, ο Λούκατς θα μπορούσε να δώσει την εντύπωση ότι η ατομική περίπτωση που απεικονίζει απεικονίζεται σε πλήρη απομόνωση. Αλλά δεν είναι αυτό που εννοεί. Στο δοκίμιό του για τον *Ιβάν Ντενίσοβιτς* τονίζει ότι για να είναι επιτυχής, μια νουβέλα πρέπει να τονίζει μια ιδιαίτερη περίπτωση που είναι *χαρακτηριστική*, κατά το ότι είναι δυνατή μόνο σε μια ιδιαίτερη κοινωνία σε ένα ιδιαίτερο στάδιο ανάπτυξης.

Σε ένα δοκίμιο για τον Γκότφριντ Κέλερ, δημοσιευμένο πρώτα το 1939, ο Λούκατς ανέδειξε τη συγκεκριμένη φύση της νουβέλας με έναν άλλο τρόπο, λέγοντας ότι συμπυκνώνει με απτή μορφή τα κοινωνικά και ηθικά γνωρίσματα ενός ολόκληρου συμπλέγματος προβλημάτων. «Είναι», λέει, «στην εξαιρετική περίπτωση που ο νόμος εμφανίζεται σε μια αισθητή απτή μορφή», και αυτό που παρουσιάζει η νουβέλα είναι ένα ιδιαίτερο σημείο του μετασχηματισμού του ατομικού σε νόμο.

Φαίνεται να είναι αυτό που έχει ο Λούκατς κατά νου όταν λέει ότι στη νουβέλα του Σολζενίτσιν η μέρα σε ένα σταλινικό στρατόπεδο συγκέντρωσης είναι ένα «σύμβολο» της σταλινικής καθημερινής ζωής, πραγματικά της σταλινικής εποχής γενικά. Ο Λούκατς είναι προσεκτικός να προσθέσει ότι ο *Ιβάν Ντενίσοβιτς* δεν είναι ένα συμβολιστικό έργο με την έννοια, ας πούμε, που το *Ο Πειρασμός του Αγίου Αντωνίου* του Φλομπέρ είναι ένα συμβολιστικό έργο. Τέτοια έργα, στην άποψη του Λούκατς, ανήκουν σε μια παρακμιακή λογοτεχνία: σε αυτά, μη σημαντικές λεπτομέρειες λαμβάνουν εξαιρετική σημασία και μετατρέπονται σε φορείς αφαιρέσεων. Ο συμβολισμός αυτού του είδους είναι μόνο μια άλλη μορφή νατουραλισμού και η νουβέλα του Σολζενίτσιν δεν είναι ένα νατουραλιστικό έργο.

Στο δοκίμιό του για τον *Ιβάν Ντενίσοβιτς* ο Λούκατς επιχειρηματολόγησε ότι το έργο αντιπροσώπευε μια αρχή, μια πρώτη εξερεύνηση μιας νέας πραγματικότητας – η οποία ήταν η μετασταλινική σοβιετική κοινωνία. Άφησε ανοικτό το ερώτημα αν ο ίδιος ο Σολζενίτσιν μπορούσε να επιφέρει την αναγέννηση του σοσιαλιστικού ρεαλισμού: το δεύτερο δοκίμιό του, στο οποίο συζητά τα δυο πρώτα μυθιστορήματα του Σολζενίτσιν, αφιερώνεται στην απάντηση αυτού του ερωτήματος. Η απάντησή του είναι ότι, σε αυτά τα μυθιστορήματα τουλάχιστον, ο Σολζενίτσιν δεν το έκανε. Η κριτική του σταλινισμού από τον Σολζενίτσιν, λέει ο Λούκατς, περιορίζεται στη ζημιά που έγινε στην ακεραιότητα του ατόμου. Αυτή είναι μια «πληβειακή», όχι μια σοσιαλιστική άποψη: είναι κοντά στον Τολστόι, στην κοσμοθεώρηση που παρουσιάζεται (για παράδειγμα) από τον Πλάτωνα Καρατάγεφ στο *Πόλεμος και Ειρήνη*. Μια σοσιαλιστική κοσμοθεώρηση, από την άλλη, θα τόνιζε ότι σε περιόδους οι οποίες δεν δίνουν στους έντιμους μεταρρυθμιστές και τους κριτικούς μια δυνατότητα να δράσουν, τέτοιοι άνθρωποι *πρέπει* να γίνουν αλλοτριωμένοι. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός έχει επίσης μια προοπτική και ο Σολζενίτσιν μερικές φορές δίνει την εντύπωση μιας έλλειψης προοπτικής. Οι ήρωές του πετυχαίνουν ένα είδος αυτό-σωτηρίας, αλλά παραμένουν φυλακισμένοι στην καθαρή υποκειμενικότητα, κατά το ότι το άλμα στη δράση δεν φαίνεται καν δυνατό γι' αυτούς.

Γράφοντας το 1969, ο Λούκατς είπε ότι η αποτυχία του Σολζενίτσιν να ανέβει πάνω από το επίπεδο της πληβειακής κοσμοθεώρησης θα περιόριζε τη λογοτεχνική αξία του. Παρ' όλα αυτά, αυτό δεν αναιρούσε το τεράστιο ιστορικό του επίτευγμα – δηλαδή, να έχει δείξει τον εαυτό του έναν επάξιο διάδοχο στην πληβειακή παράδοση η οποία ήταν ένα από τα θεμέλια του μεγαλείου της ρωσικής λογοτεχνίας.

\* Αποσπάσματα από το βιβλίο του Τζορτζ Πάρκινσον, *Georg Lukacs*, Routledge and Kegan Paul, 1977. Ο Τζορτζ Πάρκινσον ήταν Βρετανός ιστορικός της φιλοσοφίας, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Ρίντινγκ.



## Μίμηση – η καθολική αρχή του Λούκατς

του Στέφαν Μοράβσκι\*

Ο Λούκατς ήρθε στο μαρξισμό με πολύ περίπλοκο τρόπο. Το 1933 έγραψε ότι έφτασε στον Μαρξ μέσω του Καντ και του Χέγκελ· αλλά θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι υπήρχε αναμφισβήτητα μια ισχυρή επιρροή της φιλοσοφίας της ζωής του Ζίμελ ειδικότερα και αναμφισβήτητα μια ισχυρή πνευματική εξάρτηση από τον Μαξ Βέμπερ. Αυτό το μείγμα που δεν έχει ακόμη οριστεί πλήρως δείχνει το δίλημμα του Λούκατς πολύ έντονα. Θα μπορούσε να έσπαγε απότομα με όλα αυτά· δεν το έκανε. Ήρθε στο μαρξισμό μέσω μιας εξέλιξης και όταν τελικά εμφανίστηκε ένας μαρξιστής, προσάρμοσε συνειδητά όλες τις προηγούμενες γνώσεις και συμπεριφορές του στη μαρξιστική του θεώρηση. Δεν θα είχε νόημα, επομένως, να μελετήσουμε την αισθητική του Λούκατς το 1963 χωρίς να γνωρίζουμε το *Η Ψυχή και οι Μορφές* του 1914. Τα πρώτα του μαρξιστικά έργα για την αισθητική δημοσιεύθηκαν τη δεκαετία του 1930· οι βασικές ιδέες τους χρονολογούνται από νωρίτερα. Ο Λούκατς τότε δεν ήταν ακόμη μαρξιστής, αλλά είχε ήδη διαβάσει πολλά στον Μαρξ. Στα 1915-25 οι ερμηνείες του για την καλλιτεχνική μορφή και το περιεχόμενο έγιναν αυξανόμενα ιστορικές. Ακόμα νωρίτερα, ήταν εξαιρετικά ευαίσθητος στην αποξένωση στο σύγχρονο δράμα και το μυθιστόρημα, και προσπάθησε να εξισοροπήσει την ιδέα της ολότητας –που πήρε από τον Χέγκελ και τον Ζίμελ– με αυτή.

Η μελέτη του στον Μαρξ έδωσε σταδιακά ένα καθορισμένο σοσιαλιστικό χαρακτήρα στην έννοια της ολότητας. Το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (1923), αυτό το σημείο καμπής στο έργο του Λούκατς, το οποίο κατέδειξε τη διαδικασία πραγματοποίησης και διέκρινε την πραγματική από τη δυνητική συνείδηση, τον οδηγεί σε συγκεκριμένα συμπεράσματα στην αισθητική. Η τέχνη, ή πιο συγκεκριμένα, η γένεση και η λειτουργία της, έπρεπε να ληφθούν υπόψη υπό το φως της ταξικής σύγκρουσης και με όρους της προοπτικής νίκης του σοσιαλισμού. Τα δοκίμια του Λούκατς από την εποχή της δραστηριότητάς του στο *Die Linkskurve* γράφτηκαν με αυτό το πνεύμα· τότε διαμόρφωσε την αντίληψή του για την ισοδυναμία της κομματικότητας στην τέχνη με έναν αυθεντικό ρεαλισμό, δηλαδή τη σύλληψη της αληθινής κοινωνικής διαδικασίας· και τότε πρότεινε επίσης να επιλεγεί ο ρεαλισμός ως το μέσο για να δούμε την πραγματικότητα στην τυπικότητά της (σχέση υποκειμένου-αντικειμένου), σε αντίθεση με το νατουραλισμό, που παρέχει μόνο την καλλιτεχνική απόδοση του ρεπορτάζ. Σε όλα αυτά τα κείμενα ο Λούκατς αντιτάχθηκε στις σχεταριστικές προσπάθειες αποκοπής των σοσιαλιστικών δημιουργικών έργων από τις καλύτερες

δημιουργικές προσπάθειες κριτικών αστών συγγραφέων. Θεωρούσε ιδιαίτερα το έργο του Τόμας Μαν ως μια σημαντική γέφυρα μεταξύ του παλαιού και του νέου πολιτιστικού κόσμου. Υπάρχουν, σύμφωνα με τον Λούκατς, ιστορικές εποχές στις οποίες ακόμη και οι καλύτεροι καλλιτέχνες δεν μπορούν να κάνουν σαφείς δηλώσεις για την ταξική τους δέσμευση. Τέτοιοι καιροί είναι συνήθως εποχές επαναστατικής αλλαγής, όταν, όπως οι θεοί που ζουν στους κενούς χώρους ανάμεσα στα σωματίδια της ύλης, οι καλλιτέχνες εργάζονται σε ένα επικούρειο ενδιάμεσο κόσμο.

Αν κάποιος έλεγε αυτό μόνο για τον Λούκατς, ο αναγνώστης θα μπορούσε να συμπεράνει ότι το επιστημονικό του ταλέντο βρίσκεται κυρίως στη μεγάλη του ευρυμάθεια και στην εξαιρετικά έξυπνη προσαρμογή παλαιότερων φιλοσοφικών ιδεών στη γλώσσα του μαρξισμού. Μια τέτοια παρουσίαση επομένως θα παραποιούσε την αξία του έργου του, το πιο σημαντικό στοιχείο του οποίου είναι η δική του δημιουργική φιλοσοφία. Είναι εδώ που τα αισθητικά του επιτεύγματα είναι τα μεγαλύτερα.

Ερχόμαστε τώρα σε ένα εξαιρετικά δύσκολο θέμα: την ιστορία της μαρξιστικής αισθητικής.

Ένα από τα σπουδαία επιτεύγματα του Λούκατς είναι ότι έδειξε ότι υπάρχει μια μαρξιστική αισθητική. Την ίδια στιγμή, πραγματοποίησε αρκετές αναλύσεις των αλλαγών στο μαρξιστικό δόγμα (π.χ. Μέρινγκ, Λένιν). Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κανένας μαρξιστής επιστήμονας δεν έχει διευρύνει τον κύκλο των αισθητικών ερωτημάτων και τα έχει αναλύσει και συστηματοποιήσει βαθύτερα από τον Λούκατς. Εκείνοι που λένε ότι ο Λούκατς παρέχει το πρώτο μαρξιστικό σύστημα αισθητικής δεν κάνουν λάθος. Δεν υπάρχει πρόβλημα που να μην το έχει θέσει σε νέο φως: κανένα αισθητικό ζήτημα για το οποίο δεν έχει δείξει ότι ο μαρξισμός έχει τις ρίζες του στην καλύτερη ευρωπαϊκή παράδοση. Πάντα εξαιρετικά ευαίσθητος στην πολιτιστική μας κληρονομιά, ο Λούκατς δεν αποτυγχάνει ποτέ να επισημάνει τις επαναστατικές φιλοσοφικές και αισθητικές αλλαγές που επέφερε ο Μαρξ.

Όταν σκέφτομαι το νέο που δημιούργησε ο Λούκατς στη μαρξιστική αισθητική, σκέφτομαι κατά πρώτο λόγο την ερευνητική του μέθοδο. Η μελέτη της ιστορίας της λογοτεχνίας υπό το φως των ιστορικών αλλαγών δεν φαίνεται ιδιαίτερα νέα: αυτό που είναι νέο, ωστόσο, είναι η άποψή του για τη φιλοσοφική ερμηνεία της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Η ανάλυση της σχέσης του περιεχομένου με τη μορφή ενός καλλιτεχνικού έργου και της πνευματικής δομής που το περικλείει, την οποία η εικονολογία – μια αύξηση από την *Geistesgeschichte* – εκπληρώνει σήμερα, πραγματοποιήθηκε από τον Λούκατς αλλά με μια μάλλον διαφορετική άποψη. Εξέταζε την ύπαρξη του δημιουργικού έργου από την άποψη της ιστορίας της φιλοσοφίας: αναζητούσε τη σχέση ενός καλλιτέχνη με τις κοινωνικές διεργασίες που τον περικλείουν μέσα από το πρίσμα του φαινομένου της αποξένωσης. Πήγε βαθιά στη συγκεκριμένη φιλοσοφία του καλλιτέχνη όπως παρουσιάζεται σε μια δεδομένη καλλιτεχνική δημιουργία, εξετάζοντας πώς αυτή η φιλοσοφία αντιμετωπίζει άλλες υπάρχουσες φιλοσοφίες.

Ο Λούκατς, γνωστός γι' αυτό το είδος ερμηνείας, εισήγαγε επίσης μια άλλη καινοτομία που σχετίζεται στενά με αυτό: την ιστορική ερμηνεία της μορφής και του

είδους. Από τις πρώτες του δημοσιεύσεις αυτό το πρόβλημα τον ενδιέφερε. Ωστόσο, η ορολογία και η ερμηνεία που χρησιμοποίησε το 1910-11 ήταν υποδηλωτικές αλλά σκοτεινές: έγραφε για έτοιμες προς χρήση πνευματικές φόρμες, που περιμένουν έναν καλλιτέχνη να τις βάλει στο έργο του. Όμως, ακόμη και τότε, μπορούσε κανείς να δει το κοινωνικό του ενδιαφέρον για το θέμα. Η στάση του άλλαξε γρήγορα και τα επόμενα χρόνια, ο Λούκατς άρχισε να εξηγεί τις αποτυχίες μυθιστορημάτων και δραμάτων ως μια πτυχή της αποτυχίας του αστικού πολιτισμού. Μια πλήρως ανεπτυγμένη μαρξιστική ερμηνεία αυτού του προβλήματος δεν ήρθε μέχρι να γράψει *Το Ιστορικό Μυθιστόρημα* στη δεκαετία του 1930, αλλά δεν γνωρίζω κανένα σημαντικό έργο του Λούκατς που δεν υπογράμμισε τη σχέση της αλλαγής των καλλιτεχνικών μορφών με τις κοινωνικές αλλαγές. Αυτή η κοινωνιολογία των μορφών πρέπει ακόμη να παρουσιαστεί με συστηματικό τρόπο. Ίσως ο Λούκατς να το κάνει σε περαιτέρω τόμους της αισθητικής του. Εν πάση περιπτώσει, οι αναλύσεις του προσεγγίζουν προβλήματα που συνήθως δεν έχουν θιγεί ή δεν θίγονται, και το κάνουν υπό το φως της συνολικής μαρξιστικής διδασκαλίας. Μόνο ο θεωρητικός της τέχνης, ο Μαξ Ράφαελ (ο οποίος πέρασε τα τελευταία του χρόνια στις ΗΠΑ και είναι σχεδόν άγνωστος εκεί όπως και στην Πολωνία), είχε παρόμοια επιτυχία προς αυτή την κατεύθυνση.

Η τρίτη καινοτομία είναι η ανάλυση του ρεαλισμού από τον Λούκατς. Παρότι σε αυτό το σημείο η μαρξιστική ανάλυση είναι εξαιρετικά πλούσια, κανείς δεν έχει φτάσει τη βαθιά φιλοσοφική του ανάλυση αυτής της έννοιας, ούτε έχουν φέρει άλλοι τόσο ευρείες λογοτεχνικές-ιστορικές μελέτες για να αποδείξουν τη θέση τους. Το πρόβλημα του ρεαλισμού –στην ερμηνεία του Λούκατς– συνδέεται με τα ζητήματα της γένεσης και της λειτουργίας στην τέχνη· τη σχέση της με τη θρησκεία και την επιστήμη· και την ομορφιά στη φύση και το αισθητικό συναίσθημα. Κάθε ένα από αυτά τα ερωτήματα ο Λούκατς το θέτει με το δικό του μη συμβατικό τρόπο και κάθε μία από τις απαντήσεις του δημιουργεί ένα εντυπωσιακό οικοδόμημα, τα οποία μαζί προσφέρουν μια θεμελιώδη καινοτομία. Και εδώ ερχόμαστε στο κύριο θέμα μας.

Το 1963, ο Luchterhand, ένας εκδοτικός οίκος της Δυτικής Γερμανίας, δημοσίευσε τους δύο πρώτους τόμους της αισθητικής του Λούκατς (*Die Eigenart des Aesthetischen*). Συνολικά, περιέχουν πάνω από 1700 σελίδες και, κατά κάποιον τρόπο, το άθροισμα όλων των αναλύσεων του Λούκατς που σχετίζονται με την ιδιοτυπία της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Απαιτείται μια επιλεκτική συζήτηση, γιατί παρά τη θεμελιωμένη ποιότητα της εργασίας, θίγονται πολλά λεπτομερή προβλήματα τα οποία θα απαιτούσαν ξεχωριστό σχόλιο. Επειδή το κύριο θέμα είναι η μίμηση, ή για να είμαστε πιο ακριβείς, μια θεωρία της καθολικότητας της αντανάκλασης της πραγματικότητας στην τέχνη, θα αναλύσω, μαζί με τον Λούκατς και υπό το φως αυτής της υπόθεσης, το πρόβλημα της γένεσης της τέχνης και της ιδιοτυπίας της.

Πριν το αναλάβω αυτό, είναι αναγκαίο να πω λίγα λόγια για τις πτυχές του έργου του Λούκατς που αποκαλύπτουν έναν μέχρι τώρα άγνωστο Λούκατς. Το πιο εντυπωσιακό είναι ότι το έργο πηγαινεί εκτός της λογοτεχνίας, η οποία ήταν προηγουμένως ο κύριος τομέας των σπουδών του. Το βιβλίο ενδιαφέρει πολύ τους ιστορικούς της

τέχνης· ο Λούκατς αποδεικνύεται όχι μόνο εκπληκτικά πολυμαθής σε αυτό τον τομέα, αλλά δείχνει ότι είναι ένας ανεξάρτητος και γόνιμος ερευνητής. Διευρύνει τον κύκλο των προβλημάτων από μια άλλη άποψη, στο βαθμό που το έργο του: (α) δίνει μια βαθύτερη μαρξιστική ανάλυση του πώς γνωρίζεται ο κόσμος· (β) αναλαμβάνει την ανάλυση της γένεσης της τέχνης –όπως έχω προσπαθήσει να δείξω– από την άποψη μιας ιστορικής διαδικασίας που κινείται προς την ανεξαρτησία των καλλιτεχνικών μορφών, παρά από την παραδοσιακή, καλά κατανοητή (ταξικά καθορισμένη) άποψη· (γ) αναλύει το μέλλον της τέχνης, ιδίως υπό το φως μιας εξελικτικής απελευθέρωσης από τις θρησκευτικές αλυσίδες· (δ) αναλύει την έννοια του συστήματος σημάτων του Παβλόφ από την άποψη της ιδιαιτερότητας της καλλιτεχνικής και αισθητικής γνώσης· και (ε) αναλύει ιδιαίτερα τον ανθρωπομορφικό χαρακτήρα της τέχνης από την άποψη των διαφόρων λειτουργιών της τέχνης και του ρόλου της στην ηθική και πολιτική ανάπτυξη του ανθρώπου. Ωστόσο, πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι αυτό είναι μόνο, όπως λέει ο Λούκατς, μια προετοιμασία για ανάλυση. Η ερμηνεία που παρέχεται σε αυτούς τους δύο τόμους αντλείται από τη διαλεκτική υλιστική θεώρηση για την τέχνη. Από την άποψη του ιστορικού υλισμού, πρέπει ακόμη να παρουσιαστεί μια σύντομη, συνοπτική περιγραφή της καλλιτεχνικής και αισθητικής συνείδησης, βασισμένη στην ιστορία των διαφόρων τεχνών.

Το πρόβλημα της γένεσης –όπως παρουσιάστηκε από τον Λούκατς– έχει αναλυθεί ελάχιστα στο μαρξιστικό πλαίσιο. Οι παρατηρήσεις του Ερνστ Φίσερ, στο *Η Αναγκαιότητα της Τέχνης*, δεν παρέχουν σαφή απάντηση ως προς το πώς η καλλιτεχνική δραστηριότητα διαφέρει από άλλες μορφές της κοινωνικής συνείδησης.

Έχω αναλύσει το ζήτημα στις διαλέξεις μου στο Πανεπιστήμιο της Βαρσοβίας στα 1963-64 με λεπτομερή τρόπο· αυτή η ανάλυση δεν έχει ακόμη δημοσιευτεί. Κατά την άποψη του Λούκατς, από ένα μοναδικό κόσμο της κοινωνικής πράξης αναδύονται τρεις θεμελιώδεις μορφές συνείδησης: καλλιτεχνική, επιστημονική και καθημερινή. Η καλλιτεχνική συνείδηση είναι πολύ πιο κοντά στην καθημερινή συνείδηση παρά στην επιστημονική συνείδηση. Αυτό συμβαίνει επειδή βασίζεται σε πρακτική-αισθητηριακή, άμεση σχέση με την πραγματικότητα. Το αντικείμενο, το οποίο γεννά την καλλιτεχνική συνείδηση και στο οποίο επιστρέφει η καλλιτεχνική συνείδηση, δεν αντιμετωπίζεται ποτέ απρόσωπα. Ο Λούκατς πιστεύει ότι αυτή η κτυπητή διαφορά εξηγείται από τη γένεση του φαινομένου. Στη γένεση της τέχνης, αναζητά επίσης το βαθύτερο καθοριστικό παράγοντα της καλλιτεχνικής συνείδησης, που εξαρτάται από τη συγκεκριμένη δημιουργία, δηλαδή τη δημιουργία έργων τέχνης. Η τέχνη αναπτύσσεται αργά, με φόντο την πρακτική-τεχνική κατάκτηση της πραγματικότητας που απομακρύνεται από τις μαγικές-θρησκευτικές στάσεις του πρωτόγονου ανθρώπου. Μαζί με τον Μαρξ, ο Λούκατς μιλά για την αντικειμενοποίηση των αισθήσεων και την απελευθέρωση του ανθρώπου από την άμεση εξάρτηση από την πραγματικότητα. Το γίγνεσθαι της τέχνης ως διαδικασία δεν είναι απολύτως συνειδητό, αλλά προχωρά σε σύνδεση με μια πραγματικότητα αυξανόμενα προσιτή και απτή στον άνθρωπο. Όσο περισσότερο ο άνθρωπος επικεντρώνεται σε αισθητη-

ριακά αντιληπτές πτυχές των φαινομένων, όσο πιο βαθιά διεισδύει στην πραγματική ύπαρξη, τόσο λιγότερο εξαρτάται από την πίεση της μαγικής-θρησκευτικής άποψης, χαρακτηριστικό της οποίας είναι η υπερβατικότητα. Αλλά πώς μπορούν να συμβούν τέτοιες αλλαγές στη διαδικασία της γνώσης; Σύμφωνα με τον Λούκατς, η αιτία έγκειται τόσο στη βιοφυσιολογική φύση του ανθρώπου όσο και στον κοινωνικό του χαρακτήρα, ειδικά στην ανθρώπινη μιμητική σχέση με την πραγματικότητα.

Αν επιστρέψουμε στις αρχές του ανθρώπινου πολιτισμού, δεν μένουν πολλά εκτός από τις πλαστικές τέχνες· ακόμη και τα υπολείμματα αυτών των τεχνών απαιτούν μια δύσκολη ανακατασκευή. Πρέπει να θεωρούμε όλες αυτές τις ολοκληρωμένες διαδικασίες με την ήδη αφομοιωμένη προοπτική για τις ακολουθίες της τέχνης και του πολιτισμού, εξετάζοντας όχι μόνο αυτήν ή εκείνη την ακολουθία αλλά και ολόκληρο το πλαίσιο του πολιτισμού. Ο Λούκατς πιστεύει ότι η ανασυγκρότηση των πρωτόγωνων συνθηκών αποδεικνύει το ρυθμό ως την πιο πιθανή πηγή, κατά πρώτο λόγο, της καλλιτεχνικής αίσθησης. Ο ρυθμός, που λαμβάνεται βιολογικά, υφίσταται κοινωνική τροποποίηση μέσω της εργασιακής διαδικασίας. Ο ρυθμός από μόνος του δεν είναι, ωστόσο, αισθητικό στοιχείο. Κατόπιν όλων, συνδέεται με συγκεκριμένα περιεχόμενα και αυτά τα περιεχόμενα αντλούνται από τη μίμηση. Υπάρχει επανάληψη εξωτερικών ρυθμών, συμμετοχή σε μια μαγική τελετή, πρόκληση παρόμοιου ρυθμού με άλλους. Σύμφωνα με τον Λούκατς, μόνο με την κατανόησή του με αυτό τον τρόπο ο ρυθμός έχει έναν ανθρωπομορφικό χαρακτήρα, που σημαίνει ότι ανταποκρίνεται στις ανάγκες του ανθρώπου και του επιτρέπει να εκφράζει τον εαυτό του· καθ'αυτός ο ρυθμός είναι κάτι πολύ μυστηριώδες και επίφοβο, υπηρετώντας θρησκευτικές παρά αισθητικές διαθέσεις. Τα ίδια επιχειρήματα ισχύουν για τη συμμετρία και την αναλογία. Δεν είναι ένα αισθητικό ένστικτο που είναι κρίσιμο, αλλά μάλλον η αντανάκλαση της πραγματικής χωρικής δομής και της πραγματικής ανθρώπινης εμπειρίας, σε σχέση με την πραγματική ανθρώπινη βιολογική σύσταση. Ο Λούκατς εξηγεί την εμφάνιση της ασυμμετρίας –όπως και ο Weyl (*Symmetry* 1952)– με αναφορά στη θέση της καρδιάς. Το βασικό νόημα έχει και πάλι, ωστόσο –μαζί με τα δύο παραπάνω στοιχεία– μια κοινωνική πράξη: Τα εργαλεία απαιτούν μια πιο ακριβή συμμετρία και αναλογία για την επίτευξη μιας πιο αποτελεσματικής παραγωγής και μιας αναπτυσσόμενης οικονομίας. Ο κύκλος κλείνει. Η μίμηση εκδηλώνεται σε συγκεκριμένες διαδικασίες παραγωγής και τα αποτελέσματα αυτών των διαδικασιών οδηγούν για άλλη μια φορά σε αυξημένη ισχύ του μιμητικού φαινομένου.

Με παρόμοιο τρόπο, ο Λούκατς εξηγεί την προέλευση της διακόσμησης· βλέπει σε αυτή μια τάση που συνδέεται με την αντιγραφή της φύσης και ιδιαίτερα με τη συγκεκριμένη παραγωγή (καλάθια, κεραμική), απορρίπτοντας έτσι την υπόθεση ενός ένστικτου για διακόσμηση που υποτίθεται ότι πρέπει να μοιράζεται με τα ζώα. Η συνέπεια αυτού του επιχειρήματος είναι μια πολεμική με τον Βόρινγκερ (*Abstraction und Einfühlung*, 1908), ο οποίος υποστήριζε ότι τα κοσμήματα είχαν ιδιαίτερο ρόλο στη διαμόρφωση της πρωτόγονης αισθητικής στάσης και έβλεπε τη γένεσή τους σε ένα φόβο των μυστηριωδών δυνάμεων. Ο Lukacs δεν αμφιβάλλει για τις υπερβατικές

εμπειρίες του ανθρώπου των σπηλαίων. Ωστόσο, λέει ότι όπως ο ρυθμός, η διακόσμηση είναι πρώτα μια αντανάκλαση της γεωμετρίας που συναντάται στη φύση· δεύτερον, εκφράζει, μεταξύ άλλων, την προσαρμογή του ανθρώπου στη φύση· και τρίτον, συνδέεται με πολλές από τις πρακτικές παραγωγικές λειτουργίες του ανθρώπου.

Η τέχνη –στο φως των μέχρι τούδε υποθέσεων– είναι πάντα εγκόσμια, δηλαδή, αισθητηριακή - υλική, προερχόμενη από τα αντικείμενα και πάντα μιμητική. Η ανάπτυξή της κινείται από την αντανάκλαση της αφηρημένης δομής προς την αντανάκλαση της δομής του συγκεκριμένου. Αν η τέχνη αποτυχαίνει να δει την άμεση επαφή του ανθρώπου με την πραγματικότητα, αν για παράδειγμα απολυτοποιεί τις αφηρημένες μορφές, σύμφωνα με τον Λούκατς παύει να είναι τέχνη. Αυτό που συμβαίνει είναι ο απο-ανθρωπομορφισμός της τέχνης· η τέχνη, με άλλα λόγια, δεν έχει ακόμη απαλλαγεί από τη μαγεία και τη θρησκεία, ή επιστρέφει προς αυτές (μια περίπτωση είναι η σύγχρονη τέχνη), ή υποτάσσεται στην αυστηρότητα της επιστημονικής συνείδησης. Η πρωτόγονη τέχνη δεν είχε ακόμη απελευθερωθεί πλήρως. παρά τη μιμητική τάση, ήταν βαθιά ριζωμένη στη μαγεία ή τη θρησκεία, έχοντας υπόψη πρακτικούς-κοινωνικούς και υπερβατικούς σκοπούς. Ωστόσο, η διαδικασία αυτονόμησης προέκυψε μέσω της αρθρωμένης χρήσης της μίμησης· γιατί η πράξη αντιγραφής της αισθητηριακής, αντικειμενικής πραγματικότητας οδηγεί στη ρήξη με τη μαγεία. Η μίμηση υποθέτει τη σχέση της φαντασίας· το αντίγραφο διαφέρει από αυτό που έχει αντιγραφεί. Η μίμηση εγκαθιδρύει μια απόσταση μεταξύ του αντιγράφου και της πραγματικότητας· μια απόσταση που δεν υφίσταται στη μαγική τελετή. Η μαγεία περιλαμβάνει το αντικείμενο μέσα στην τελετουργική σφαίρα.

Η μίμηση τείνει, από την άλλη, να βλέπει τη δομή του δεδομένου αντικειμένου, δηλαδή το δημιουργικό έργο, ως ένα συγκεκριμένο τμήμα του όλου. Δημιουργεί ένα δικό της κόσμο – ένα μικρόκοσμο, έναν αυτόνομο κόσμο τέχνης. Είναι αλήθεια ότι ο αυτόνομος κόσμος περιέχει στοιχεία όπως υλικό και συγκεκριμένους τρόπους έκφρασης (ομοιογενές μέσο), αλλά στη μίμηση αυτά είναι εξαρτημένα. Η αντιγραφή δεν είναι μια έννοια την οποία ο Λούκατς συνδέει με τη φωτοαντιγραφή· στην πραγματικότητα δηλώνει το αντίθετο. Σύμφωνα με αυτόν, η ουσία είναι μια γνώσιμη κυριάρχηση της πραγματικότητας, μια άμεση σύλληψη των βασικών χαρακτηριστικών της, μια έκφραση της πλήρους ανθρώπινης σχέσης με τη φύση και την κοινωνική ζωή σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες. Η τέχνη, επομένως, είναι μια έκφραση και επίκληση της εμπειρίας ενός ανθρώπου που βλέπει τον εαυτό του σε σχέση με το συνολικό κόσμο όπως τον βρίσκει (η ιδέα της ολότητας). Τα υλικά και τα εκφραστικά μέσα –βασισμένα στο μηχανισμό της αίσθησης– μπορεί να είναι τα πιο ποικίλα όργανα της μιμητικής-επικλητικής στάσης. Με αυτό τον τρόπο η τέχνη διαμορφώνεται ως προϊόν της ανεξάρτητης μορφής της συνείδησης.

Ας ανακεφαλαιώσουμε τα χαρακτηριστικά στάδια αυτής της διαδικασίας. Επιλογή αυτού που είναι κοντά στον άνθρωπο· αντικειμενοποίηση του αισθητικώς δοθέντος αντικειμένου· διαμόρφωση της αυτόκλειστης δομής, η οποία εντούτοις σχετίζεται άμεσα με το συναίσθημα του καλλιτέχνη και με τη συγκεκριμένη κοινωνική

πραγματικότητα που καθορίζει την άποψή του για τη φύση και οριοθετεί αισθητηριακά το τυπικό της χαρακτηριστικό (Besonderheit). Ο Λούκατς συμπεραίνει από αυτό το σύνολο θεωρήσεων ότι η διαμορφωμένη δομή είναι πράγματι μια μορφή, αλλά πάντα μια μορφή περιεχομένου. Το περιεχόμενο, εξάλλου, συνιστά τη μορφή, ανθρώπινο περιεχόμενο – αντλούμενο τόσο από τον κόσμο εντός όσο και από τον έξω κόσμο. Η γένεση της διαδικασίας που σκιαγραφείται εδώ αναδημιουργείται από τον Λούκατς στο μοντέλο του χορού, της παντομίμας και του τραγουδιού ως των πιο πρωτόγονων καλλιτεχνικών εκδηλώσεων, και από το παράδειγμα των πλαστικών τεχνών· υπογραμμίζει ότι οι αισθητικές αισθήσεις είναι οπτικές και ακουστικές, και υπονοείται εδώ μια απόσταση από την εξωτερική πραγματικότητα. Ο Λούκατς δεν ορίζει επακριβώς την περίοδο κατά την οποία συνέβη αυτή η διαδικασία αυτονόμησης της τέχνης, αλλά προτείνει, με τον Γκόρντον Τσάιλντ (*Man Makes Himself*, 1936), ότι η στιγμή ήρθε μετά τη νεολιθική επανάσταση στην εποχή της παρακμής του πρωτόγονου κομμουνισμού.

Δύο προφανή συμπεράσματα έπονται από τα προηγούμενα: (α) η μίμηση είναι μια καθολική αρχή της τέχνης και (β) η τέχνη δημιουργεί το δικό της σχετικά αυτόνομο κόσμο. Στο δεύτερο συμπέρασμα, ο Λούκατς συνδέει περαιτέρω σκέψεις σχετικά με το καθαυτό είναι της τέχνης. Στην περίπτωση κάθε κοινωνικού φαινομένου, μπορεί κανείς να παρατηρήσει και να συμπεράνει ότι η ύπαρξή του ενέχει πάντα μια σχέση υποκειμένου-αντικειμένου. Ο κόσμος υπάρχει πάντα για εμάς. Ωστόσο, η έμφαση σε διάφορες μορφές συνείδησης αλλάζει διαρκώς: στην επιστήμη ο κόσμος των αντικειμένων (καθαυτός) είναι το αποφασιστικό στοιχείο, ενώ στη θρησκεία ο κόσμος του υποκειμένου (για μας) είναι αποφασιστικός, ακόμη και αν ληφθεί υπόψη το ότι η θρησκευτική συνείδηση μυστικοποιεί έναν θεό ως υπεράνθρωπο απόλυτο. Η τέχνη πρέπει να αποτελεί ένα συγκεκριμένο πεδίο – όπου ο άνθρωπος εκφράζεται πληρέστερα (πλήρης εντατική ολότητα), όπου κατά ένα τρόπο εντείνει την πραγματικότητα, επιβεβαιώνοντας την κατάσταση του στον κόσμο. Το καθαυτό είναι της τέχνης, λοιπόν, είναι μια έκφραση της συνείδησης του ανθρώπου που δίνεται σε κλειστές υποκειμενικές δομές παρέχοντας μια πλήρη δήλωση των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων της πραγματικότητας. Έτσι, το καθαυτό είναι πάντα η ίδια υπαρξιακή κατηγορία της τέχνης, ενώ ταυτόχρονα λαμβάνει πάντα ιστορικά διαφορετικό σχήμα.

Στο πρώτο συμπέρασμα, ο Λούκατς εισάγει μια εξέταση των οριακών περιπτώσεων, όπως μουσική, αρχιτεκτονική, εφαρμοσμένες τέχνες και κηπουρική τοπίου. Αν κάθε αυθεντική τέχνη πρέπει να είναι ρεαλιστική, εάν το καθαυτό είναι της πρέπει να είναι από μέσω της σύλληψης τυπικών χαρακτηριστικών του κόσμου, τότε όλες οι τέχνες πρέπει να είναι ανοιχτές στην ανάλυση που πραγματοποιείται με τη βοήθεια των ίδιων ερευνητικών εργαλείων. Αυτή είναι η ουσία της θέσης του Λούκατς, αλλά εισάγει μια επιπλέον προϋπόθεση. Στις διαφορετικές τέχνες ή είδη, η τυπικότητα έχει διαφορετικό σχήμα (Besonderheit), δηλαδή, στο έπος προσκολλάται πιο στενά στη μοναδικότητα (Einzelheit) και στο δράμα στο γενικό (Allgemeinheit). Επομένως, η δημιουργία της τέχνης είναι «ένα σύστημα εντάσεων», μια δυναμική δομή της οποίας

οι αντιθέσεις εξαρτώνται με τον ίδιο τρόπο από τα υλικά και από ένα σύνολο εκφραστικών μέσων όπως κάνουν στην ιστορική στιγμή. Ωστόσο, αυτή η επιφύλαξη δεν φτάνει ακόμη στα θεμέλια των διαφόρων μίμησεων. Σε αυτό ο Λούκατς προσθέτει μια δήλωση ότι υπάρχει άμεση, έμμεση και διπλή (gedoppelte) μίμηση.

Έτσι, στη μουσική, η αντανάκλαση αφορά συγκινήσεις που αντανακλούν πραγματικές κοινωνικές συμπεριφορές. Ο εσωτερικός κόσμος (Innerlichkeit, das Seelische) εκδηλώνει –με έναν έμμεσα περιγραφόμενο τρόπο– γεγονότα από τον αντικειμενικό κόσμο. Αν κάποιος φειγοποιήσει την υποκειμενική αίσθηση ή μόνο τη μουσική μορφή, τότε η μουσική χάνει το νόημά της. Αλλά αν κάποιος αποδεχτεί την ιδέα ότι η μουσική πρέπει να έχει καθαρή αποτέλεσμα ως έκφραση της στάσης της ζωής, τότε φτάνει στην ουσία της. Έτσι κατανοημένη, η μουσική είναι μια ρεαλιστική τέχνη. Η αρχιτεκτονική παρόμοια δεν παρουσιάζει την πραγματικότητα, αλλά είναι ρεαλιστική. Αντικατοπτρίζει όχι μόνο αναλογίες και προαιώνιες συμμετρίες, αλλά μέσω αυτών εκφράζει τις ανθρώπινες ανάγκες. Ο άνθρωπος ζει σε ένα σύστημα συντεταγμένων: πίσω-μπροστά, δεξιά-αριστερά, πάνω-κάτω. Προσαρμόζει το χώρο στους σκοπούς του και μέσα στα όρια της προσαρμογής μεταδίδει την κοινωνικο-ιστορική του στάση. Εδώ, λοιπόν, μας απασχολεί η έκφραση και η πρόκληση συναισθημάτων (Empfindungskomplex)· και εδώ υπάρχει επίσης ο κίνδυνος του αποανθρωπομορφισμού της τέχνης, αν κάποιος εκχωρήσει ανώτερο ή αποκλειστικό ρόλο στα τεχνικά-κατασκευαστικά στοιχεία. Τα θέματα κηπουρικής τοπίου είναι παρόμοια, στο μέτρο που η μίμηση αφορά τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, μια σχέση που είναι φυσικά κοινωνική και συγκεκριμένα ιστορική (Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur). Αν η τέχνη της κηπουρικής αντιμετωπίζεται ως η ίδια η φύση (σε άγρια κατάσταση), ή ως προβολή του γούστου (παθητική πλάνη) εξαλείφει κανείς τη σημασία της. Γίνεται τότε είτε η ίδια η πραγματικότητα είτε μια αποκλειστικά υποκειμενική πραγματικότητα. Η τέχνη που είναι πιο κοντά στην αρχιτεκτονική, σύμφωνα με τον Λούκατς, είναι ο κινηματογράφος. Και στις δύο περιπτώσεις η μίμηση είναι ακριβώς μια διπλή αντιγραφή της πραγματικότητας. Στην αρχιτεκτονική –ας επαναλάβουμε– βρίσκει κανείς μια αντανάκλαση της αναλογίας και της συμμετρίας των χωρικών δομών, και μέσω αυτών επίσης των κοινωνικών στάσεων. Στην κινηματογραφική ταινία βρίσκει κανείς μια φωτογραφική αντανάκλαση του κόσμου, και με αυτό και μέσω αυτού, μια τυπική δόμηση της κοινωνικής πραγματικότητας. Και στις δύο περιπτώσεις η μίμηση είναι το συστατικό αισθητικό στοιχείο. Η ίδια η φύση δεν είναι όμορφη, ούτε η μηχανική αντανάκλαση της φύσης έχει αισθητική αξία. Για να δημιουργήσει τέχνη ο άνθρωπος πρέπει να επιλέξει και να παράσχει μια τυποποίηση. Μια τέχνη στην οποία ο άνθρωπος εντοπίζει τον εαυτό του είναι πάντα ρεαλιστική.

Ο σκοπός αυτού του άρθρου ήταν να παρουσιάσει μερικές από τις ιδέες που εμφανίζονται στο τελευταίο έργο του Λούκατς. Λόγω των περιορισμών του χώρου, δεν μπόρεσα να παρουσιάσω τα πάντα επαρκώς. Αναγκαστικά, δεν επεκτάθηκα στις πολύπλευρες πολεμικές του Λούκατς ενάντια σε άλλες βασικές αισθητικές θεωρίες της



γένεσης και της ιδιοτυπίας της τέχνης. Ούτε έχω ανακατασκευάσει την πρόοδο των επιχειρημάτων του από τη μία θέση στην άλλη, όπου συχνά δεν προσφέρει λύση, αλλά δείχνει μόνο τη δυνατότητα να ξεπεραστεί ένα αδιέξοδο. Δεδομένου ότι μια επιχειρηματολογία με το έργο του Λούκατς θα απαιτούσε μια μεγάλη χωριστή μελέτη, θα ήθελα να ολοκληρώσω παρουσιάζοντας στον αναγνώστη μερικά ερωτήματα τα οποία πιστεύω ότι πρέπει να τεθούν σχετικά με ορισμένες από τις θέσεις του.

Ο Λούκατς χρησιμοποιεί τη μέθοδο έρευνας που προέρχεται από τη διατύπωση του Μαρξ ότι η ανατομία του ανθρώπου εξηγεί την ανατομία του πιθήκου και ότι είναι αδύνατο να προσδιοριστεί η δομή χωρίς γενετική ανάλυση. (Το *Κεφάλαιο* είναι το καλύτερο παράδειγμα αυτού). Αποδεχόμενος τη μέθοδο, την οποία χρησιμοποιώ σε παρόμοια έρευνα, θα πρόσθετα ότι ο Λούκατς δεν έχει αγωνιστεί επαρκώς για τη μέγιστη δυνατή σήμερα αντικειμενικότητα σχετικά με την προηγούμενη ιστορική διαδικασία. Ξεκινά με την πιθανώς κανονιστική προϋπόθεση ότι η μόνη τέχνη είναι μια ρεαλιστική τέχνη, όπως ο ίδιος την καταλαβαίνει και εντοπίζει την προέλευσή της υπό το φως αυτής της υπόθεσης. Από τα πλούσια υλικά του, λοιπόν, αντλεί μόνο όσα εισάγει. Αποδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο ότι η μίμηση είναι μια καθολική αρχή, δικαιολογεί τις πολεμικές του κινήσεις ενάντια στη σύγχρονη τέχνη, δηλαδή τη λεγόμενη πρωτοπορία, την οποία στο σύνολό της αντιμετωπίζει ως φετιχοποιημένη, απο-ανθρωπομορφοποιημένη δημιουργία. Μπορεί να δει κανείς πολύ ξεκάθαρα εδώ ότι οι συναγωγές του Λούκατς δεν βοηθούν στη διόρθωση του φαύλου κύκλου που εμφανίζεται εντός τους.

Η υπόθεση ότι η μίμηση είναι η πηγή ανάπτυξης μιας σχετικά αυτόνομης καλλιτεχνικής δομής είναι σωστή και τα επιχειρήματα του Λούκατς εδώ είναι απολύτως πειστικά. Όταν σκοπεύει να αποδείξει, από την άλλη, ότι η μίμηση είναι γενική και καθολική (δηλαδή, ρέει από όλα τα άλλα μοτίβα στη διαδικασία της αυτονόμησης της τέχνης), τότε οι συναγωγές του εμφανίζονται αυθαίρετες. Στις πρωτόγονες συνθήκες, η σύνθεση των αισθητικά δοσμένων ποιότητων, σωστά οργανωμένων, εξέφραζε πάντα κάποιο περιεχόμενο, αλλά δεν αφορούσε πάντα την αναπαράσταση πραγματικών σχέσεων, ακόμη και αφηρημένα, δηλαδή, του γεωμετρικού χώρου. Προφανώς, ο Λούκατς αποτυγχάνει να εκτιμήσει τη σημασία της υπερβατικότητας στην καλλιτεχνική συνείδηση του πρωτόγονου ανθρώπου και κάνει λανθασμένα τη μετα-νεολιθική επανάσταση την περίοδο της πλήρους ανεξαρτησίας της τέχνης καταννημένης ως μίμησης. Η ιστορία της τέχνης δείχνει μάλλον ότι η μίμηση, ενώ συνοδεύει την τέχνη από την αρχή, σε επόμενες φάσεις ανάπτυξης δίνει προτεραιότητα στην τυπική δομή, και αυτό γίνεται η θεμελιώδης καλλιτεχνική αρχή. Φυσικά η μίμηση δεν εξαφανίζεται ποτέ· οι μεταγενέστερες καλλιτεχνικές καταγραφές γεμίζουν με την αδιάκοπη ένταση μεταξύ της καλλιτεχνικής αναδημιουργίας ή αναπαραγωγής της πραγματικότητας και μιας διατήρησης της καλλιτεχνικής δομής εντός των ορίων της ίδιας της φόρμας. Ταυτόχρονα, τίποτα δεν δείχνει ότι μόνο οι μορφές, δεδομένης της αισθητηριακότητας και της εκφραστικής δύναμής τους, πρέπει πάντα και παντού να ενεργούν με έναν απο-ανθρωπομορφικό τρόπο. Σε τελική ανάλυση,

αυτές εκφράζουν επίσης την εγκοσμιότητα ενός ανθρώπου και σε αυτές προβάλλεται συχνά όλη η σχέση του με το δεδομένο κοινωνικό κόσμο.

Δεν νομίζω ότι η αρχή της μίμησης είναι τόσο καθολική όσο δηλώνει ο Λούκατς. Βασίζω την κρίση μου στις δικές του σκέψεις, μεταξύ άλλων. Όταν ο Λούκατς ξεκίνησε για παράδειγμα να αποδείξει ότι η κηπουρική, η αρχιτεκτονική ή η μουσική είναι μιμητικές τέχνες, αναγκάστηκε να εισάγει συμπληρωματικές θέσεις σε διαφωνία, κατά τη γνώμη μου, με την αρχική του θέση. Η μίμηση υποτίθεται πως αφορά τη σχέση της τέχνης με μια άμεσα δοσμένη εξωτερική πραγματικότητα. Στα επιχειρήματα που εστιάζουν στη μουσική και την αρχιτεκτονική, ωστόσο, η έμφαση μετατοπίζεται σε ψυχολογικές και ψυχο-κοινωνικές στάσεις. Αν επρόκειτο να θέσει κανείς την έκφραση καθορισμένων ψυχικών ή ψυχο-κοινωνικών καταστάσεων ως συστατικό στοιχείο της μίμησης, τότε η έννοια θα άλλαζε τόσο που ολόκληρη η θέση του Λούκατς θα γινόταν μια κοινοτοπία. Θα γινόταν μια ελαστική δήλωση – όπως ότι η τέχνη εξαρτάται πάντα από την πραγματικότητα, με το οποίο θα καταλάβαινε κανείς τον κόσμο του υποκειμένου και τον κόσμο του αντικειμένου με τον ίδιο τρόπο. Ακόμη και αν η «αντανάκλαση» επαληθεύεται με μια περιορισμένη έννοια, ωστόσο, με μια ευρύτερη έννοια (ως έκφραση ψυχικών καταστάσεων) είναι τόσο ασαφής που ο ίδιος ο Λούκατς αποφεύγει προσεκτικά οποιαδήποτε ισχυρή δήλωση σχετικά με τη σχέση μεταξύ του συναισθηματικού φορτίου της μουσικής και της αρχιτεκτονικής και τις αντίστοιχες ανθρώπινες ψυχοκοινωνικές στάσεις τους σε αυτήν ή εκείνη την ιστορική στιγμή.

Ακόμη και αν υποθέσουμε την καθολικότητα της αρχής της μίμησης, η θέση του ρεαλισμού ως εφαρμόσιμου σε όλες τις τέχνες θα ήταν ακόμη πολύ αμφίβολη. Η ανάλυση του ρεαλισμού από τον Λούκατς μου φαίνεται ότι είναι η καλύτερη που έχει δοθεί στην αισθητική του 20ού αιώνα και όχι απλώς η καλύτερη από τις μαρξιστικές προσπάθειες. Συμφωνώντας με την έννοιά του του ρεαλισμού, εκπλήσσομαι που αναζητά την τυπικότητα παντού. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι η μη αναπαραστατική ζωγραφική, η αρχιτεκτονική ή η μουσική, για παράδειγμα, αναδημιουργούν ορισμένα στοιχεία της εξωτερικής πραγματικότητας· αλλά σε τέτοιες τέχνες δεν πρέπει να μιλάμε για *Besonderheit*. Θα πρέπει κανείς να διατυπώσει την ιδέα της τυπικότητας με διαφορετικό τρόπο, και να τη συσχετίσει και με εκφραστικές αξίες. Μια τέτοια χειρουργική επέμβαση, μου φαίνεται εξαιρετικά επικίνδυνη και μετά βίας χρήσιμη, γιατί ακόμη και στις παραστατικές τέχνες, όπου η τυπικότητα είναι πιο σταθερά επαληθεύσιμη, ο ερευνητής δεν έχει εύκολη δουλειά.

Ο Λούκατς ερευνά στο σοσιαλιστικό ρεαλισμό, όπως και σε κάθε άλλο ρεαλισμό, όχι για έτοιμες απαντήσεις, αλλά ως βάση για την απάντηση στα ερωτήματα που τίθενται στον κόσμο από τη συγκεκριμένη άποψή του (*Fortschrittperspektive*). Θεωρώ ότι αυτή η άποψη είναι πιο πειστική από οποιαδήποτε άλλη ερμηνεία αυτής της καλλιτεχνικής μεθόδου. Ακόμα και αν δεχτώ αυτή την προσέγγιση, δεν καταλαβαίνω γιατί ο Λούκατς προβαίνει σε μια τόσο έντονη οριοθέτηση μεταξύ της πρωτοπορίας και της σοσιαλιστικής τέχνης. Σε τελική ανάλυση, ενώ η κοινωνική

τους προοπτική μπορεί συχνά να απέχει πολύ από το σοσιαλισμό, αυτοί οι πρωτοπόροι καλλιτέχνες (οι καλύτεροι) θέτουν συχνά τα ίδια ερωτήματα και συχνά δίνουν δραματικές μαρτυρίες για τις κοινωνικές αλήθειες των ημερών μας. Έτσι, πιστεύω ότι η αντίληψη του Λούκατς για την ολότητα ως το καλλιτεχνικό ιδανικό επιτρέπει μια πολύ πιο λεπτή ανάλυση της σύγχρονης τέχνης από αυτή που βρίσκεται στο *Ο Ρεαλισμός στην Εποχή μας* (1958) ή σε πολλά μέρη της *Ιδιοτυπίας του Αισθητικού*.

Το γεγονός ότι έχω προσφέρει αυτές τις κριτικές επισημάνσεις σε μια σύντομη μορφή μπορεί να παραπλανήσει τον αναγνώστη. Για αυτόν το λόγο, πρέπει να τονίσω ότι, παρά την απατηλά εφέςιμη εμφάνιση του έργου του Λούκατς, προσφέρει πολύ δύσκολα προβλήματα σε έναν πολέμιο. Αποφεύγει κάθε απλοποίηση· λαμβάνει πάντα υπόψη τα αντίθετα επιχειρήματα την κατάλληλη στιγμή· συνάγει τα συμπεράσματά του αφού συλλέξει εμπειρικά επιχειρήματα. Λόγω μερικών από τις διατυπώσεις του, ο Λούκατς μερικές φορές τσουβαλιάζεται με ορισμένους σοβιετικούς ερευνητές που ανάγουν όλα τα προβλήματα της μαρξιστικής αισθητικής στο ερώτημα: ρεαλισμός ή σοσιαλιστικός ρεαλισμός. Πριν λίγο καιρό εμφανίστηκε ένα βιβλίο του V. Razumny (*Προβλήματα του Σοσιαλιστικού Ρεαλισμού*, 1963). Ο συγγραφέας δεν πήγε πέρα από τα συνθήματα, και –το χειρότερο– ανέλυσε όλα τα αισθητικά ερωτήματα (μορφή, στίλ, γούστο, κρίση κ.λπ.) από την άποψη ενός πολύ κακώς κατανοημένου ρεαλισμού. Το μόνο που χρειάζεται είναι να συγκρίνουμε αυτό το βιβλίο –δυστυχώς, ένα από μια μεγάλη οικογένεια– με το έργο του Λούκατς για να συνειδητοποιήσουμε το βάθος, τον πλούτο και, με μια επιστημονική έννοια, την ευγένεια των συμπερασμάτων στο *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού*. Αν υπάρχει κάποιος μαρξιστής που μπορεί να εκμηδενίσει εντελώς τις επαναλαμβανόμενες επιθέσεις στο ρεαλισμό ως καλλιτεχνική κατηγορία ή ως μια κατηγορία ιδεολογικού χαρακτήρα (δείτε, για παράδειγμα, την εισαγωγή του G. J. Becker στο *Documents of Modern Literary Realism*, Πρίνστον, 1963), τότε είναι ο Λούκατς. Όμως, από τα συνθήματα του Razumny, θα συνήγαγε κανείς ότι είναι οι δικοί του αντίπαλοι που έχουν δίκιο. Αυτή η σύγκριση με την οποία κλείνω το άρθρο μου μπορεί να φαίνεται σοκαριστική. Κατόπιν όλων, πολλοί σοβιετικοί αισθητικοί και ερευνητές από άλλες σοσιαλιστικές χώρες προωθούν σωστά το πεδίο. Ωστόσο, εξακολουθεί να είναι αναμφισβήτητο το γεγονός ότι ο Λούκατς παραμένει ο μεγαλύτερος ατομικός επιστήμονας στον τομέα. Η μαρξιστική αισθητική μπορεί να αναπτυχθεί μόνο ενσωματώνοντας τα επιτεύγματά του και μαθαίνοντας από τα λάθη του. Μόνο με αυτό τον τρόπο θα μπορεί να επιτύχει νέους ορίζοντες. Η αναγνώριση αυτού του γεγονότος συνεπάγεται κοινωνικές συνέπειες, δηλαδή απαιτεί τη μετάφραση του έργου του Λούκατς.

\* Ο Στέφαν Μοράβσκι ήταν καθηγητής φιλοσοφίας στην Πολωνία και αργότερα στις ΗΠΑ. Δημοσιεύθηκε στο *Science & Society*, τόμ. 32, Νο 1, 1968.

## Ο Γκέοργκ Λούκατς και *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού*. Μια προσέγγιση της φιλοσοφικο-αισθητικής της σημασίας

του Πάνου Ντούβου\*

Η συγγραφική παρακαταθήκη που κληροδότησε ο Γκέοργκ Λούκατς στους σύγχρονους και τους μελλοντικούς φιλοσόφους και ερευνητές είναι εξαιρετικά πλούσια. Αυτός ο πλούτος του συνολικού έργου ζωής του διαφαίνεται τόσο στο πλήθος των τομέων που τον απασχόλησαν (συμβολές στην πολιτική θεωρία, την Ηθική, την ιστορία της φιλοσοφίας, τη θεωρία της λογοτεχνίας, την Αισθητική), όσο και στην περίπλοκη διαδρομή της προσωπικής του διανοητικής εξέλιξης, η οποία ξεκινά από τον ιδεαλισμό της νεότητάς του για να φτάσει, μέσα από αλληπάλληλες αναθεωρήσεις και αυτοκριτικές, στον συνεπή υλισμό της μεσαίας και της ύστερης περιόδου. Η πορεία από τη *Θεωρία του μυθιστορήματος* μέχρι την *Οντολογία του κοινωνικού Είναι* (για να αναφέρουμε απλώς δύο έργα ορόσημα αυτής της εξέλιξης), περιλαμβάνει πλήθος σημαντικών, πρωτότυπων μελετών, οι οποίες παρέχουν ανεξάντλητο υλικό για έρευνα προς ποικίλες φιλοσοφικές κατευθύνσεις.

Προτεραιότητα φυσικά μεταξύ αυτών των κατευθύνσεων έχει η φιλοσοφία της τέχνης, η Αισθητική. Ο Λούκατς έχει αναγνωριστεί ως ένας από τους διαπρεπέστερους εκπροσώπους της μαρξιστικής Αισθητικής και θεωρίας της λογοτεχνίας. Μια απόπειρα προσέγγισης της μαρξιστικής Αισθητικής ως προς τις ουσιώδεις πτυχές της είναι αδύνατη χωρίς αναφορά στο έργο του Λούκατς, είτε πρόκειται για τα δοκίμιά του για τον ρεαλισμό της δεκαετίας του τριάντα είτε για τη μεταγενέστερη *Ιδιοτυπία του Αισθητικού*. Στα παραπάνω ωστόσο θα πρέπει να προστεθεί και κάτι ακόμα, το οποίο καθιστά την κατάσταση εντελώς παράδοξη. Εννοούμε το γεγονός ότι με την ίδια βεβαιότητα θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει το ακριβώς αντίθετο: ότι η σημασία του Λούκατς ως αισθητικού δεν έχει ακόμα αναγνωριστεί ως τέτοια, ότι αντίθετα το έργο του (ιδίως αυτό της μεσαίας και της ύστερης περιόδου) υπονομεύεται συστηματικά εδώ και έναν αιώνα. Πράγματι, από την κριτική του Μπρεχτ της δεκαετίας του τριάντα μέχρι τις νεότερες κριτικές μελέτες επί του *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού* η ίδια κατηγορία εναντίον του επανέρχεται αυτούσια. Σύμφωνα με αυτή, το έργο του Λούκατς, με την αποκλειστική του προσήλωση στα κορυφαία έργα της παγκόσμιας λογοτεχνίας και τέχνης και την κατηγορηματική απόρριψη των αβανγκαρντικών καλλιτεχνικών ρευμάτων έχει κάτι το παρωχημένο, το ανεπίκαιρο,

το αναχρονιστικό.<sup>1</sup> Ο Φρέντρικ Τζέιμσον διατύπωσε εύστοχα αυτό το πρόβλημα της πρόσληψης του Λούκατς:

«Για τους δυτικούς αναγνώστες η ιδέα του Georg Lukács έμοιαζε συχνά πιο ενδιαφέρουσα από την πραγματικότητα. Είναι λες και σε κάποιον κόσμο πλατωνικών μορφών και μεθοδολογικών αρχετύπων, μια θέση περίμενε τον μαρξιστή κριτικό της λογοτεχνίας, την οποία (μετά τον Πλεχάνοφ) μόνο ο Lukács προσπάθησε στα σοβαρά να καλύψει. Μακροπρόθεσμα, ωστόσο, ακόμα και οι πιο θετικοί δυτικοί κριτικοί του απομακρύνονται από αυτόν περισσότερο ή λιγότερο απογοητευμένοι: Ήταν διατεθειμένοι να εξετάσουν την αφηρημένη ιδέα, αλλά στην πράξη κατάλαβαν ότι το τίμημα ήταν μεγάλο. Επαινούν στα λόγια τον Lukács ως πρόσωπο, αλλά τα κείμενα [του Λούκατς] καθαυτά δεν ήταν αυτό που περίμεναν».<sup>2</sup>

Αυτή η ταυτόχρονη αναγνώριση και παραγνώριση της ουσιαστικής συμβολής του Λούκατς στην Αισθητική (αφενός η αναγνώρισή του ως σπουδαίου θεωρητικού της τέχνης και αφετέρου η στηλίτευσή του ως αναχρονιστικού κλασικιστή που δεν μπορεί να εκτιμήσει τη σημασία της μοντέρνας τέχνης) δηλώνει ότι η συμβολή του Λούκατς στην Αισθητική δεν μπορεί να ιδωθεί ως κάτι το αυτονόητο, ότι, αντιθέτως, εξακολουθεί να αποτελεί μέχρι σήμερα ένα θεωρητικό πρόβλημα. Το παρόν άρθρο περιστρέφεται ακριβώς γύρω από αυτό το πρόβλημα. Σκοπός του είναι να συμβάλει στην αποσαφήνιση της συνεισφοράς του Λούκατς στην Αισθητική με ειδικότερη αναφορά βέβαια στο σημαντικότερο φιλοσοφικο-αισθητικό του έργο, το *Η ιδιοτυπία του Αισθητικού*.

Φυσικά η σημασία ενός τόσο πολύπλευρου έργου όπως το *Η ιδιοτυπία του Αισθητικού* δεν είναι κάτι που μπορεί να συνοψιστεί στο περιεχόμενο ενός σύντομου άρθρου. Η σημασία αυτή εκτείνεται από το επίπεδο των γενικών αρχών και των φιλοσοφικών θεμελίων της μαρξιστικής Αισθητικής (η σύλληψη της τέχνης ως μορφής αντανάκλασης της πραγματικότητας) μέχρι τα εξειδικευμένα ζητήματα που αφορούν στην ιδιαίτερη σύσταση του Αισθητικού και των επιμέρους τεχνών (μουσική, κινηματογράφος κ.λπ.). Εδώ θα περιοριστούμε απλώς στη σημασία του με την πιο γενική έννοια. Μας ενδιαφέρει πρωτίστως η συγκεκριμένη θέση του έργου αυτού στην ιστορία των αισθητικών θεωριών, ο τρόπος με τον οποίο αυτό προάγει τη γνώση για τα αισθητικά ζητήματα σε σύγκριση με τους προκατόχους του. Τρεις είναι λοιπόν οι πτυχές που θα πρέπει να φωτιστούν σε αυτή τη βάση: κατ' αρχάς θα πρέπει να ονοματιστούν τα συγκεκριμένα φιλοσοφικο-αισθητικά προβλήματα που εγείρονται αντικειμενικά στην ιστορία της Αισθητικής μετά τη μαρξική «αντιστροφή» της χεγκελιανής διαλεκτικής. Έπειτα θα πρέπει να παρουσιαστούν οι απαντήσεις που επιχειρεί να δώσει ο Λούκατς σε αυτά τα προβλήματα ενώ, τέλος, αναφορά θα πρέπει να γίνει και στην κριτική που έχουν δεχτεί αυτές οι απαντήσεις. Αυτή η σφαιρική

1 «Ο Λούκατς ξεκινά από μια υγιή αρχή, κι όμως κανείς δεν μπορεί να απαλλαγεί από την εντύπωση ότι είναι κάπως ξένος προς την πραγματικότητα... Μεταχειρίζεται ευγενικά τους σύγχρονους μυθιστορηματογράφους, στο μέτρο που αυτοί ακολουθούν τους κλασικούς του αστικού μυθιστορήματος...» Μπέρτολτ Μπρεχτ, «Τα δοκίμια του Γκέοργκ Λούκατς», στο: *Για το ρεαλισμό, Σύγχρονη εποχή*, Αθήνα 1990, σ. 89.

2 Fredric Jameson, *Marxism and Form*, Princeton university press, Princeton 1971, σ. 160.

προσέγγιση του ζητήματος (προβλήματα που προκύπτουν αντικειμενικά, λύσεις αυτών των προβλημάτων και κριτική των λύσεων) θα βοηθήσει να αναδειχτούν, καθώς πιστεύουμε, έστω και σε αυτό το αφηρημένο επίπεδο, ορισμένες σημαντικές όψεις της αντικειμενικής συμβολής του Λούκατς στην Αισθητική, καθώς επίσης να διευθετηθούν προβλήματα όπως η προαναφερθείσα παραγνώριση της συμβολής του, τα οποία παραμένουν εξαιρετικά επίκαιρα μέχρι σήμερα.

### Προς τη διαμόρφωση μιας μαρξιστικής Αισθητικής

Προκειμένου να κατανοηθεί η συγκεκριμένη συμβολή του Λούκατς στην Αισθητική, το έργο του θα πρέπει να τοποθετηθεί δίπλα σε εκείνο του προγενέστερου μεγάλου μαρξιστή θεωρητικού της λογοτεχνίας και της Αισθητικής, του Φραντς Μέρινγκ. Ο Μέρινγκ υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους θεωρητικούς εκπροσώπους του μαρξισμού την περίοδο της II Διεθνούς στη Γερμανία. Το συγγραφικό του έργο είναι εξαιρετικά πλούσιο και περιλαμβάνει ιστορικές και κοινωνικές μελέτες (η ιστορία της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας, η βιογραφία του Μαρξ κ.ά.), μελέτες σχετικά με τη θεωρία και την ιστορία της λογοτεχνίας (μονογραφία για τον Λέσσιγκ, βιογραφίες των Σίλερ και Χάινε), καθώς και κείμενα επί αμιγώς αισθητικών ζητημάτων.<sup>3</sup> Ο Λούκατς χαρακτηρίζει τον Μέρινγκ ως «μία από τις σημαντικότερες και πολυσχιδέστερες μορφές ολόκληρης της περιόδου της II Διεθνούς»,<sup>4</sup> εξαιρώντας τη συμβολή του στην καταπολέμηση των ισχυρών αναθεωρητικών τάσεων της συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου. Η κριτική του στον Μέρινγκ αφορά μόνο εκείνες τις πτυχές του έργου του, οι οποίες δεν είναι πλήρως απαλλαγμένες από τη μεθοδολογική και κοσμοθεωρητική προβληματικότητα που χαρακτηρίζει την περίοδο της II Διεθνούς γενικά (παραμέληση των καθαρά φιλοσοφικών ζητημάτων, στενή έννοια της ιστορικής μεθόδου, εκπτώσεις ως προς τη διαλεκτική, παραχωρήσεις στον οικονομισμό, τον λασαλισμό κ.ο.κ.). Την κριτική αυτή ο Λούκατς την εξέθεσε σε ένα δοκίμιο του 1933 με τον τίτλο «Φραντς Μέρινγκ (1846-1919)», το οποίο περιλαμβάνει μια πολύπλευρη και λεπτομερή εξέταση του συνολικού έργου του Μέρινγκ. Εδώ θα μας απασχολήσουν εν τάχει μόνο ορισμένα σημεία αυτής της κριτικής, τα οποία αναδεικνύουν τον μονομερή χαρακτήρα του φιλοσοφικο-αισθητικού έργου του Μέρινγκ και φωτίζουν αντίστοιχα τη μετέπειτα συμβολή του Λούκατς στην Αισθητική.

Ο Λούκατς ασκεί κριτική στον Μέρινγκ πρωτίστως για το γεγονός ότι ο τελευταίος εκλαμβάνει τον μαρξισμό με μια εξαιρετικά περιορισμένη, στενή έννοια. Ο Μέρινγκ, σύμφωνα με τον Λούκατς, «δέχεται τη φιλοσοφική μέθοδο των Μαρξ και Ένγκελς μόνο ως μεθοδολογικό οδηγό για ιστορικές μελέτες. Το ότι η θεμελίωση του ιστορικού υλισμού υπήρξε μια πλήρης ανατροπή της φιλοσοφίας, δεν το κατάλαβε ποτέ πραγματικά». <sup>5</sup> Η «στενότητα» αυτή εκδηλώνεται στο γεγονός ότι ο

3 Βλ. Franz Mehring, *Ästhetische Streifzüge*, στο: *Franz Mehring. Gesammelte Schriften* 11, επιμ: T. Höhle, H. Koch, J. Schleifstein, Dietz, Βερολίνο 1961, σ. 136-219.

4 Georg Lukács, «Franz Mehring (1846-1919)», στο: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Βερολίνο 1954, σ. 318.

5 Στο ίδιο, σ. 326.

Μέρινγκ αδυνατεί να αναγνωρίσει τον μαρξισμό ως μια συνολική *κοσμοθεώρηση*. Αναγνωρίζει π.χ. τις συνέπειες της διδασκαλίας του διαλεκτικού υλισμού μόνο για το πεδίο της κοινωνίας, όχι για το πεδίο της φύσης (για τη μελέτη της οποίας ο Μέρινγκ θεωρεί επαρκή τον παλαιότερο, προμαρξικό μηχανιστικό υλισμό) και ως εκ τούτου «δεν είναι σε θέση να προχωρήσει μέχρι εκείνη την “ενιαία επιστήμη, την επιστήμη της ιστορίας” (*Η Γερμανική ιδεολογία*), της οποίας η κοινωνία αποτελεί απλώς ένα τμήμα...»<sup>6</sup>

Από αυτή τη «στενή» σύλληψη του Μέρινγκ, σύμφωνα με την οποία ο μαρξισμός συνιστά απλώς έναν «μεθοδολογικό οδηγό για ιστορικές μελέτες» και όχι μια «κοσμοθεώρηση», έπεται αυτομάτως, ότι ο μαρξισμός δεν μπορεί να έχει τη δική του Αισθητική. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο, ότι ο ίδιος ο Μέρινγκ υιοθετεί σε γενικές γραμμές και αποδέχεται ως θεωρητικά σωστή την Αισθητική του Καντ, την οποία απλώς σχετικοποιεί ιστορικά. Ο Λούκατς ορθά εντοπίζει ως πηγή των παραπάνω παρανοήσεων (αφενός της αγνόησης του κοσμοθεωρητικού χαρακτήρα του μαρξισμού και αφετέρου της παρουσίας της Αισθητικής του Καντ ως κορύφωσης της γερμανικής ιδεαλιστικής φιλοσοφίας), την παραμέληση της χεγκελιανής φιλοσοφίας, η οποία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της διανόησης ολόκληρης αυτής της περιόδου. Λέει σχετικά:

«Ο Μέρινγκ ανατράφηκε σε μια περίοδο, στην οποία ο Χέγκελ αντιμετωπιζόταν ήδη σαν “ψόφιο σκυλί”. Δεν καταπιάστηκε ποτέ διεξοδικά με τη φιλοσοφία του Χέγκελ, δεν ασχολήθηκε ποτέ με τη διαλεκτική του και δεν μελέτησε σε βάθος ούτε καν την Αισθητική του... Και όταν εξοικειώθηκε με τα έργα των Μαρξ και Ένγκελς, αποδέχτηκε την από μέρους τους υπέρβαση του χεγκελιανισμού, το στήσιμο της χεγκελιανής διαλεκτικής στα πόδια της, μολονότι απλώς ως ιστορική μέθοδο εργασίας, χωρίς να αναλογιστεί τη φιλοσοφική σημασία αυτής της υλιστικής αντιστροφής της ιδεαλιστικής διαλεκτικής».<sup>7</sup>

Ο Λούκατς ορθά εδώ στρέφει την προσοχή στο ζήτημα της μαρξικής «αντιστροφής» της χεγκελιανής διαλεκτικής και τις φιλοσοφικές της προεκτάσεις. Διότι, αν εξεταστούν οι συνέπειες που επιφέρει αυτή η «αντιστροφή» για την Αισθητική, τότε καταλήγουμε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, σε μια εικόνα εντελώς διαφορετική από εκείνη που δίνει ο Μέρινγκ: όχι απλώς στην επιβεβαίωση του κοσμοθεωρητικού χαρακτήρα του μαρξισμού, αλλά και στο ότι ο μαρξισμός έχει μια δική του Αισθητική, «την οποία δεν χρειάζεται να δανειστεί ούτε από τον Καντ, ούτε από οποιονδήποτε άλλον».<sup>8</sup>

Η συμβολή του Χέγκελ στην Αισθητική έγκειται πρωτίστως στο ότι αυτός για πρώτη φορά στην ιστορία της Αισθητικής, ανέπτυξε μια μέθοδο, βάσει της οποίας η τέχνη μπορούσε να εξεταστεί αντικειμενικά, ανεξάρτητα εν πολλοίς από τις εμπειρίες και τα βιώματα του προσλαμβάνοντος υποκειμένου. Σε αντίθεση με τον Καντ, ο

6 Στο ίδιο, σ. 354.

7 Στο ίδιο, σ. 356.

8 István Eörsi (επιμ.), *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*, μτφρ: R. Livingstone, Verso, London 1983, σ. 86.

οποίος εξετάζει το Αισθητικό στη σχέση του με το απομονωμένο και απογυμνωμένο από κοινωνικούς προσδιορισμούς άτομο (επομένως ως ανθρωπολογική ιδιότητα), ο Χέγκελ εξετάζει την τέχνη ως ιστορικό και κοινωνικό φαινόμενο, επομένως στη σχέση της με τις αντικειμενικές δυνάμεις και νομοτέλειες της ιστορικο-κοινωνικής εξέλιξης της ανθρωπότητας. Μόνο μια τέτοια μέθοδος, στην οποία η τέχνη εξετάζεται ως προϊόν της κοινωνικής δραστηριότητας του ανθρώπου και τίθεται σε συνάφεια με ολόκληρη την διαδικασία της κοινωνικοποίησης του ανθρώπου δύναται να διαλευκάνει την αληθινή φύση της τέχνης, όπως αυτή υφίσταται αντικειμενικά.

Βέβαια, δεν θα πρέπει να λησμονείται, ότι η μεθοδολογική αφετηρία του Χέγκελ είναι ιδεαλιστική και ως εκ τούτου ενέχει όλες τις μονομέρειες που χαρακτήριζαν ανέκαθεν κάθε ιδεαλιστική κοσμοθεώρηση (κατά βάση την αδυναμία της να αποκοπεί ριζικά από τη θεολογία και να φτάσει σε μια πραγματικά ενθαδική κοσμοαντίληψη). Εφόσον δηλαδή στον Χέγκελ, η διαδικασία του «μεταβολισμού μεταξύ ανθρώπου και φύσης»<sup>9</sup> (η εργασία, η γνώση και αξιοποίηση της φύσης από τον κοινωνικό άνθρωπο προς όφελος των αναγκών του, η οποία συνιστά και το έσχατο θεμέλιο του κοινωνικού Είναι) δεν δηλώνει μια πραγματική αντιπαράθεση υποκειμένου και αντικειμένου, δεδομένου ότι στον Χέγκελ η φύση εκλαμβάνεται απλώς ως μια ατελής εξωτερίκευση του υποκειμένου (της συνείδησης) και άρα, όπως λέει ο Μαρξ, «[στον Χέγκελ] το αντικείμενο δεν είναι παρά αντικειμενοποιημένη αυτοσυνείδηση, η αυτοσυνείδηση ως αντικείμενο»,<sup>10</sup> είναι σαφές, ότι σε αυτόν η γνώση δεν αναφέρεται στη σύλληψη μιας αντικειμενικής πραγματικότητας που υφίσταται καθ' εαυτή, αλλά, όλως αντιθέτως, αναφέρεται σε μια «υπέρβαση» (εξαύλωση) της αντικειμενικότητας εν γένει, μέσω της οποίας αναγνωρίζεται ο εαυτός (η συνείδηση) ως έσχατο θεμέλιο της πραγματικότητας (το ταυτόσημο υποκείμενο-αντικείμενο).

Ο Χέγκελ συλλαμβάνει ολόκληρη την παγκόσμια ιστορία ως μια τέτοια διαδικασία, κατά την οποία το Πνεύμα αποκτά συνείδηση του εαυτού του ως πραγματικότητας. Η τέχνη τώρα κατανοείται στο πλαίσιο αυτής της συνολικής διαδικασίας (η οποία ολοκληρώνεται με το ταυτόσημο υποκείμενο-αντικείμενο) και αντιστοιχεί (μαζί με τη θρησκεία και τη φιλοσοφία) σε μια ορισμένη εξελικτική φάση αυτής, στη βαθμίδα όπου έχει επιτευχθεί το ανώτερο επίπεδο της συνείδησης, το επίπεδο του απολύτου πνεύματος. Συγκεκριμένα, το Απόλυτο εμφανίζεται στην τέχνη με τη μορφή της εποπτείας, στη θρησκεία με τη μορφή της παράστασης και στη φιλοσοφία με τη μορφή της έννοιας. Εφόσον τώρα, σε αυτό το σύστημα, το περιεχόμενο της τέχνης και της φιλοσοφίας είναι το ίδιο (το Απόλυτο) και αυτές διαφέρουν μεταξύ τους απλώς ως προς τη μορφή (ως προς τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζουν αυτό το κοινό περιεχόμενο), είναι σαφές, ότι η τέχνη δεν κατανοείται ως μια αυτόνομη, αυτοτελής μορφή συνείδησης και πρακτικής, αλλά ως προστάδιο της γνώσης, ως

9 Karl Marx, *Das Kapital* I, στο: MEW 23, επιμ: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Βερολίνο 1968, σ. 57.

10 Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, στο: MEW 40, επιμ: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Βερολίνο 1968, σ. 575.



μια ατελής μορφή γνώσης (η εμφάνιση του Απολύτου στην εποπτεία και όχι στην έννοια). Το καντιανό αίτημα λοιπόν για τη θεμελίωση της αυτονομίας της αισθητικής μορφής συνείδησης δεν ικανοποιείται στον Χέγκελ. Η τέχνη εκλαμβάνεται από αυτόν ως μορφή γνώσης, όπως και στην προ-καντιανή γερμανική Αισθητική που βασιζόταν στη μεταφυσική των Wolff-Leibniz.

Η χεγκελιανή Αισθητική εμφανίζει λοιπόν την ακόλουθη αντίφαση: αφενός αποτελεί ένα αποκορύφωμα στην ιστορία της Αισθητικής, την πρώτη αντικειμενική και συστηματική πραγμάτευση της τέχνης· αφετέρου παρουσιάζει διαστρεβλωμένες πολλές πτυχές του αισθητικού φαινομένου, γεγονός που οφείλεται στις ιδεαλιστικές της βάσεις (σύλληψη ολόκληρης της ιστορίας ως πορείας αυτοπραγμάτωσης του ταυτόσημου υποκειμένου-αντικειμένου). Αν τώρα αυτός ο ιδεαλισμός «διορθωθεί» κατά κάποιον τρόπο, αν η χεγκελιανή διαλεκτική «αναστραφεί» και στηθεί στα πόδια της σε υλιστική βάση, τότε διανοίγεται η δυνατότητα να διασωθεί ο «λογικός πυρήνας» της Αισθητικής του Χέγκελ αυτούσιος, χωρίς ιδεαλιστικές παρεκκλίσεις, και άρα η δυνατότητα προβιβασμού της Αισθητικής σε ανώτερο επίπεδο. Η μαρξική κριτική στον Χέγκελ προσφέρει ακριβώς αυτή τη δυνατότητα. «Μόνο μέσω της υλιστικής κριτικής και αντιστροφής», λέει ο Λούκατς, «μόρεσε ο ζωντανός, ο γόνιμος πυρήνας της χεγκελιανής Αισθητικής να διατηρηθεί και έτσι να αξιοποιηθεί για την περαιτέρω εξέλιξη».<sup>11</sup>

Από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός ότι στην υλιστική εκδοχή αυτής της διαλεκτικής μεθόδου, η «συνείδηση» (η γνώση της πραγματικότητας) και η «αυτοσυνείδηση» (η γνώση του εαυτού) δεν είναι ενοποιημένες, όπως στον Χέγκελ, αλλά διακρίνονται ποιοτικά, δεδομένου ότι επιτελούν ξεχωριστές λειτουργίες στο πλαίσιο της ιστορικο-κοινωνικής εξέλιξης. Εφόσον το υπόστρωμα της αντικειμενικής πραγματικότητας δεν είναι η ίδια η συνείδηση, αλλά η ύλη (της οποίας η συνείδηση είναι απλώς μια προσεγγιστική αντανάκλαση, μια νοητική απεικόνιση), η γνώση της αντικειμενικής πραγματικότητας (επομένως: η συνείδηση) και η γνώση του εαυτού (η αυτοσυνείδηση) δεν μπορούν να συγχωνευτούν σε κάποια «απόλυτη γνώση». Η συνείδηση, η φιλοσοφική και επιστημονική γνώση, η γνώση του αντικειμένου, χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια να απεικονιστεί το αντικείμενο όσο το δυνατόν καθαρότερα ως προς το καθ' εαυτό Είναι του, απαλλαγμένο από «προσθήκες» της εκάστοτε υποκειμενικής συνείδησης. Η υποκειμενικότητα του γνωρίζοντος υποκειμένου εν ολίγοις παραμερίζεται προκειμένου να αφήσει να φανεί καθαρά η αληθινή φύση του εξεταζόμενου αντικειμένου. Η αυτοσυνείδηση τώρα (η γνώση του εαυτού, σε αντίθεση με την προαναφερθείσα γνώση του αντικειμένου καθ' εαυτό) αποτελεί μεν και αυτή αντανάκλαση του Είναι, με τη διαφορά όμως, ότι εδώ η ιδιαίτερη οπτική του υποκειμένου διατηρείται, εντείνεται, υψώνεται σε ανώτερο επίπεδο και αποκτά θεμελιώδη σημασία για τη σύσταση της αντανάκλασης.

Στα ιδιαίτερα γνωρίσματα αυτής της διάκρισης θα αναφερθούμε και στη συνέ-

<sup>11</sup> Georg Lukács, «Hegels Ästhetik», στο: *Beiträge...*, ό.π., σ. 121.

χεια. Προς το παρόν αρκεί η απλή διαπίστωση της διάκρισης μεταξύ συνείδησης (επιστήμης) και αυτοσυνείδησης (τέχνης) που απορρέει αναγκαία από την υλιστική κοσμοεικόνα. Η κυριότερη συνέπεια αυτής της μεταβολής είναι, ότι η τέχνη μπορεί να εξακολουθεί να συλλαμβάνεται ως μορφή αυτοσυνείδησης της ανθρωπότητας (όπως στον Χέγκελ), διαχωριζόμενη όμως ποιοτικά από την επιστήμη (ως διαφορετική μορφή αντανάκλασης της πραγματικότητας που επιτελεί διαφορετική λειτουργία), γεγονός που επιτρέπει την αναγνώριση και τη θεμελίωση της τέχνης, όχι ως μιας ατελούς μορφής γνώσης, ως ενός προστάδιου της φιλοσοφίας (όπως στον Χέγκελ), αλλά ως μιας ιδιάζουσας και αυτοτελούς μορφής συνείδησης που διαχωρίζεται ευδιάκριτα από την επιστήμη. Μπορούμε ίσως πλέον να καταλάβουμε, το γιατί ο Λούκατς τιτλοφόρησε την Αισθητική του ως *Η ιδιοτυπία του Αισθητικού*.

Θα πρέπει βέβαια εδώ να τονιστεί πάραυτα, ότι η ανάπτυξη μιας Αισθητικής στη βάση της μαρξικής αντιστροφής της χεγκελιανής διαλεκτικής, δεν είναι μια απλή διαδικασία. Δεν πρόκειται απλώς για μια «αντιστροφή» με την απλή έννοια, μια απλή αντικατάσταση του ιδεαλισμού από τον υλισμό, του ταυτόσημου υποκειμένου-αντικειμένου από τη θεωρία της αντανάκλασης κ.λπ., δεδομένου ότι οι αντιφάσεις του χεγκελιανού συστήματος δεν αφορούν μόνο στις βάσεις, αλλά διαπερνούν όλα τα επιμέρους ζητήματα των αναλύσεων του Χέγκελ: «Το καθήκον της υλιστικής αντιστροφής και του κριτικού ελέγχου της ιδεαλιστικής διαλεκτικής πρέπει επομένως να επεκταθεί και στη διερεύνηση κάθε επιμέρους προβλήματος, κάθε επιμέρους λεπτομέρειας στην Αισθητική».<sup>12</sup> Ο σύνθετος και απαιτητικός χαρακτήρας μιας τέτοιας εργασίας φανερώνει λοιπόν, ότι το αποτέλεσμα στο οποίο αυτή αποσκοπεί, δεν μπορεί να συνίσταται σε μια απλή «διόρθωση» του χεγκελιανισμού, αλλά στη θεμελίωση κάτι νέου, μιας ιδιαίτερης μαρξιστικής Αισθητικής, γεγονός που αναιρεί ριζικά την προαναφερθείσα άποψη του Μέρινγκ ως προς αυτό το ζήτημα και ανοίγει νέους ορίζοντες για τη γνώση του Αισθητικού φαινομένου.

## Η τέχνη ως αυτοσυνείδηση της ανθρωπότητας

Αυτό που επιχείρησε ο Λούκατς στο *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού* ήταν η συναγωγή και η συστηματοποίηση των συνεπειών της μαρξικής αντιστροφής της χεγκελιανής διαλεκτικής για την Αισθητική και κατ' επέκταση η δόμηση μιας νέας, προηγμένης –σε σύγκριση με τη χεγκελιανή– Αισθητικής. Η κυριότερη συνέπεια αυτής της μαρξικής «αντιστροφής» ήταν, όπως είδαμε, η διάνοιξη της δυνατότητας για την αναγνώριση της αυτονομίας (ή της «ιδιοτυπίας») του αισθητικού φαινομένου. Και αυτό ακριβώς ορίζει ο Λούκατς ως στόχο της Αισθητικής του: «τη φιλοσοφική θεμελίωση της φύσης του αισθητικού θέτειν (Setzungsart), τη συναγωγή της ειδικής κατηγορίας της Αισθητικής, την οριοθέτησή της έναντι άλλων πεδίων».<sup>13</sup> Βέβαια, όπως επίσης τονίσαμε νωρίτερα, η συναγωγή αυτών των συνεπειών της μαρξικής αντιστροφής του χεγκελιανισμού και η συστηματοποίησή τους δεν είναι απλή υπόθεση, δεδο-

<sup>12</sup> Στο ίδιο, σ. 111.

<sup>13</sup> Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen* I, Aufbau-Verlag, Βερολίνο/Βαϊμάρη 1981, σ. 7.

μένου ότι απαιτεί την επανεξέταση πλήθους επιμέρους ζητημάτων. Παρόλα αυτά ο Λούκατς σκόπευε να διεκπεραιώσει ο ίδιος ολόκληρο αυτό το μεγάλο έργο. Το αρχικό σχέδιασμα της Αισθητικής του περιλάμβανε τρία μέρη, από τα οποία τα δύο πρώτα θα επικεντρώνονταν στα φιλοσοφικά προβλήματα της τέχνης (προβλήματα του διαλεκτικού υλισμού), ενώ το τρίτο σε προβλήματα ιστορικής φύσης, σχετικά με τη γένεση και την ανάπτυξη των τεχνών (προβλήματα του ιστορικού υλισμού). Από αυτά τα τρία μέρη ωστόσο μόνο το πρώτο ολοκληρώθηκε. Ο συγγραφέας δέκοψε τη συγγραφή της Αισθητικής του προκειμένου να ασχοληθεί με τη συγγραφή της Ηθικής του, η οποία έμεινε επίσης ημιτελής ως *Οντολογία του κοινωνικού Είναι*. Παρόλα αυτά το πρώτο μέρος της Αισθητικής, το οποίο είναι και το μόνο ολοκληρωμένο, έχει έναν βαθμό αυτοτέλειας, σύμφωνα με τα λεγόμενα του ίδιου του συγγραφέα, και μπορεί να κατανοηθεί από μόνο του, ανεξάρτητα από τα υπόλοιπα. Η βασική γραμμή του εγχειρήματος που έχουμε ήδη αναφέρει (η διατήρηση του λογικού πυρήνα της χεγκελιανής Αισθητικής και η «διόρθωσή» της βάσει της μαρξικής αντιστροφής) είναι ορατή με σαφήνεια ήδη σε αυτό το πρώτο μέρος.

Η προσπάθεια ανάδυσσης του «λογικού πυρήνα» είναι εμφανής ήδη στη γενική προσήλωση του Λούκατς στον Χέγκελ.<sup>14</sup> Αυτή εκδηλώνεται αφενός στην υιοθέτηση της ιστορικο-συστηματικής μεθόδου (την οποία πρώτος εφάρμοσε συστηματικά στην τέχνη ο Χέγκελ), κατά την οποία η τέχνη εξετάζεται σε συνάφεια με τις γενικές νομοτέλειες της ιστορικής διαμόρφωσης και ανάπτυξης της κοινωνίας ως ολότητας. Αφετέρου η τέχνη συλλαμβάνεται επίσης από τον Λούκατς ως μορφή αυτοσυνείδησης της ανθρωπότητας, ως μέσο με το οποίο ο άνθρωπος γνωρίζει τον εαυτό του ως προς τις πλέον ουσιώδεις του πτυχές. Γνωρίζουμε βέβαια ότι εδώ, σε αντίθεση με τον Χέγκελ, η αυτοσυνείδηση εκλαμβάνεται ως μια μορφή αντανάκλασης μιας πραγματικότητας που υφίσταται καθ' εαυτή, γεγονός που συνεπάγεται μια ποιοτική διαφορετικότητα μεταξύ αυτοσυνείδησης (γνώσης του εαυτού) και συνείδησης (γνώση του αντικειμένου με ενεργό παραμερισμό του εαυτού), η οποία επιτρέπει τη θεμελίωση της αυτονομίας του Αισθητικού. Μπορούμε πλέον να εστιάσουμε σε αυτή τη διαφορετικότητα προκειμένου να αποκτήσουμε και μια πιο συγκεκριμένη εικόνα αυτής της ιδιοσυστασίας της αισθητικής μορφής αντανάκλασης, την οποία θεμελιώνει ο Λούκατς.

Σύμφωνα με την υλιστική κοσμοαντίληψη, τόσο η συνείδηση (η γνώση της αντικειμενικής πραγματικότητας) όσο και η αυτοσυνείδηση (η γνώση του ανθρώπου για τον εαυτό του) αποτελούν προσεγγιστικές αντανάκλασεις (απεικονίσεις) της πραγματικότητας. Το βασικό χαρακτηριστικό της συνείδησης (ανώτατη μορφή της οποίας είναι η επιστημονική αντανάκλαση) είναι «η επιδίωξη, να αναπαραγάγει τα δεδομένα της πραγματικότητας κατά το δυνατόν στο αντικειμενικό τους καθ' εαυτό Είναι, να αποκλείσει κατά το δυνατόν την ανθρώπινη υποκειμενικότητα κατά τη δι-

14 «...η φιλοσοφική καθολικότητα (Universalismus) της σύλληψής της [της χεγκελιανής Αισθητικής], ο ιστορικο-συστηματικός τύπος της σύνθεσης, παραμένει διαχρονικά υποδειγματικός για το σχέδιασμα κάθε Αισθητικής». Στο ίδιο, σ. 8.

ερεύνηση, την επιλογή και διευθέτηση των δεδομένων».<sup>15</sup> Το αντικείμενο της αυτοσυνείδησης τώρα (ανώτατη μορφή της οποίας είναι η αισθητική αντανάκλαση) είναι επίσης η πραγματικότητα, ή, σωστότερα, ένα τμήμα της πραγματικότητας, ήτοι «το συγκεκριμένο περιβάλλον του ανθρώπου, η κοινωνία (ο άνθρωπος στην κοινωνία), ο μεταβολισμός της κοινωνίας με τη φύση», με τη διαφορά όμως ότι «όλο αυτό βιώνεται από τη σκοπιά του ολόκληρου ανθρώπου (ganzen Menschen)».<sup>16</sup> Σε αντίθεση λοιπόν με την επιστημονική αντανάκλαση της πραγματικότητας, στην οποία τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του υποκειμένου παραμερίζονται προκειμένου να αναφανεί με σαφήνεια η φύση του υπό διερεύνηση αντικειμένου, κατά την αυτοσυνείδηση ο υποκειμενικός παράγοντας, ο τρόπος που το ίδιο το υποκείμενο βιώνει τον κόσμο, διατηρείται ως ουσιώδης συνιστώσα της αντανάκλασης. Στην αυτοσυνείδηση λοιπόν (στο πεδίο της οποίας, προαναφέρθηκε, εμπίπτει και η τέχνη) η πραγματικότητα (ο άνθρωπος στην κοινωνία) εμφανίζεται πάντα όπως βιώνεται από τον ίδιο τον άνθρωπο. Αυτό δεν σημαίνει έναν απλό υποκειμενισμό, δεν σημαίνει ότι η τέχνη παρουσιάζει τον κόσμο όπως αυτός δίνεται στις αισθήσεις κατά την κοινή, καθημερινή εμπειρία. Αυτή η «σκοπιά του ολόκληρου ανθρώπου», για την οποία κάνει λόγο ο Λούκατς, έχει ένα πολύ συγκεκριμένο, ιδιαίτερο νόημα· συγκεκριμένα δηλώνει ότι «πίσω από κάθε καλλιτεχνική δραστηριότητα λανθάνει το ερώτημα: κατά πόσον είναι τούτος ο κόσμος πραγματικά ένας κόσμος του ανθρώπου, τον οποίο αυτός είναι σε θέση να τον αποδεχτεί ως δικό του, ως αντίστοιχο (angemessene) στην ανθρώπινη φύση του (Menschtum);»<sup>17</sup>

Στην τέχνη λοιπόν η πραγματικότητα κατοπτρίζεται από μια ορισμένη σκοπιά, τίθεται πάντα σε σχέση προς τον άνθρωπο και το κύριο ερώτημα που λανθάνει πίσω από τα μεγάλα έργα τέχνης είναι πάντα η αντιστοιχία ή αναντιστοιχία αυτού του – παραγμένου από τον ίδιο τον άνθρωπο– κοινωνικού κόσμου με την ανθρώπινη φύση, η οποία διαμορφώνεται σταδιακά στο πλαίσιο της ιστορικο-κοινωνικής διαδικασίας. Το κριτήριο τώρα για αυτή την αντιστοιχία (ή αναντιστοιχία) του κόσμου προς τις ανθρώπινες ανάγκες δεν είναι κάτι αφηρημένο· είναι ο βαθμός, στον οποίο αυτός ο κόσμος επιτρέπει ή παρεμποδίζει αυτό που ονομάζουμε «ολόπλευρη ανάπτυξη» της ανθρώπινης προσωπικότητας, ολοκληρωτική εκδίπλωση των ικανοτήτων του ατόμου. Αναφερόμενος σε έναν ορισμό του ποιητή Φρίντριχ Κλόπστοκ, ο Λούκατς επισημαίνει, ότι η ανάγκη, στη βάση της οποίας αναπτύσσεται η τέχνη, είναι «μια κινητοποίηση *ολόκληρης* (υπογρ. Π.Ν.) της ψυχής του ανθρώπου». Αποτελεί μια γενική τάση της συνολικής προοδευτικής εξέλιξης του πολιτισμού, το γεγονός ότι «η δραστηριότητα του [ανθρώπου] αναπτύσσει μονόπλευρα ορισμένες πτυχές της συνολικής του προσωπικότητας, τόσο αναφορικά με το σώμα όσο και με το πνεύμα, ενώ άλλες [πτυχές] τις παραμελεί για ένα διάστημα, ή τις αφήνει οριστικά να μαρα-

<sup>15</sup> Στο ίδιο, σ. 204.

<sup>16</sup> Στο ίδιο, σ. 225.

<sup>17</sup> Στο ίδιο.

ζώσουν».<sup>18</sup> Η ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, στην οποία εκδηλώνεται και η ανάπτυξη της κυριαρχίας της κοινωνίας επί της φύσης, εμφανίζεται στο επίπεδο του μεμονωμένου ατόμου, το οποίο έχει καταστεί «ειδικός» μιας και μοναδικής ασχολίας, ως περιοριστικότητα, ως ένδεια ή ακόμα και ως παραμόρφωση της προσωπικότητάς του. «Η μηχανή προσαρμόζεται στην *αδυναμία* του ανθρώπου, προκειμένου να μετατρέψει τον *αδύναμο* άνθρωπο σε μηχανή»<sup>19</sup>, λέει ο Μαρξ. Απέναντι σε τούτο τον κατακερματισμό του ατόμου και τις συνεπαγόμενες παραμορφώσεις της προσωπικότητάς του εγείρεται η ανάγκη για τέχνη: «η ανάγκη μιας εξισορρόπησης, μιας πορείας προς την ισορροπία, προς την αρμονία, την αναλογικότητα...».<sup>20</sup> Από τον Όμηρο και τους αρχαίους τραγικούς μέχρι τους μεγάλους ρεαλιστές του κλασικού μυθιστορήματος του 19ου αι. (τον Μπαλζάκ, τον Σταντάλ, τον Τολστόι) είναι εμφανής αυτή η τάση της τέχνης να υπερασπίζεται την ανθρώπινη πολυμέρεια και αρτιότητα και η σύστοιχη καταδίκη του κατακερματισμού και των παραμορφώσεων που υφίσταται η προσωπικότητα στο πλαίσιο της ιστορικο-κοινωνικής εξέλιξης. Το ερώτημα σχετικά με το αν τούτος ο κοινωνικά παραγμένος κόσμος προωθεί την ανθρώπινη πολυμέρεια ή αν τσακίζει και διαστρέφει την ανθρώπινη ολότητα αποτελεί το υπόβαθρο κάθε μεγάλου, διαχρονικού έργου τέχνης.

Είναι λοιπόν φανερό, ότι αυτός ο κατοπτρισμός της πραγματικότητας «από τη σκοπιά του ολόκληρου ανθρώπου» που διέπει την αισθητική μορφή αντανάκλασης δεν αναφέρεται στην οπτική του εκάστοτε τυχαίου υποκειμένου της καθημερινότητας, αλλά σε μια πολύ συγκεκριμένη οπτική: στην τοποθέτηση απέναντι στον κατακερματισμό του ατόμου και το πρόβλημα των δυνατοτήτων για την πραγμάτωση της ανθρώπινης πολυμέρειας. Η υιοθέτηση τώρα μιας τέτοιας οπτικής, σύμφωνα με τον Λούκατς, υψώνει την υποκειμενικότητα (τόσο εκείνη του δημιουργού, όσο και εκείνη του δέκτη) πάνω από την απλή «μερικότητα» (την περιορισμένη ατομικότητα, τις δικές του προκαταλήψεις, αδυναμίες κ.λπ.) στο επίπεδο της αυτοσυνείδησης του ανθρώπινου γένους, στο επίπεδο της γνώσης του εαυτού του ως ειδολογικού όντος. Αυτό συμβαίνει διότι η ίδια η φύση της ανθρώπινης ειδολογικότητας έγκειται ακριβώς στην πραγμάτωση αυτής της πορείας προς την πολυμέρεια, προς την καθολικότητα. Ο Μαρξ λέει:

«Η πραγματική, δραστήρια συμπεριφορά του ανθρώπου προς τον εαυτό του ως ειδολογικό ον (Gattungswesen), ή η δραστηριοποίησή του ως πραγματικού ειδολογικού όντος, ήτοι ως ανθρώπινου όντος είναι δυνατή μόνο μέσα από την εκδίπλωση όλων των δυνάμεων του είδους του – πράγμα που καθίσταται δυνατό μόνο χάρη στη συνολική εργασία των ανθρώπων, μόνο ως αποτέλεσμα της ιστορίας...».<sup>21</sup>

Εφόσον τώρα η τέχνη αντανάκλα τον κόσμο από αυτή τη σκοπιά μιας προαγωγής της ανθρώπινης πολυμέρειας, δίνει μια εικόνα αυτού που λαμβάνει χώρα αντικειμε-

18 Στο ίδιο, σ. 504.

19 Marx, *Ökonomisch-philosophische...*, ό.π., σ. 548.

20 Lukács, *Die Eigenart...*, ό.π., σ. 504-505.

21 Marx, *Ökonomisch-philosophische...*, ό.π., σ. 553.

νικά, της διαμορφούμενης ειδολογικής φύσης του ανθρώπου, προάγοντας κατ' αυτό τον τρόπο τη γνώση του ιδίου για τον εαυτό του. Αυτός είναι και ο λόγος που η αισθητική μορφή αντανάκλασης, παρόλο που κατοπτρίζει τον κόσμο μόνο από την οπτική του ανθρώπου, μόνο όπως αυτός βιώνεται από τον άνθρωπο, δεν υποδηλώνει καμία παραχώρηση στον υποκειμενισμό, δεν σημαίνει οποιοδήποτε είδους παραχάραξη της αντικειμενικής δομής και της αληθινής φύσης της πραγματικότητας. Ακριβώς επειδή η ιστορική τάση προς την πραγμάτωση της ανθρώπινης πολυμέρειας (ή τουλάχιστον προς τη διαμόρφωση των υλικών προϋποθέσεων για μια τέτοια πολυμέρεια) αποτελεί μια αντικειμενική τάση της κοινωνικής εξέλιξης, μια πραγματική τάση στο πρακτικό πεδίο (στην οποία εκδηλώνεται το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ουσίας), γι' αυτό και η αντανάκλαση του κόσμου από αυτή την ανθρώπινη «σκοπιά» δεν παραποιεί, αλλά αντίθετα φωτίζει την αντικειμενικότητα.

Βέβαια, θα πρέπει εδώ να προστεθεί, ότι αυτή η γενική κοινωνική τάση υφίσταται μόνο σε τελική ανάλυση. Αναφερθήκαμε νωρίτερα στις παραμορφώσεις που συνοδεύουν την υψηλή ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας, την υποβάθμιση, τη «σμίκρυνση» του ατόμου σε σχέση με εκείνο των προκαπιταλιστικών οικονομικο-κοινωνικών σχηματισμών (αρκεί να αναφερθεί εδώ η κλασική αρχαιότητα). Αυτός ο κατακερματισμός μάλιστα είναι τόσο στενά συνυφασμένος με την πρόοδο (την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας) που ενδέχεται να εμφανίζεται ως μια αναπότρεπτη «μοίρα», οδηγώντας ενδεχομένως στην αμφισβήτηση της κοινωνικής προόδου εν γένει. Παρόλα αυτά, πίσω από αυτή την επιφάνεια (επομένως: σε τελική ανάλυση) πραγματώνεται η πρόοδος, η σταδιακή υλοποίηση εκείνων των προϋποθέσεων που καθιστούν δυνατή την πραγμάτωση της ανθρώπινης πολυμέρειας, την αντικειμενοποίηση και αυτοπραγμάτωση της ειδολογικής ουσίας. Αρκεί να σκεφτεί κανείς τη συνεχή ελάττωση του αναγκαίου χρόνου εργασίας, η οποία συνιστά τη βάση για τη διεύρυνση του ελεύθερου χρόνου και συνεπώς για την ολόπλευρη ανάπτυξη του ατόμου και η οποία λαμβάνει χώρα ανεξάρτητα από τις προθέσεις των ανθρώπων και κατά κάποιον τρόπο «επιβάλλεται» από την ίδια την ιστορικο-κοινωνική εξέλιξη.

Είναι λοιπόν προφανές, ότι σε αυτή την υποκειμενικότητα του Αισθητικού αντιστοιχεί μια ορισμένη αντικειμενικότητα (ένα τμήμα της αντικειμενικότητας), η οποία καθορίζεται κάθε φορά με ιστορικά συγκεκριμένο τρόπο. Γι' αυτό και στην τέχνη η αντικειμενικότητα δεν κατοπτρίζεται αδιακρίτως (ως προς την εκτατική της ολότητα), αλλά μόνο ως προς εκείνες της πτυχές που αντιστοιχούν σε τούτη την ιδιαίτερη ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Ως εκ τούτου, η χεικελιανή θέση, σύμφωνα με την οποία μόνο ορισμένα θέματα είναι κατάλληλα για καλλιτεχνική επεξεργασία, επανέρχεται στον Λούκατς, δεδομένου ότι «ήδη η επιλογή του θέματος ή του μοτίβου φέρνει το δημιουργικό υποκείμενο εγγύτερα στην ειδολογική συνείδηση ή το απομακρύνει από αυτή».<sup>22</sup> Μόνο σε εκείνες τις περιπτώσεις, στις οποίες αυτό το αίτημα για πολυπλευρότητα, το οποίο εγείρεται από μέρους

<sup>22</sup> Lukács, *Die Eigenart...*, ό.π., σ. 552.

της ειδολογικής αυτοσυνείδησης, αντιστοιχεί σε αληθινές τάσεις του κοινωνικού Είναι, μπορεί να αναδυθεί η αντικειμενική πραγματικότητα καθαρά, χωρίς υποκειμενιστικές διαστρεβλώσεις και έτσι να επιβεβαιωθεί ο ορισμός της τέχνης ως αντανάκλασης της πραγματικότητας, ως αντικειμενοποίησης της ανθρώπινης αυτοσυνείδησης. Αυτός ο περιορισμός, όσον αφορά στις θεματικές, σημαίνει συγχρόνως και μια σαφή οριοθέτηση της αισθητικής αντανάκλασης. Η οριοθέτηση αυτή όμως δεν καθιστά την τέχνη ανεπίκαιρη, όπως πίστευε ο Χέγκελ, διότι εδώ η τέχνη δεν αίρεται στη θρησκεία ή τη φιλοσοφία, δεδομένου ότι επιτελεί μια διαφορετική, ιδιαίτερη λειτουργία. Άλλωστε η ανάγκη για «μια κινητοποίηση ολόκληρης της ψυχής του ανθρώπου», η οποία τελικώς συμπίπτει με την ανάγκη για γνώση και πραγμάτωση της αληθινής ειδολογικής του φύσης, διατηρείται ανεξίτηλη σε όλους τους κοινωνικούς σχηματισμούς. Ιδίως δε στον καπιταλισμό, όπου ο κατακερματισμός του ανθρώπου λόγω του αυξημένου καταμερισμού της εργασίας και η σύστοιχη με αυτόν αποξένωση εντείνονται στον υψηλότερο δυνατό βαθμό, αυτή η ανάγκη εμφανίζεται επιτακτικότερη, επιβεβαιώνοντας την ακατάλυτη επικαιρότητα του αισθητικού φαινομένου στο επίπεδο της παγκόσμιας ιστορίας.

### **Κριτικές όψεις του θέματος: Η μομφή περί «κλασικισμού»**

Η οριοθέτηση της τέχνης από μέρους του Λούκατς, την οποία σε πολύ γενικές γραμμές παρουσιάσαμε παραπάνω, και στην οποία ο Λούκατς έμεινε πιστός κατά το μάλλον ή ήττον καθ' όλη τη διάρκεια της σταδιοδρομίας του, έχει αποτελέσει αντικείμενο δριμείας κριτικής ακόμα και στους κόλπους της ίδιας της μαρξιστικής Αισθητικής. Μια από τις συχνότερες κατηγορίες που απευθύνονται στον Λούκατς είναι ότι τούτη η οριοθέτηση της τέχνης από μέρους του είναι εξαιρετικά στενή, δεδομένου ότι περιλαμβάνει μόνο τα έργα των «κλασικών», ενώ αποκλείει πλήθος έργων τέχνης που δεν εντάσσονται σε αυτό το κλασικό «πρότυπο». Η κατηγορία αυτή συναντάται κατ' επανάληψη από τη διαμάχη του Λούκατς με τους Ερνστ Μπλοχ και Χανς Άισλερ τη δεκαετία του 1930, μέχρι την αντίστοιχη διένεξη με τους θεωρητικούς της πρώην Ανατολικής Γερμανίας.<sup>23</sup> Ακόμα και ο Daniel Göcht στη σχετικά πρόσφατη μελέτη του για το *Η ιδιοτυπία του Αισθητικού* θέτει ως σκοπό του το «να αποκαλύψουμε τη συστηματική αφετηρία του “συντηρητισμού” του [Λούκατς] και να την άρουμε κριτικά», ώστε «με τα ίδια τα μέσα του Λούκατς να υπερβούμε τις καλλιτεχνοκριτικές του κρίσεις και να καταστήσουμε τη θεωρία του γόνιμη και για τη μοντέρνα τέχνη».<sup>24</sup>

23 Ο Μπλοχ μιλά για τον «κλασικιστικό» εγκωμιασμό του παρελθόντος από μέρους του Λούκατς και τον κίνδυνο ενός στενέματος της οπτικής απέναντι στη μοντέρνα τέχνη, τον οποίο εγκυμονεί μια τέτοια στάση. Βλ. Ernst Bloch, Hanns Eisler, «Die Kunst zu erben», στο: Hanns Eisler, *Musik und Politik* I, Rogner & Bernhard, Μόναχο 1973, σ. 406-413. Αντίστοιχα οι Mayer και Knepler κάνουν λόγο για «φειτοποίηση» των κλασικών αξιών στον Λούκατς [βλ. Günter Mayer, Georg Knepler, «Hätten sich Georg Lukács und Hanns Eisler in der Mitte des Tunnels getroffen?», στο: Werner Mittenzwei (επιμ.), *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács*, Reclam, Λειψία 1975, σ. 370], ενώ, στο ίδιο πνεύμα, ο Girnus παραλληλίζει τη λουκατσιανή Αισθητική με τον κλασικισμό του 17ου αι. Βλ. Wilhelm Girnus, *Zur “Ästhetik” von Georg Lukács. Zweitausend Jahre Verfälschung der aristotelischen “Poetik”*, Verlag Marxistische Blätter, Φρανκφούρτη 1972, σ. 26.

24 Daniel Göcht, *Mimesis – Subjektivität – Realismus. Eine kritisch-systematische Rekonstruktion der mate-*

Αυτή η «στενότητα» της λουκασιανής έννοιας της τέχνης, το γεγονός δηλαδή ότι αυτή μοιάζει να περιλαμβάνει μόνο τα αποκορυφώματα της παγκόσμιας λογοτεχνίας και τέχνης, μόνο τους «κλασικούς», μεταστρέφεται άμεσα στο ακριβώς αντίθετο, σε ευρύτητα, αν αναλογιστούμε (σύμφωνα και με τα όσα εκτέθηκαννωρίτερα), ότι το κριτήριο που θέτει για αυτή την οριοθέτηση της τέχνης δεν είναι μορφικής, αλλά περιεχομενικής υφής: είναι το περιεχομενικό βάθος, η ευρύτητα της οπτικής, η πολυδιαστατικότητα της απεικόνισης, η βάθυνση μέχρι το έσχατο σημείο, μέχρι την αντικειμενοποίηση της αυτοσυνείδησης του ανθρώπινου είδους. Αυτό που ζητά ο Λούκατς από την τέχνη δεν είναι (όπως προϋποθέτει η προαναφερθείσα κατηγορία περί «κλασικισμού») το να προσφέρει μια εξωραϊσμένη, αρμονιστική εικόνα της πραγματικότητας, στην οποία οι κοινωνικές αντιφάσεις έχουν συγκαλυφθεί, αλλά, αντίθετα, το να κατοπτρίσει και να συμπεριλάβει στους κόλπους της αυτό που διατηρείται μέσα από αυτές τις αντιφάσεις και παρόλες αυτές τις αντιφάσεις, την ουσία που παραμένει –μεταβαλλόμενη, όπως θα δείξουμε αμέσως– μέσα στην αλλαγή, ακόμα και ως λανθάνουσα κάτω από τις αντιφάσεις της επιφάνειας. (Αναφερθήκαμενωρίτερα στην περίπτωση της σταδιακής ελάττωσης του αναγκαίου χρόνου εργασίας στο διάβα της ιστορίας, η οποία επιβάλλεται αναγκαία, ανεξάρτητα από τις όποιες προθέσεις των ατόμων).

Το τι ακριβώς είναι αυτό το απόσταγμα που ο Λούκατς ζητά από την τέχνη να διατηρήσει και να μορφοποιήσει αναδεικνύεται εκεί που αξιοποιεί τη γεγκελιανή έννοια της ανάμνησης (Er-inneung). Σύμφωνα με τη μαρξική αντίληψη, η ανθρώπινη ειδολογικότητα δεν είναι κάτι στατικό, δεδομένο μια για πάντα (το «γενικά ανθρώπινο»). «Η ανθρώπινη ουσία», λέει ο Μαρξ στην έκτη θέση για τον Φόιερμπαχ, «δεν είναι μια αφαίρεση που ενυπάρχει στο απομονωμένο άτομο», αλλά «το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων». Ενώ δηλαδή ο Φόιερμπαχ εκλαμβάνει την ανθρώπινη ουσία μόνο σαν «βουβή γενικότητα που συνδέει με φυσικό τρόπο τα πολλά άτομα»,<sup>25</sup> για τον μαρξισμό, αυτή η ουσία, το ανθρώπινο είδος, είναι κάτι μονίμως μεταβαλλόμενο και εξελισσόμενο, το αποτέλεσμα της ιστορικο-κοινωνικής διαδικασίας. Σε αυτή την εξελικτική διαδικασία, ωστόσο, σε αυτή τη διαρκή μεταβολή, υπάρχει μια «πολύ ανισόμετρη, εν πολλοίς διακοπτόμενη συνέχεια» και αυτό που διατηρείται σε αυτή τη συνέχεια «αποτελεί αντικειμενικά για τον εκάστοτε ζωντανό και δρώντα άνθρωπο ένα σημαντικό περιεχόμενο της ειδολογικότητας». Ο τρόπος λοιπόν με τον οποίο οι διάφορες φάσεις αυτής της ιστορικής διαδικασίας διαδέχονται η μία την άλλη είναι εξαιρετικά πολύμορφος: «βασικά χαρακτηριστικά μπορούν κατά τη διάρκεια της εξέλιξης να εξαφανιστούν πλήρως, ενώ άλλα μπορούν να διατηρούνται μέσα στη συνέχεια, ενδεχομένως μετά από μακρές περιόδους λησμονιάς, μολονότι συχνά με μεγάλες αλλαγές ως προς τα περιεχόμενα και τις μορφές τους». Ωστόσο:

*rialistischen Theorie der Kunst in Georg Lukács' Die Eigenart des Ästhetischen*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2017, σ. 13 και σ. 296.

<sup>25</sup> Karl Marx, «Thesen über Feuerbach», στο: *MEW* 3, επιμ: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Βερολίνο 1978, σ. 6.



«αυτή η αντικειμενική διαδικασία της άρσης (Aufhebens) (συμπεριλαμβανομένης της διατήρησης) έχει την ιδιομορφία, ότι οι ιστορικά εξαφανισμένες προϋποθέσεις, τα θεμέλια κ.λπ. της τωρινής ειδολογικής συνείδησης διατηρούνται ανηρημένες, με τη μορφή ενός παρελθόντος που παραμένει επίκαιρο».<sup>26</sup> Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, όπως λέει ο Χέγκελ, ότι αν «το Πνεύμα ξεκινά πάλι από την αρχή την παιδεία του (Bildung), και φαινομενικά μόνο από τον εαυτό του, συγχρόνως αυτή είναι μια ανώτερη βαθμίδα από την οποία ξεκινά», διότι «η ανάμνηση έχει διατηρηθεί και είναι το εσωτερικό και στην πράξη η ανώτερη μορφή της υπόστασης».<sup>27</sup>

Η διαμόρφωση μιας τέτοιας ιστορικής συνείδησης που θα συγκρατεί και θα διαιωνίζει το ουσιώδες της ανθρώπινης ύπαρξης (το οποίο, όπως είδαμε, διατηρείται με έναν εξαιρετικά ανισόμετρο, αντιφατικό τρόπο), μολονότι συναντάται ήδη από τα πρωτόγονα στάδια της ανθρώπινης εξέλιξης (στις μαγικές τελετουργίες, στους μύθους κ.λπ.), συνιστά μια μακρόχρονη και αντιφατική διαδικασία. Ο Λούκατς την προσδιορίζει ως εξής, διακρίνοντάς την από τη χεγκελιανή της εκδοχή:

«Η ανάμνηση (Er-Innening) είναι πραγματικά εκείνη η μορφή της εσωτερικεύσεως, κατά την οποία και μέσω της οποίας ο επιμέρους άνθρωπος –και η ανθρωπότητα μέσα του– μπορεί να ενστερνιστεί το παρελθόν και το παρόν ως δικό του έργο, ως δική του μοίρα. [Η ανάμνηση] Υποβάλλει μια αντικειμενική πραγματικότητα, η οποία όμως είναι ολοκληρωτικά διαπερασμένη από την ανθρώπινη δραστηριότητα, [μια πραγματικότητα] στο σύνολο των αντικειμένων της οποίας η ανθρώπινη διάνοια, το ανθρώπινο συναίσθημα έχει αποτυπώσει ό,τι καλύτερο έχει, εμπλουτιζόμενα και τα ίδια εσωτερικά σε αυτή τη διαδικασία του δούνα και πράττειν. Το γεγονός τώρα ότι αυτή η –παρελθούσα και τωρινή– δραστηριότητα των ανθρώπων εντός του κόσμου των αντικειμένων επιστρέφει μέσω της “ανάμνησης” (Er-innening) στο υποκείμενο, δεν σημαίνει ότι κατ’ αυτόν τον τρόπο η υπόσταση θα μπορούσε να μετατραπεί σε υποκείμενο, όπως φαντάζεται ο απόλυτος ιδεαλισμός, αλλά ότι η γένεση και ανάπτυξη του ανθρώπου ως δικό του έργο, ως δική του ιστορία αποκτά παραστατική-υποβλητική σαφήνεια. Αυτό που ο άνθρωπος στις διάφορες μορφές της εξωτερικεύσεως προσέφερε με προσήλωση στην αντικειμενική πραγματικότητα (καθώς επίσης σε εκείνη του εαυτού του και των ομοίων του), χάρη στο οποίο κατέχει τον δικό του πλούτο σκέψεων και συναισθημάτων, επιστρέφει εδώ στο υποκείμενο και ο κόσμος βιώνεται ως ο ίδιος ο κόσμος του ανθρώπου, ως αναπαλλοτρίωτο κτήμα. Σε αυτές τις δύο –αχώριστες– πράξεις γεννιέται, διευρύνεται και βαθαινεί η ανθρώπινη αυτοσυνείδηση. Αυτές οι αχώριστες πράξεις ενώνονται επαρκώς, με πλήρη διαύγεια μόνο στην τέχνη».<sup>28</sup>

Αυτή τη συνέχεια λοιπόν που διατηρείται εν μέσω αντιφάσεων, αυτή τη «διακοπτόμενη» συνέχεια, φωτίζει η τέχνη και αναπτύσσει τη συνείδηση του ανθρώπου

26 Lukács, *Die Eigenart...*, ό.π., σ. 562.

27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, στο: *Werke* 3, επιμ: E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp Φρανκφούρτη 1970, σ. 591.

28 Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen* II, ό.π., σ. 563-564.

για τον ίδιο τον εαυτό του, για την αληθινή του φύση. Αυτό το απόσταγμα πρέπει να κατορθώσει να συλλάβει η τέχνη με τα ιδιαίτερα μέσα της προκειμένου να προσφέρει στον δέκτη μια πολυσχιδή εικόνα της πραγματικότητας. Είναι αλήθεια, ότι αυτή η περιχομενική πληρότητα, η οποία αντιστοιχεί στην ειδολογική αυτοσυνείδηση, διακρίνεται *ποιοτικά* από κάθε μορφή συνείδησης που υπολείπεται αυτής (π.χ. μιας συνείδησης απλώς της «τάξης», ή απλώς του «έθνους», πολλώ δε μάλλον μιας συνείδησης του απομονωμένου, μερικού ατόμου), με την ίδια έννοια που στο καθαρά λογικό επίπεδο διακρίνονται ποιοτικά οι αφηρημένες κατηγορίες του «μερικού» και του «όλου». Αυτό το ποιοτικό άλμα (μερικό-όλο) είναι αυτό που διαχωρίζει το γνήσια Αισθητικό από το ψευδο-αισθητικό, από το απλώς «ευχάριστο». Αντικειμενοποιώντας την αυτοσυνείδηση του είδους το Αισθητικό υποβάλλει στον δέκτη την εντύπωση μιας άρτιας ολότητας, η οποία περιλαμβάνει ολόκληρο τον πλούτο των ανθρώπινων σχέσεων προς την πραγματικότητα. Το απλώς «ευχάριστο» (ή ψευδο-αισθητικό) αντίθετα, ακόμα και αν δεν εκπίπτει σε κοινοτοπίες, ακόμα και αν παρουσιάζει διανοητικό ενδιαφέρον, ακόμα και αν εγείρει έντονες συγκινησιακές αντιδράσεις στον δέκτη, δεν μπορεί ποτέ να κατακτήσει αυτόν τον πλούτο, δεδομένου τού ότι αδυνατεί να υψωθεί μέχρι το επίπεδο του ειδολογικού.

Αυτή την ποιοτική, αντικειμενικά υφιστάμενη διάκριση ζητά να εξαφανίσει η κριτική περί «στενότητας» της λουκασιανής έννοιας της τέχνης. Το αίτημα αυτό για μια πιο «χαλαρή» διάκριση μεταξύ του Αισθητικού και αυτού που απλώς του μοιάζει (του Ευχάριστου) θα μπορούσε μεν να θεωρηθεί δικαιολογημένο, με την έννοια ότι το υφιστάμενο εδώ ποιοτικό άλμα αποκλείει πράγματι από το πεδίο του Αισθητικού ένα μεγάλο αριθμό έργων τέχνης, τα οποία ενδέχεται να είναι κοινωνικά σημαντικά, μολονότι δεν φτάνουν σε αυτό το κοσμοϊστορικό ύψος του ειδολογικού στοιχείου. Από την άλλη πλευρά ωστόσο τέτοια έργα είναι αδύνατο να ενταχθούν στο Αισθητικό, δεδομένου ότι τότε θα εξαφανιζόταν ακριβώς το ποιοτικό άλμα μεταξύ των δύο κατηγοριών και θα καταλήγαμε σε έναν ακραίο αξιολογικό σχετικισμό, σε μια οπτική που αναγνωρίζει απλώς ποσοτικές διαβαθμίσεις εντός ενός ενιαίου φάσματος του Ευχάριστου. Σε κάθε περίπτωση ωστόσο αυτό το ποιοτικό άλμα δεν αποκλείει τη συνέχεια μεταξύ των πεδίων του Ευχάριστου και του Αισθητικού, μια συνέχεια που αναγνωρίζει ο ίδιος ο Λούκατς, όταν λέει:

«Αν τα προϊόντα της τέχνης δεν ήταν κατάλληλα, να καταστούν παραδεδεγμένα (bejahte) και επιθυμητά αντικείμενα της καθημερινότητας, αν η επίδρασή τους στους δέκτες τους δεν ήταν μια άμεση χαρά, το έναυσμα [γι' αυτούς] να καταφάσκουν την ίδια τους την υποκειμενικότητα (Subjektsein) αυθόρμητα-συναισθηματικά, τότε η τέχνη δεν θα είχε αποκτήσει ποτέ εκείνη την κοινωνική σημασία, δεν θα είχε καταστεί ποτέ εκείνη η δύναμη στην εσωτερική εξέλιξη της ανθρωπότητας, στην οποία αναδείχθηκε κατά τη διάρκεια της ιστορίας».<sup>29</sup>

Το Αισθητικό λοιπόν εκλαμβάνεται από τον Λούκατς μάλλον ως μια οριακή περίπτωση του Ευχάριστου, ως μια κορυφωση, ως η ανώτατη απόληξη του τελευ-

29 Στο ίδιο, σ. 513.

ταίου, η οποία όμως διακρίνεται ποιοτικά από τη βάση του, όπως π.χ. το άνθος διακρίνεται από το υπόλοιπο φυτό. Ο Λούκατς δίνει την ακόλουθη εικόνα: «...Βλέπουμε το σύνολο των φαινομένων της ζωής ως ένα λοφώδες τοπίο, από το οποίο τα έργα της τέχνης υψώνονται ως βουνοκορφές ή κορυφογραμμές. Το ότι μεταξύ λόφου και βουνού είναι ορατές αναρίθμητες μεταβάσεις, δεν αλλάζει τίποτα ως προς την ποιοτική απόσταση που τα διαχωρίζει παρόλες τις ενδιάμεσες βαθμίδες».<sup>30</sup>

Είναι πλέον σαφές, ότι η λουκατσιανή διάκριση μεταξύ Αισθητικού και Ευχάριστου είναι βαθύτερη και πλουσιότερη, από ό,τι η «κριτική» θέση που ζητά –σε τελική ανάλυση– τη σχετικοποίηση του Αισθητικού, την άρνηση αυτού του ποιοτικού ορίου. Άλλωστε, αν επιθυμεί κανείς να θεμελιώσει την κριτική περί «στενότητας» της λουκατσιανής έννοιας της τέχνης θα πρέπει είτε να καταδείξει, ότι το ποιοτικό άλμα μεταξύ Αισθητικού και Ευχάριστου είναι ανύπαρκτο (μολονότι όπως δείξαμε είναι αντικειμενικό, δεδομένου ότι εκφράζει απλώς την αντίθεση μερικού-όλου), είτε να καταδείξει ένα νέο –ενδεχομένως λιγότερο αυστηρό– όριο. Κανείς όμως από τους κριτικούς του Λούκατς δεν έχει προβεί σε ένα τέτοιο εγχείρημα, με αποτέλεσμα η κριτική αυτή να παραμένει μέχρι σήμερα απλώς επιφανειακή. Στη διαίωσιση αυτής της κριτικής βοήθησε ασφαλώς το γεγονός ότι αυτή υιοθετήθηκε αρχικά από σημαίνουσες προσωπικότητες του μαρξιστικού στοχασμού (Μπρεχτ, Άισλερ, Μπλοχ κ.ά.). Εδώ όμως θα πρέπει να προστεθεί –για την απόδοση δικαιοσύνης και προς τους παραπάνω–, ότι οι κριτικές αυτών αφορούσαν το έργο του Λούκατς της δεκαετίας του 1930 και όχι το *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού*. Ο μελετητής της ύστερης Αισθητικής του Λούκατς, Gerhard Pasternack, αναφερόμενος στο εν λόγω γεγονός, υποστηρίζει, ότι η κριτική αυτή θα μπορούσε ενδεχομένως να είναι δικαιολογημένη, στο βαθμό που θα αφορούσε μόνο το έργο της δεκαετίας του 1930.<sup>31</sup> Συνεπώς η διαίωσιση αυτών των κατηγοριών και μάλιστα με την ίδια μορφή, χωρίς την παραμικρή περιεχομενική εξέλιξη, η επανάληψή τους ακόμα και μετά τη γνώση του ύστερου έργου του Λούκατς, με επίκληση στις σημαίνουσες αυτές προσωπικότητες, δεν είναι παρά δείγμα διανοητικής ανεντιμότητας. Φυσικά η διαίωσιση αυτή έχει σαφή κοινωνικά ερείσματα, στα οποία δεν ήταν δυνατόν να επεκταθούμε εδώ. Αποτελεί χρέος της σύγχρονης έρευνας, το να καταδείξει τα σαθρά θεμέλια τέτοιων κριτικών, οι οποίες, στο βαθμό που απλώς επαναλαμβάνουν μονότονα το ήδη ειπωμένο και επιφανειακό καταντούν κοινά λιβελλογραφήματα, και να αποκαταστήσει έτσι το δίκαιο, τόσο στον Λούκατς όσο και στους μεγάλους κριτικούς του. Τούτο το αίτημα δεν έχει απλώς γνωσιακή αξία, αλλά και μια ηθική απόχρωση. Αποτελεί τον ελάχιστο φόρο τιμής, σήμερα, πενήντα χρόνια μετά το θάνατο του Λούκατς, τουλάχιστον από μέρους όσων θεωρούν εαυτούς «μαθητές» του.

30 Στο ίδιο, σ. 508.

31 Gerhard Pasternack, *Georg Lukács. Späte Ästhetik und Literaturtheorie*, Hain, Φρανκφούρτη 1986.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bloch E., Eisler, H., «Die Kunst zu erben», στο: Hanns Eisler, *Musik und Politik I*, Rogner & Bernhard, Μόναχο 1973, σ. 406-413.
- Eörsi, I. (επιμ.), *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*, μτφρ: R. Livingstone, Verso, Λονδίνο 1983.
- Girnus, W., *Zur "Ästhetik" von Georg Lukács. Zweitausend Jahre Verfälschung der aristotelischen "Poetik"*, Verlag Marxistische Blätter, Φρανκφούρτη 1972.
- Göcht, D., *Mimesis – Subjektivität – Realismus. Eine kritisch-systematische Rekonstruktion der materialistischen Theorie der Kunst in Georg Lukács' Die Eigenart des Ästhetischen*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2017.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, στο: *Werke 3*, επιμ: E. Moldenhauer, K. M. Michel, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1970.
- Jameson, F., *Marxism and Form*, Princeton university press, Princeton 1971.
- Lukács, G., «Franz Mehring (1846-1919)», στο: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Βερολίνο 1954, σ. 318-403.
- , «Hegels Ästhetik», στο: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Βερολίνο 1954, σ. 97-134.
- , *Die Eigenart des Ästhetischen I-II*, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar 1981.
- Marx, K., *Das Kapital I*, στο: *MEW 23*, επιμ: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Βερολίνο 1968.
- , *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, στο: *MEW 40*, επιμ: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Βερολίνο 1968, σ. 465-590.
- , «Thesen über Feuerbach», στο: *MEW 3*, επιμ: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Βερολίνο 1978, σ. 5-9.
- Mayer G., Knepler G., «Hätten sich Georg Lukács und Hanns Eisler in der Mitte des Tunnels getroffen?», στο: Werner Mittenzwei (επιμ.), *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács*, Reclam, Λειψία 1975, σ. 358-395.
- Mehring, F., *Ästhetische Streifzüge*, στο: *Franz Mehring. Gesammelte Schriften 11*, επιμ: T. Höhle, H. Koch, J. Schleifstein, Dietz, Βερολίνο 1961, σ. 136-219.
- Μπρεχτ, Μ., «Τα δοκίμια του Γκέοργκ Λούκατς», στο: *Για το ρεαλισμό*, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1990.
- Pasternack, G., *Georg Lukács. Späte Ästhetik und Literaturtheorie*, Hain, Φρανκφούρτη 1986.

\* Ο Πάνος Ντούβος είναι υποψήφιος διδάκτωρ στο Τμήμα Μουσικών Σπουδών του ΕΚΠΑ στον τομέα της Αισθητικής της μουσικής.

## Προβλήματα της θρησκείας και του ανορθολογισμού στη ζωή και το έργο του Γκέοργκ Λούκατς

του Γιόζεφ Λούκατς\*

Σε μια επιπόλαιη ματιά θα μπορούσε να φανεί σαν η εμβάθυνση στην προβληματική της θρησκείας και της θρησκευτικότητας να μην ήταν μια μέριμνα ιδιαίτερης σημασίας στο έργο του Γκέοργκ Λούκατς. Και πραγματικά, αν και ο Λούκατς έγραψε ένα σημαντικό έργο για την καταστροφή του λογικού και αφιέρωσε βαθιές κριτικές αναλύσεις στην αλληλοσύνδεση της θρησκείας, της τέχνης και της επιστήμης, καθώς και στη φύση των θρησκευτικών ουτοπιών, ο θεμελιώδης προσανατολισμός του έργου του ήταν κάτω από τους οιωνούς θετικών κατηγοριών όπως, για παράδειγμα, ολότητα, ιστορία, ρεαλισμός, διαλεκτική, τα χαρακτηριστικά της καλλιτεχνικής αναπαράστασης, εργασία, αναπαραγωγή και οι κοινωνικές εναλλακτικές επιλογές.

Όταν, ωστόσο, αντί να κοιτάζουμε τους τίτλους των κεφαλαίων στα βιβλία του Λούκατς, εξετάζουμε την πορεία της διανοητικής ανάπτυξής του, η κομβική σημασία του ζητήματος της θρησκείας εμφανίζεται αναπόφευκτα. Κατά πρώτο, η προϋπόθεση της προσχώρησης του Λούκατς στο μαρξισμό-λενινισμό ήταν οι προσπάθειές του να αποκτήσει τη μαρξιστική επιστημονική προσέγγιση στα προβλήματα και μαρξιστική συνείδηση, αποβάλλοντας την αφελή και με όρους πίστης ερμηνεία των πιο σημαντικών ζητημάτων της κοσμοθεώρησης και, αργότερα, του σοσιαλισμού. Δεύτερο, καθώς ο Λούκατς ήταν ένας δεσμευμένος υποστηρικτής του εργατικού κινήματος, θεωρούσε επιτακτικό να υποβάλει τον ανορθολογισμό της εποχής του ιμπεριαλισμού σε ριζική κριτική, και ακριβώς όπως ο Μαρξ, θεωρούσε την οξυδερκή και επαρκή ανάλυση της θρησκείας ως μια κομβική προϋπόθεση για κάθε κοινωνική κριτική.

Για να αποφύγουμε κάθε παρανόηση: θα διέκρινε ανάμεσα στο να μπει σε μια πολιτική συμμαχία με τους θρησκευτικούς εκπροσώπους της προόδου και θα εκτιμούσε την ιδεολογία για την οποία στέκονταν. Από τη μια μεριά, απέρριπτε τη σύγκλιση του μαρξισμού και της θρησκευτικής πίστης και, από την άλλη, εκτιμούσε, για παράδειγμα, ότι η Σιμόν Βέλ, μια θρησκευτική διανοήτρια, είχε μια συγγένεια με την αριστερή πτέρυγα. Μια τέτοια στάση από τη μεριά του Λούκατς μπορούσε μόνο να είναι το αποτέλεσμα της πλήρους αναγνώρισης των μαθημάτων μιας επίπονης ζωής, την οποία ο Γκέοργκ Λούκατς αφιέρωσε στον αγώνα εναντίον της απανθρωπιάς του καπιταλισμού και για τη δημιουργία της αυθεντικής ιστορίας της ανθρωπότητας: του σοσιαλισμού και του κομμουνισμού.

## 1

Θα θυμόμαστε ότι, ήδη από το 1905, ο νεαρός Λούκατς είχε βαθιά επίγνωση της κρίσης μιας παρακαμιακής αστικής κουλτούρας. Απέρριπτε το θετικισμό και τον αστικό ορθολογισμό, οι οποίοι, κατά την άποψή του, είχαν εκφυλιστεί σε μια απολογία ενός αλλοτριωμένου κόσμου. Παρά την κριτική στάση του, απείχε πολύ από το να ταυτίζεται με τις ιδέες που διέκριναν τη σοσιαλδημοκρατία στην ουγγρική, γερμανική ή αυστριακή παραλλαγή της στις αρχές του αιώνα. Υπό τις περιστάσεις αυτού που μπορεί να περιγραφεί ως ένα κοινωνικό και διανοητικό κενό, ο Λούκατς, όπως πολλές άλλες επιφανείς φυσιογνωμίες στη σύγχρονη διάνοηση της Ευρώπης, φαίνεται να συμμεριζόταν μορφές της θρησκευτικότητας χωρίς Θεό. Όπως το έθετε σε μια μελέτη της περιόδου, η πιο βαθιά φιλοδοξία του ανθρώπου ήταν «να έρθει σε μια γνώση του εαυτού του και των ονείρων του». Ήταν ακριβώς η «θρησκευτική δύναμη που εγγείη την ψυχή στην ολότητά της», υποστήριζε, που έλειπε από το σοσιαλισμό της εποχής του. Ο πρώιμος και μεσαιωνικός χριστιανισμός τη διέθεταν, και το ίδιο έκανε, επιχειρηματολογούσε ο Λούκατς, η «προφητική πίστη» και το «αποστολικό βέτο» του μεγάλου Ούγγρου ποιητή της εποχής, του Έντρε Όντι, και ο υποκειμενικός μυστικισμός του ποιητή και θεατρικού συγγραφέα Μπέλα Μπαλάζ.

Εκείνη την περίοδο, ο Γκέοργκ Λούκατς δεν γνώριζε το έργο του Λένιν. Είναι απίθανο να είχε διαβάσει οποιαδήποτε γραπτά του Λουνάτσαρσκι, ο οποίος, σε αυτό που συνήθως αναφέρεται ως η περίοδος της «θεοπλασίας» του, υποστήριζε ότι «η θεωρία του κοινωνικού μύθου» ήταν εφαρμόσιμη στην εξέταση της «προλεταριακής θρησκευτικής συνειδησης». Ο Λουνάτσαρσκι δήλωνε ότι ο Θεός δεν ήταν τίποτα παρά «η ανθρωπινότητα στον κολοφώνα του δυναμικού». Ούτε πιστεύεται να είχε συναντήσει την *Εξομολόγηση* του Γκόρκι, η οποία περιλάμβανε τη διακήρυξη: «Ο Θεός δημιουργήθηκε όχι από την αδυναμία του ανθρώπου, αλλά από την αφθονία της δύναμης. Δεν είναι έξω, είναι μέσα μας». Παρ' όλα αυτά, ο Λούκατς και οι παραπάνω συγγραφείς ξεκινούσαν από την ίδια πεποίθηση: η ολότητα είχε κλονιστεί και οι δυνάμεις που προσπαθούν να επιφέρουν αλλαγή ήταν αδύναμες. Η κοινή ψευδαισθησιακή ανταμοιβή κατέληγε στην υποκειμενική επιθυμία για μια νέα ολότητα και μορφή, και μια τάξη που χρειάζεται να ανοικοδομηθεί.

«Οι μορφές αναδύονται από μια λαχτάρα για ουσία», έγραφε ο Λούκατς, «έτσι ώστε να προάγουν τη λύτρωση της ουσίας από το ψέμα προς την αλήθεια»: όταν υψωνόμαστε στον Θεό, «κάθε διαφορά εξαφανίζεται. Κάθε αμφιβολία σιγει εδώ: μόνο μια λύτρωση είναι δυνατή»<sup>2</sup>. Προηγούμενα, αυτή η λύτρωση έπαιρνε τη μορφή μιας προσωπικής συγχώνευσης με την ολότητα, ένα είδος νέο-φραγκισκανής *unio mystica* [Μυστικής ένωσης, στυλ], σαν ένα τραγούδι που οδηγεί την ψυχή προς τον Θεό σε έναν ξεχασμένο από τον Θεό κόσμο.

Αργότερα, στη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, σε μια περίοδο εμβθυνόμενης κρίσης, ο Λούκατς είχε υπόψη όλη την κοινωνία της εποχής όταν ανακινούσε το ερώτημα αν «πρόκειται πραγματικά να βγούμε από την εποχή της

απόλυτης αμαρτίας»<sup>3</sup>. Και ερευνούσε για μια λύση με μια σχεδόν αποκαλυπτική εμμονή:

«Η ολότητα, ως η μορφοποιητική πρωταρχική πραγματικότητα κάθε ατομικού φαινομένου, υπονοεί ότι κάτι κλειστό στον εαυτό του μπορεί να ολοκληρωθεί· να ολοκληρωθεί επειδή το κάθε τι εμφανίζεται εντός του, τίποτα δεν αποκλείεται από αυτό και τίποτα δεν υποδεικνύει σε μια υψηλότερη πραγματικότητα έξω από αυτό· ολοκληρωμένο επειδή το κάθε τι μέσα σε αυτό ωριμάζει στη δική του τελείωση και, επιτυγχάνοντας τον εαυτό του, υποκύπτει σε περιορισμό»<sup>4</sup>.

Για το θέμα αυτού του κειμένου είναι ένα ζήτημα δευτερεύουσας σημασίας ότι σε εκείνη την περίοδο ο Λούκατς διέκρινε τη δύναμη που ήταν ικανή να γεφυρώσει το κενό ανάμεσα στην ολότητα και τον κόσμο των αντικειμένων στη μορφή, την οποία θεωρούσε ως μια ενεργό αρχή που λειτουργούσε στην τέχνη. Για τον Λούκατς, το αποφασιστικό σημείο στροφής στην τέχνη αναμενόταν να λάβει χώρα όταν το μυθιστόρημα θα είχε αντικατασταθεί από το νέο έπος. Ήδη εκείνη την περίοδο, ωστόσο, ο Λούκατς είχε τη δύναμη να υπερβεί τη στενά αισθητική διατύπωση του ζητήματος όταν αντιμετώπισε με οξύτητα αυτό που είχε περιγράψει ως την εποχή της απόλυτης αμαρτίας με τη νέα λύτρωση, την επανάσταση της ψυχής, την επικράτηση των τελικών αξιών και τον παράδεισο στην αληθινή μορφή του.

Για την ώρα, το μόνο μέσο που μπορούσε να δει ο Λούκατς για να ξεπεραστεί αυτή η αχρεία διχοτομία του *Sein* και του *Sollen* [Είναι και δέοντος, στμ.] –εννοώντας την πραγματικότητα και τις βλέψεις για μια καλύτερη πραγματικότητα– ήταν η θρησκεία και ο μύθος, τον οποίο χρησιμοποιούσε για να αποκριθεί στο γεγονός ότι το αστικό σύστημα είχε ολισθήσει στο σχετικισμό. Βασιζόταν σε αυτές τις δυο δυνάμεις στην έρευνά του για τη δυνατότητα μιας ριζικής στροφής.

Όταν ο Λούκατς μιλούσε για την εποχή του ως πλήρως διαποτισμένη από την αμαρτία και την αλλοτρίωση, έδινε έκφραση στις διαθέσεις των διανοούμενων που δεν ήταν ικανοί να συνδέσουν τους εαυτούς τους με την κοινωνική δύναμη η οποία, αν και όντας η ίδια το κύριο θύμα των βαρών της αλλοτρίωσης, ήταν ταυτόχρονα η πρωταρχική συνιστώσα στον αγώνα ενάντια στην αλλοτρίωση, δηλαδή, την εργατική τάξη της σύγχρονης εποχής. Ο Λούκατς μετατοπιζόταν από το μυστικισμό του Φραγκίσκου της Ασίζης και του Μάιστερ Έκαρτ στις ιδέες του Ιωακείμ της Φλόρα και του Τόμας Μίντσερ, εν μέρει κάτω από την επιρροή του Ερνστ Μπλοχ. Από αυτό που μπορεί να αναφερθεί ως η βαλδενσιανή περίοδος του Λούκατς, μετακινούνταν προς αυτό που θα μπορούσε να περιγραφεί ως η αλβιγινιανή αίρεση. Απελευθερωνόταν από την επιρροή του Κίρκεγκορ και άρχιζε να συνταυτίζει τον εαυτό του με χεγκελιανά δόγματα. Ο Λούκατς λαχταρούσε την τάξη μέσα στην αντικειμενική πραγματικότητα, ήθελε να δει τη «νέα πόλη» και επιθυμούσε να προσεγγίσει το απόλυτο. Εκείνη την περίοδο, ωστόσο, η σφαίρα των αλλαγών περιοριζόταν γι' αυτόν στο εσωτερικό εγώ των ατόμων. Αποφασιστικές σε αυτή τη διαδικασία ήταν, στο νου του, οι μεγάλες τολστοϊκές στιγμές που ταρακουνούν το σύμπαν, στιγμές οι οποίες, υποστήριζε, επιτρέπουν στο άτομο «να βιώσει τη φύση στην ουσία της».

Συνακόλουθα, όπως είπε αργότερα ο Λούκατς γι' αυτό το στάδιο της σταδιοδρομίας του, ερευνούσε για μια άμεση πρόσβαση στη φύση και τον άνθρωπο με ένα ρομαντικό αντικαπιταλιστικό τρόπο. Αν, στην άποψή του, εκείνη η περίοδος ήταν η εποχή της «απόλυτης αμαρτίας», τότε η μόνη λύτρωση μπορούσε να είναι η εκπλήρωση της τάξης στην απόλυτη τελείωση.

Στα 1918-19, ωστόσο, η ίδια κοινωνική ένταση προς την οποία ο Λούκατς στις αρχές του αιώνα μπορούσε να αποκριθεί μόνο με μια οιονεί θρησκευτική πίστη στη λυτρωτική δύναμη της μορφής, απαιτούσε όχι θρησκευτικές, καλλιτεχνικές ή φιλοσοφικές λύσεις, αλλά μια πολιτική λύση, όχι τη θεία ακαταμάχητη δύναμη των μορφών, αλλά την εγκαθίδρυση της δικτατορίας του προλεταριάτου στην Ουγγαρία.

Είναι καλά γνωστό ότι, όταν έγινε λαϊκός επίτροπος στη Δημοκρατία των Συμβουλίων, ο Λούκατς δεν δίστασε να υπερβεί τους πολιτικούς περιορισμούς των νεότερων χρόνων του. Παρ' όλα αυτά, όσον αφορά την ιδεολογία, του πήρε πολύ καιρό για να αναμετρηθεί με το προηγούμενο εγώ του. Για μια μάλλον μακρά περίοδο, ο μαρξισμός του παρέμεινε γειωμένος στο πλαίσιο της χεγκελιανής ουτοπίας. Στην πραγματικότητα η λύση στην οποία είχε φτάσει στις αρχές της δεκαετίας του 1920 –έγραφε αναδρομικά– υποδείκνυε ότι είχε «υπερφαλαγγίσει χεγκελιανικά τον ίδιο τον Χέγκελ». Όμως, όταν αξιολογούμε αντικειμενικά το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, θα πρέπει να εναντιωνόμαστε σε εκείνο τον υποκειμενιστικό δοξασμό του έργου (τον οποίο προβάλλει κυρίως η Νέα Αριστερά) ενάντια στον οποίο διαμαρτυρόταν ο ίδιος ο Λούκατς, αναγνωρίζοντας τις αυθεντικές αξίες και τα μαθήματα του έργου.

## 2

Το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* αναμφίβολα φέρει ορισμένα μεσσιανικά χαρακτηριστικά, για τα οποία ο Λούκατς μίλησε με καθαρούς όρους στο *Τακτική και Ηθική* (1918): «Ο τελικός στόχος του σοσιαλισμού είναι ουτοπικός... Η μαρξιστική θεωρία του ταξικού αγώνα, η οποία από αυτή την άποψη συνάγεται πλήρως από το χεγκελιανό εννοιολογικό σύστημα, αλλάζει τον υπερβατικό στόχο σε έναν σύμφυτο»<sup>5</sup>. Στην πορεία της μελέτης των μορφών της αλλοτρίωσης υπό τον καπιταλισμό, ο Λούκατς, για τον οποίο το μόνο μέσο για να ξεπεραστεί η κυριαρχία της αμαρτίας ήταν προηγούμενα η προσφυγή στην αμαρτία –η ταξική βία, την οποία έβλεπε σαν μια συλλογική αμαρτία– θεωρούσε ότι είχε βρει τη φόρμουλα για να επιλύσει αυτό το οξύ ηθικό δίλημμα. Η φόρμουλα που πρότεινε ήταν, ωστόσο, ιδεαλιστική και μεσσιανική, αφού ανέμενε την τελική, αποφασιστική ανατροπή να λάβει χώρα με τη μορφή μιας μοναδικής μεγάλης πράξης, στην οποία το προλεταριάτο θα έφτανε στη συνείδησή του, όταν το υποκείμενο και το αντικείμενο θα συγχωνεύονταν. Ο ερχομός της συνείδησης στον εαυτό της μπορεί να θεωρηθεί μόνο ως ένα τέλος στην ιστορία, ακριβώς όπως η απόλυτη ιδέα φτάνει να αναγνωρίσει τον εαυτό της όταν φτάνει στο στάδιο του απόλυτου πνεύματος. Εκείνη την περίοδο, η αντίληψη του Λούκατς για την επανάσταση προσομοίαζε σε κάποιο είδος κοσμικής λύτρωσης. Το όχημα της επανάστασης που ο Λούκατς είχε κατά νου, το προλεταριάτο, θύμιζε



κάπως τη θάλασσα των εργατών των οποίων τα πρόσωπα ήταν όπως του Χριστού, όπως απεικονίζονται στο περίφημο πόστερ του Λάγιος Σάντο στα 1919 (υποτιτλισμένο, «Προλετάριοι! Εμπρός! Είστε οι σωτήρες του κόσμου!»), ή τον «κόκκινο θεό» που περιέγραφε ο Άρπαντ Τοτ στο ωραίο του ποίημα ως τους προλεταριακούς ανοικοδομητές του «αμαρτωλού και παλιωμένου πλανήτη μας».

Χωρίς αμφιβολία, ο Λούκατς δεν ήταν ο μόνος στοχαστής της εποχής του που εξέφρασε ένα μεσσιανικό «αριστερισμό». Αυτός απλώθηκε σε πολλά μέρη της Ευρώπης, ιδιαίτερα εξαιτίας μιας ευρέως διαδεδομένης επιθυμίας για μια παγκόσμια επανάσταση. Μερικοί από τους προηγούμενους συντρόφους του Λούκατς διατήρησαν μια θειστική θρησκευτικότητα σε όλη τη ζωή τους. Στην περίπτωση του Λούκατς, ωστόσο, η κατάσταση ήταν ήδη πιο περίπλοκη εξαρχής. Στις αρχές της δεκαετίας του 1920 προφανώς δεν είχε επίγνωση ότι αυτό που είχε δημιουργήσει για να αντικαταστήσει τους παλιούς μύθους δεν απέκλειε μια νέα μυθολογία. Μη έχοντας επίγνωση του αντικειμενικού περιεχομένου της αντίληψής του, υπέβαλε τη μυθολογία σε οξεία κριτική, και τόνισε την αποτυχία της να εισδύσει στο αντικείμενο<sup>6</sup>. Ο Λούκατς παρέλαβε το επιχείρημα του Μαρξ ο οποίος είχε βρει την προέλευση της κοσμοϊστορικής κλήσης του προλεταριάτου όχι στη θεία αποστολή του, αλλά απεναντίας στο γεγονός ότι η εργατική τάξη αποστερούνταν τον ανθρώπινο χαρακτήρα της. Επιπλέον, ο Λούκατς αντιτάχτηκε στην υπερβολική έμφαση των ανθρωπολογικών όψεων στη μελέτη του ανθρώπου, γιατί, σε αυτή την περίπτωση, «ο ίδιος ο άνθρωπος μετατρέπεται σε ένα απόλυτο και απλά τοποθετεί τον εαυτό του στη θέση των υπερβατικών δυνάμεων που υποτίθεται ότι θα εξηγούσε, θα διέλυε και θα αντικαθιστούσε συστηματικά»<sup>7</sup>.

Διακήρυξε ότι το απόλυτο δεν θα έπρεπε να ερμηνεύεται ως μια κατάσταση της ουσίας, αλλά, αντίθετα, «να πραγματεύεται ως μια όψη της ίδιας της διαδικασίας»<sup>8</sup>. Υπέδειξε ότι «πάντα γεννιούνται μυθολογίες όπου δυο τερματικά σημεία, ή τουλάχιστον δυο στάδια σε μια κίνηση, πρέπει να θεωρηθούν ως τερματικά σημεία χωρίς να είναι δυνατό να ανακαλυφθεί οποιαδήποτε συγκεκριμένη μεσολάβηση ανάμεσα σε αυτά και την κίνηση»<sup>9</sup>. Για να βρεθεί μια λύση, επιχειρηματολόγησε ο Λούκατς, η στάση της πραγματοποιημένης αμεσότητας έπρεπε να εγκαταλειφθεί (μια στάση την οποία εκπροσωπούσαν κάποτε ο Μάιστερ Έκαρτ και, στη δεκαετία του 1920, ο Ερνστ Μπλοχ), και η στάση της απομονωμένης ατομικής ψυχής να αντικατασταθεί με σκοπό να συλληφθεί η συγκεκριμένη ύπαρξη του ανθρώπου στη συγκεκριμένη ολότητα της ανθρώπινης κοινωνίας, με τελικό στόχο να διασφαλιστεί η δυνατότητα της αυθεντικής υπέρβασης της άμεσης (αλλοτριωμένης) πραγματικότητας<sup>10</sup>.

Είναι σαφές ότι, στο απόσπασμα που παρατέθηκε παραπάνω, ο Λούκατς αποκήρυξε τα οιονεί θρησκευτικά γνωρίσματα της δικής του προηγούμενης προσέγγισης με μια αφοσίωση που πάντα σημάδευε την κριτική αποτίμηση του δικού του έργου. «Στην πραγματικότητα η κριτική πρέπει να είναι πιο οξεία», έγραφε ο Λούκατς ένα τέταρτο του αιώνα αργότερα, «όσο μεγαλύτερη είναι η αξία που αποδίδουν άλλοι σε έργα που κατά την άποψή μου ήταν λαθεμένα και έχουν ξεπεραστεί στην ανάπτυξή μου»<sup>11</sup>.

Καθώς η προσέγγιση του Λούκατς στη σχέση του υποκειμένου προς το αντικείμενο ήταν ιδεαλιστική και συνταύτιζε την αλλοτρίωση με την αντικειμενοποίηση, η επίλυσή του της αντίφασης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου δεν μπορούσε να σταματήσει στο ξεπέραςμα της αλλοτρίωσης και ολίσθαινε στο λάθος να χάνει από το οπτικό πεδίο του τη σύμφυτα υλική φύση των αντικειμένων. Προφανώς, δεν μπορούσε ακόμη να αποκόψει τον εαυτό του από το μεσσιανικό δόγμα αναφορικά με την «τελική κρίση όλων των πραγμάτων».

Ο Λούκατς αντιπαρέθεσε την προλεταριακή συνείδηση, στην αναγνώριση της οποίας είχε έρθει μέσω του θεωρητικού επιχειρήματος, με την αμεσότητα του θρησκευτικού ουτοπισμού. Ωστόσο, συνταυτίζοντας το υποκείμενο με το αντικείμενο στη συνείδηση του προλεταριάτου, το θεωρητικό του συμπέρασμα ήταν μοιραίο να συμπίπτει με εκείνο της ίδιας της θρησκείας, τουλάχιστον σύμφωνα με τον Γκράμσι. Ο Ιταλός στοχαστής επιχειρηματολογούσε ότι η θρησκεία είναι «ουτοπία σε γιγαντιαία μορφή ή, με άλλα λόγια, “μεταφυσική” της μεγαλύτερης διάστασης που έχει ποτέ γνωρίσει η ιστορία, γιατί αυτή είναι η πιο φιλόδοξη προσπάθεια να συμφιλιωθούν οι πραγματικές αντιφάσεις στην ιστορία».

Ας σταματήσουμε για μια στιγμή εδώ. Αν ο ουτοπικός σοσιαλισμός πρόκειται να αναγνωριστεί ως μια πηγή του μαρξισμού (τα έργα των Σεν-Σιμόν, Βάιτλινγκ και Μόζες Ες αποδεικνύουν ότι ο ουτοπικός σοσιαλισμός δεν μπόρεσε ποτέ να αποποιηθεί όλα τα ίχνη της θρησκευτικής καταγωγής του), τότε πρέπει να παραδεχτούμε ως αληθινό ότι υπάρχει ένας δρόμος από τη θρησκευτική ουτοπία προς το μαρξισμό. Με άλλα λόγια, ορισμένα θρησκευτικά και ουτοπικά κινήματα μπορεί να καθοδηγούνται από κοινωνικά ιδανικά παρόμοια, ή ακόμη και ταυτόσημα, με εκείνα που ακολουθούνται από κινήματα που συσχετίζουν τον εαυτό τους με τον επιστημονικό σοσιαλισμό. Η διαφορά δεν βρίσκεται αναγκαία στους σκοπούς, αλλά μάλλον στην εκλογή των τρόπων και των μέσων.

Οι αυθεντικοί μαρξιστές δεν έχουν άλλη εναλλακτική επιλογή από το να απορρίψουν αυτό που είναι αφηρημένο, θεωρησιακό, μεσσιανικό και μεταφυσικό στον ουτοπισμό. Ο Λούκατς επίσης προχώρησε για να ξεπεράσει το μεσσιανικό ουτοπισμό του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Αλλά το έκανε με ένα διαλεκτικό τρόπο: διαχώρισε τον εαυτό του από το θετικισμό, ο οποίος απολυτοποιούσε τους στενούς ορίζοντες της εποχής, ενώ διατήρησε την επιθυμία του για μια αλλαγή στο στάτους κβο. Είχε επίγνωση ότι ο ουτοπισμός μπορούσε να ξεπεραστεί μόνο με την ισχύ της πράξης του σοσιαλιστικού κινήματος και τον κοινό αγώνα των εργαζομένων· ενώ οι δυο ομάδες μπορεί να διαφέρουν στη θεώρηση, έχουν κοινούς σκοπούς. Η ουτοπία που επρόκειτο να ξεπεραστεί δεν περιοριζόταν σε εκείνη των άλλων – μπορούσε να είναι η δική μας. Ωστόσο, όπως τόνισε ο Λούκατς στο υστερόγραφο στην ιταλική έκδοση του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, ο ίδιος υποτροπίασε στην ίδια αμεσότητα όταν θεωρούσε κάθε επιστημολογική αντιπαράθεση του αντικειμένου και της αντανάκλασής του ως προϊόν της αλλοτρίωσης<sup>12</sup>. Μια τέτοια διαδικασία ήταν σωστή στον τονισμό του ταξικού χαρακτήρα της μαρξιστικής θεωρίας, αν και αμφισβητού-

σε τα γνωστικά εγχειρήματά της. Όπως υπέδειξε ο ίδιος ο Λούκατς σε ένα από τα ώριμα έργα του, χωρίς να αποδεχτούμε τον αντικειμενικό διαλεκτικό χαρακτήρα της φύσης, δεν είναι δυνατό να εκτιμήσουμε σωστά την υλική αισθητηριακή δραστηριότητα που μεσολαβεί ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση, την ιδιοποίηση της φύσης από τον άνθρωπο, την εργασία και την παραγωγή. Είναι αδύνατο να δώσουμε μια υλιστική ερμηνεία των προαναφερθεισών μεσολαβήσεων χωρίς να αποδεχτούμε τον αντικειμενικά διαλεκτικό χαρακτήρα της φύσης<sup>13</sup>.

### 3

Στα τέλη της δεκαετίας του 1920, αφού έφτασε σε μια πιο βαθιά κατανόηση των έργων του Λένιν και είχε την ευκαιρία να διαβάσει τα ως τότε δημοσιεύτα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844* του Μαρξ, ο Λούκατς ήρθε σε ρήξη με την πρότερη φιλοσοφική του θέση. Ήδη στη μελέτη του για τον Ες, αμφισβήτησε, υπό την αιγίδα ενός «αληθινού διαλεκτικού ρεαλισμού», τον αφηρημένο ουτοπισμό που αντλούσε τους ορισμούς του από πηγές άλλες εκτός από την ιστορική πραγματικότητα και, συνεπώς, έπρεπε να προσφύγει σε νοητικές κατασκευές για να επινοήσει εικόνες της πραγματικότητας. Ο Ες, έγραφε ο Λούκατς, απέτυχε να αναγνωρίσει σε στιγμές του κόσμου γύρω του την πραγματική κινητήρια δύναμη για το ξεπέρασμα του κόσμου στη μορφή που είχε στον καιρό του<sup>14</sup>. Συζήτησε την άποψη του Ες στο φόντο της μαρξιστικής-λενιστικής μεθόδου της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, μιας κριτικής βασισμένης στην ανάλυση των ιστορικών κατηγοριών των μεσολαβήσεων, υποδεικνύοντας τη συγκεκριμένη ιστορική γένεση των φαινομένων.

Το να αποκαλύψει τους δρόμους του παρόντος που οδηγούν στο μέλλον – αυτή η αντιουτοπική, αυτοκριτική προσέγγιση επρόκειτο να γίνει κυρίαρχη στον Λούκατς. Προώθησε αυτή την προσέγγιση τόσο πολύ που ένα είδος συντηρητικού κλασικισμού και αδιαφορίας για το μέλλον αποδόθηκαν σε αυτόν όχι μόνο από τους αστούς κριτικούς του, αλλά ακόμη και από μερικούς από τους συντρόφους του στον αγώνα, όπως οι Μπρεχτ και Άισλερ. Ότι αυτή η κριτική ήταν μάλλον ανεδαφική μπορεί να αποδειχτεί τόσο με μια διεξοδική έρευνα στην ανάπτυξη της πραγματέυσής του της κατηγορίας του ρεαλισμού όσο και την ανάλυση των κύριων έργων του που γράφτηκαν ανάμεσα στα 1930 και τα μέσα της δεκαετίας του 1950. Γιατί δεν μπορεί να είναι συμπτωματικό ότι, στο *Ο Νεαρός Χέγκελ*, ο Λούκατς συζήτησε ακριβώς εκείνη την πρώιμη φάση στη σταδιοδρομία του φιλοσόφου στην οποία οι προοδευτικά κριτικές παρατηρήσεις του για την κοινωνία μπορούσε να ιδωθούν στην πλήρη ζωτικότητα τους, και ο Χέγκελ –ιδιαίτερα με την αναγνώριση της μεσολαβητικής λειτουργίας των εργαλείων της εργασίας– μπορούσε, σε έναν ορισμένο βαθμό, να προκαταλάβει τον ιστορικό υλισμό.

Ο τρόπος που ο Λούκατς πραγματεύτηκε τον Χέγκελ σε αυτό το βιβλίο ήταν διαμετρικά αντίθετος από εκείνον στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Η αληθινή σημασία του δεν μπορεί να μετρηθεί, ωστόσο, αν δεν εξετάσουμε επίσης τι είπε στην *Καταστροφή του Λογικού*. Αυτό το τελευταίο έργο απορριπτόταν κάποτε με την

ακόλουθη κριτική: υποκινημένος από τις πολιτικές μέριμνες του αντιφασισμού και της αντίθεσης στον ψυχρό πόλεμο, δόξασε τον ορθολογισμό σε όλες τις μορφές του χωρίς επιφυλάξεις, ενώ απέρριψε κάθε μορφή ανορθολογισμού. Αν και μπορεί να υπάρχει κάποια αλήθεια σε αυτό το επιχείρημα, πρέπει, ωστόσο, να έχουμε κατά νου ότι σε εκείνο το έργο επίσης η πραγμάτευση του ορθολογισμού από τον Λούκατς και η έμφασή του στη μεσολαβητική λειτουργία της επιστημονικής σκέψης σκόπευαν να εξισορροπήσουν και να διορθώσουν τη μονόπλευρη αντίληψη που είχε αρθρώσει στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, στο οποίο είχε καταδικάσει τον ορθολογισμό ως έχοντα μόνο απολογητικούς σκοπούς. Η έμφασή του στη διαλεκτική, μαρξιστική-λενινιστική αντίληψη της αντανάκλασης συνιστούσε μια παρόμοια προσπάθεια να διορθώσει προηγούμενα λάθη.

Θα ήταν, ωστόσο, μια υπεραπλούστευση να περιορίσουμε την εκτίμηση της *Καταστροφής του Λογικού* στο να συζητήσουμε τις αυτοκριτικές και πολιτικές όψεις της. Δεν ήταν ο σκοπός του Λούκατς να υπερασπιστεί τον ορθολογισμό με την αφηρημένη έννοια. Προσπάθησε να υπογραμμίσει εκείνη την τάση της γνώσης η οποία στόχευε να κάνει την «καθαρά ορθολογική σκέψη», την ορθολογική έρευνα της πραγματικότητας από τις φυσικές και κοινωνικές επιστήμες, το σημείο εκκίνησης της διαλεκτικής, την «αφετηρία και πορεία» της παραπέρα ανάπτυξης της σκέψης. Από την άλλη, ο Λούκατς είχε την πρόθεση να προειδοποιήσει τον αναγνώστη ότι το αντίστροφο αυτής της προοδευτικής διαδικασίας μπορούσε επίσης να συμβεί. Περιέγραψε αυτή τη διαδικασία ιστορικά, χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της αποσύνθεσης της χεγκελιανής σχολής, και λογικά, μέσω της ανάλυσης της διαδικασίας της γνώσης (η οποία μπορεί να προσεγγίσει αλλά ποτέ να φτάσει πλήρως το αντικείμενο) και των κρίσεων που προκύπτουν στην πορεία της επιτάχυνσης της επιστημονικής γνώσης:

«Η πηγή της απόκλισης έγκειται στο γεγονός ότι τα καθήκοντα που παρουσιάζονται άμεσα στη σκέψη σε μια δεδομένη στιγμή, για όσο παραμένουν ακόμη καθήκοντα, ακόμη ανεπίλυτα προβλήματα, εμφανίζονται σε μια μορφή η οποία αρχικά δίνει την εντύπωση ότι η σκέψη, ο σχηματισμός των εννοιών, καταρρέει ενόψει της πραγματικότητας· ότι η πραγματικότητα που αντιμετωπίζει τη σκέψη αντιπροσωπεύει μια περιοχή πέρα από το λογικό... Αν όμως [η σκέψη] υποστατικοποιεί την ανικανότητα *συγκεκριμένων* εννοιών να κατανοήσουν μια συγκεκριμένη πραγματικότητα... και της ορθολογικής αντίληψης γενικά να κυριαρχήσει την ουσία της πραγματικότητας διανοητικά; Αν μια αρετή εξάγεται μετά από αυτή την αναγκαιότητα και η ανικανότητα να κατανοηθεί ο κόσμος διανοητικά παρουσιάζεται ως μια «ανώτερη αντίληψη», ως πίστη, διαίσθηση, κοκ;»<sup>15</sup>

Μια τέτοια ανορθολογική τάση μπορεί να κερδίσει έδαφος οποτεδήποτε η ιστορία παρουσιάζει ένα άλμα που αντιστέκεται στην κατανόηση με έννοιες προσαρμοσμένες στα χαρακτηριστικά μιας προηγούμενης κατάστασης πραγμάτων. Αρκεί να αναφερθούμε στην αμηχανία των περισσότερων σοσιαλδημοκρατών όταν βρέθηκαν αντιμέτωποι με τον αναδύμενο ιμπεριαλισμό. (Ένα άλλο παράδειγμα: οι νέες επι-

τεύξεις στις επιστήμες καλούν για καινοτόμες ερμηνείες από τη φιλοσοφία, που είναι, ωστόσο, ένα ανέφικτο καθήκον για μερικούς λογίους).

Η *Καταστροφή του Λογικού* συζητά την αποσύνθεση της χεγκελιανής διαλεκτικής. Αφενός, αυτή η διαλεκτική ήταν η πηγή του διαλεκτικού υλισμού του Μαρξ, μέσω της μεσολάβησης του ανθρωπολογικού υλισμού του Φόιερμπαχ. Αφετέρου, ακριβώς επειδή η ιδεαλιστική διαλεκτική του Χέγκελ –λόγω των εσωτερικών αλλά αναγκαίων της ασυνεπειών– δεν μπορούσε να υπερβεί πλήρως τα ιδεαλιστικά και θεωρητικά προηγούμενά της, έγινε η πηγή του διαισθητισμού, του οποίου έκανε χρήση ακόμη και ο φασισμός, και του ανοικτού ανορθολογισμού, με τη μεσολάβηση των Σέλλινγκ, Σοπενχάουερ, Κίρκεγκορ, Νίτσε και της φιλοσοφίας της ζωής.

Όμως η *Καταστροφή του Λογικού* δεν είναι ένα έργο με ενδιαφέρον μόνο για τους ιστορικούς της φιλοσοφίας. Πρώτα και κύρια, είναι μια διακήρυξη δέσμευσης σε αυτό που έχει διαρκή αξία στη φιλοσοφική κληρονομιά της εποχής, ιδιαίτερα τα επιτεύγματα της διαλεκτικής, τον υλισμό και το διαλεκτικό λόγο. Είναι μια διακήρυξη αντίθεσης στο μύθο της αμεσότητας της γνώσης.

Θα πρέπει να τονιστεί ότι η συγκινησιακή επιβεβαίωση από τον Λούκατς αυτού που ήταν προοδευτικό στη φιλοσοφική κληρονομιά της εποχής έδειξε ότι, ενεργώντας στο πνεύμα του Λένιν, υπογράμμισε τη σπουδαιότητα της πεποίθησης, της συνείδησης και της θεωρίας, που ήταν ανώτερες από το αυθόρμητο και την αμεσότητα που συνάγεται και επιβεβαιώνεται από την πίστη· οι τελευταίες βασιζόμενες είτε στα παραδοσιακά θρησκευτικά-θεολογικά είτε στα «σύγχρονα» θρησκευτικά-αθεϊστικά θεμέλια, δημιουργούν μόνο νέους αποκλειστικούς μύθους, «την εκλεκτική ενότητα του μηδενισμού και του μυστικισμού»<sup>16</sup>. Είχε επίγνωση ότι οι νέοι μύθοι μπορούσε να εξαπλωθούν καθώς ανταποκρίνονταν πλήρως σε ορισμένες τάσεις της καθημερινής σκέψης που αποδίδουν φετιχιστική ισχύ στις φαινομενικότητες, αποτυχαίνουν να διακρίνουν ανάμεσα στη θεωρία και την πρακτική και θεωρούν τη λόγια και επιστημονική αφαίρεση με καχυποψία.

Δεν υπάρχει λόγος να αρνηθούμε ότι στην *Καταστροφή του Λογικού* ο Λούκατς δεν έκανε καμιά διάκριση ανάμεσα στις διάφορες αποχρώσεις του ανορθολογισμού σύμφωνα με τις κοινωνικές λειτουργίες τους. Έτσι παρέβλεψε τον ίδιο το δρόμο που είχε ταξιδέψει ο ίδιος, ένα δρόμο που οδηγούσε από τον ανορθολογισμό μέσω της αθεϊστικής θρησκευτικότητας και της χεγκελιανής διαλεκτικής στο μαρξισμό, και όχι αντίστροφα: από τη διαλεκτική στον ανορθολογισμό.

Σήμερα είναι ιδιαίτερα επικαιρικό να αποδοθεί προσοχή στη διαδρομή των στοχαστών στην καθεμιά από τις δυο κατευθύνσεις. Ορισμένες μορφές του σύγχρονου αστικού ορθολογισμού μπορεί να υπηρετούν συντηρητικούς και ακόμη και οπισθοδρομικούς σκοπούς: σκέφτεται κανείς, για παράδειγμα, ορισμένες θετικιστικές τάσεις. Ο αναλυτής της *Καταστροφής του Λογικού* πρέπει να έχει κατά νου ότι οι ανορθολογικές υποτροπές μπορεί να συμβούν ανά πάσα στιγμή, όπως καταδειχγεται από ποικίλες τάσεις του «αριστερού» και «δεξιού» μεσσιανισμού ή από οπισθοδρομικές ουτοπίες.

Η κριτική ανάλυση αυτού που πρόσφερε ο Λούκατς σε εκείνο το έργο είναι τώρα εξαιρετικά επίκαιρη καθώς ένας φανατικά αντικομμουνιστικός, νεοσυντηρητικός και αντιδιανοητικός μύθος αμεσότητας και αυθορμητισμού έχει υπερισχύσει στον καπιταλιστικό κόσμο γενικά και στις ΗΠΑ ειδικότερα από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 – ενώ, με ένα τρόπο κάπως παρόμοιο με εκείνο της δεκαετίας του 1930, μας απειλεί μια άλλη παγκόσμια καταστροφή. Αν λάβουμε επίσης υπόψη το γεγονός ότι ο Λούκατς έκανε την τελική ρήξη του με τον πρότερο μεσσιανισμό του σε αυτό το έργο, και –ας το επαναλάβουμε– υπερασπίστηκε την ορθολογικότητα, την οποία προηγούμενα είχε ερμηνεύσει ως μόνο μια απολογία για τον καπιταλισμό, με ένα μοναδικό αν και αποφασιστικό στόχο (δηλαδή, να προάγει την ανάπτυξη της στην κατεύθυνση της διαλεκτικής), τότε γίνεται σαφές ότι το έργο δεν έχει μόνο πολιτική, αλλά επίσης φιλοσοφική σημασία.

#### 4

Έχοντας προχωρήσει κατά μήκος αυτού του δρόμου, αναπτύσσοντας και διορθώνοντας ακούραστα τις προηγούμενες απόψεις του, ο Γκέοργκ Λούκατς, στην τελευταία μιάμιση δεκαετία της ζωής του, μετά από το 20ό Συνέδριο του ΚΚΣΕ, το θεώρησε επιτακτικό να δημιουργήσει συνθέσεις. Το αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας είναι τα έργα του *Για την Ιδιωτικότητα ως Κατηγορία του Αισθητικού*, *Η Ιδιωτικότητα του Αισθητικού* και *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*. Ανολοκλήρωτα όσο και αν έχουν παραμείνει αυτά τα έργα, είναι ενδεικτικά της τεράστιας διανοητικής δύναμης του συγγραφέα τους, της αδιάκοπης ικανότητάς του να ενημερώνει τις απόψεις του και της προσπάθειάς του να παρουσιάζει τη μαρξιστική φιλοσοφία και την αισθητική ως εργαλεία και οχήματα της κοινωνικής ανάπτυξης.

Στην *Αισθητική* του, ο Λούκατς περιέγραψε την άνοδο των τεχνών και των επισημών από τα αφελώς εμπειρικά, φορτισμένα με την πίστη και ανθρωπομορφικά όρια της καθημερινής σκέψης, και τη διαδικασία μέσω της οποίας οι επιστήμες και οι τέχνες διαχωρίστηκαν βαθμιαία από τη θρησκεία και έγιναν αντίπαλοι. Η θρησκεία, επιχειρηματολόγησε ο Λούκατς, υπερβαίνει την καθημερινότητα μέσα στα όρια της καθημερινότητας.

«Η θρησκευτική συμπεριφορά ξεχωρίζει από την καθημερινή ζωή με την πρώτη ματιά μέσω του εμφατικού τονισμού της πίστης. Η πίστη εδώ δεν είναι μια γνώμη, ένα προκαταρκτικό στάδιο της γνώσης, μια ατελής γνώση που δεν έχει ακόμη επαληθευτεί, αλλά αντίθετα μια συμπεριφορά που ανοίγει μόνο πρόσβαση στα γεγονότα και τις αλήθειες της θρησκείας»<sup>17</sup>.

Ωστόσο, στη θρησκεία η πίστη είναι υπέρτερη της εξακρίβωσης και η υποκειμενικότητα είναι πιο σημαντική από την αντικειμενικότητα οποιουδήποτε είδους, γεγονοτική, επιστημονική ή καλλιτεχνική<sup>18</sup>. Η αποκάλυψη παραμένει μια μαρτυρία παρόμοια προς τα εμπειρικά γεγονότα της καθημερινής σκέψης. Ο ανθρωπομορφισμός και ανθρωποκεντρισμός της θρησκείας επικαλούνται τα πρότυπα της καθημερινής σκέψης με τη μορφή ενός υπερβατικού «άλλου», και στα δυο επίπεδα η χρη-

σιμοποίηση των άμεσων αναλογιών κυριαρχεί: παραλληλισμοί γίνονται ανάμεσα στο ανθρώπινο και το πέραν του ανθρώπινου, το υποκειμενικό και το αντικειμενικό.

Η θρησκεία ασφαλώς διαφέρει από την καθημερινότητα, για παράδειγμα, στους θεσμούς και τα δόγματά της. Μια άλλη διαφορά είναι ότι, σε διάκριση από την καθημερινή πίστη, το περιεχόμενο και οι πρακτικές συνέπειες της θρησκείας επηρεάζουν την ύπαρξη του ανθρώπου στην ολότητά της. Η θρησκεία φαίνεται να είναι μια δύναμη που προορίζεται να επηρεάσει όλο το πεπρωμένο του ανθρώπου, και σε αυτή την ικανότητά της αντιπροσωπεύει κάποιο είδος καθολικότητας, σε αντιπαράθεση με την ειδικότητα της καθημερινής ζωής. Η θρησκεία είναι η φανταστική πραγματοποίηση της ανθρώπινης ουσίας, η πραγματοποίηση που καθορίζεται από τα δεδομένα πρότυπα της εποχής.

«Αρκεί μόνο να επισημανθεί ότι, σε αντίθεση με την ίδια την επιστήμη, της οποίας τα σημεία εκκίνησης και τα συμπεράσματα πρέπει πάντα να είναι επαληθεύσιμα, η θεολογία μετατρέπει σε βάση αναγκαστικά εκείνα τα αντικείμενα και τις σχέσεις που τίθενται κατά ανθρωπομορφικό τρόπο από την πίστη, κατ' αρχήν χωρίς κριτική, και απλά τα γενικεύει διανοητικά, και με αυτό τον τρόπο –χωρίς τη θέληση και την ικανότητα να ξεπεράσει την ανθρωπομορφοποιημένη φύση τους– τα παγιώνει ως δόγματα»<sup>19</sup>.

Αυτές οι διαδικασίες λαμβάνουν χώρα πάνω στη βάση της αμεσότητας της σχέσης της θεωρίας και της πρακτικής, η οποία με τη σειρά της έχει την πηγή της στη μη διαφοροποιημένη σχέση του υποκειμένου και του αντικειμένου και, σε τελική ανάλυση, στον καθυστερημένο χαρακτήρα του επιπέδου παραγωγής.

Στην *Αισθητική* του, ο Λούκατς δεν είχε την πρόθεση να δημιουργήσει μια περικριτική θεωρία της θρησκείας. Ωστόσο, όσα έχουν παρατεθεί ως εδώ από το έργο μπορούν να ενημερώσουν τον αναγνώστη για τη στάση του Λούκατς απέναντι στη θρησκεία, την περιγραφή του της σχέσης της θρησκείας προς την καθημερινή συνείδηση και την επιστήμη, την ανάλυσή του των αντικειμενικών όρων και των διανοητικών καταστάσεων που δίνουν γένεση σε και υποστηρίζουν τη θρησκεία, και των δυνάμεων που μπορεί να χρησιμοποιηθούν αντικειμενικά για να ξεπεραστεί η θρησκεία. Στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* ο Λούκατς προσέφερε μια κριτική ανάλυση της θρησκείας στην πραγματικότητα μόνο πάνω στη βάση της υποκειμενικότητας, περιγράφοντας τη θρησκεία ως μια αλλοτριωμένη μορφή συνείδησης. Στην *Καταστροφή του Λογικού*, ανέβηκε σε ένα υψηλότερο στάδιο: ξεκινώντας από την αντικειμενικότητα, μια υλιστική επιστημονική μεθοδολογία και την κοινωνική συνείδηση, εξέθεσε τις αιτίες που ωθούσαν τους στοχαστές οι οποίοι αντιμετώπιζαν μια κρίση στη γνωστική τους δραστηριότητα πίσω στον ανορθολογισμό. Στην *Αισθητική* του, ο Λούκατς έκανε μια σύγκριση ανάμεσα στα διάφορα στάδια της γνώσης που έχει αναπτυχθεί πάνω στη βάση της παραγωγικής δραστηριότητας του ανθρώπου στην πορεία της ιστορίας και σκιαγράφησε τις δυνατότητες να συλληφθεί η θρησκεία με θεωρητικούς όρους.

Ο τελικός στόχος, επιχειρηματολόγησε ο Λούκατς, είναι να επιτευχθεί μια αυθε-

ντικής φύσης και ανθρωποκεντρική κοσμοθεώρηση. Αυτό δεν είναι οπισθοδρόμηση στο «πίσω στη φύση» και τον άνθρωπο αφηρημένα: απεναντίας, η επίτευξη της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στις μεσολαβήσεις, πάνω στις αντικειμενοποιήσεις του αντικειμενικού κόσμου. Αυτός είναι ο αντικειμενικός όρος για να αποδειχτεί ο ανόητος χαρακτήρας των δογμάτων που διατείνονται ότι ο άνθρωπος είναι προϊόν δημιουργίας και ότι είναι εξαρτημένος και εκτεθειμένος. Αυτή η τάση είναι ο όρος για την ανακατεύθυνση των ανθρώπινων ενεργειών, οι οποίες παρεμποδίζονται στις εγκόσμιες προσπάθειες και αναζητούν καταφύγιο στη θρησκεία και το ξεπέραςμα της ιδιαιτερότητας στον άλλο κόσμο, σε δραστηριότητες που μπορούν να καταστήσουν τη ζωή περιεκτική. Όπως έγραφε:

«Το πιο σημαντικό πράγμα είναι το θεμέλιο της θρησκευτικής ανάγκης στην καθημερινή ζωή, η επιθυμία η αιτιώδης σχέση των γεγονότων, που λειτουργεί εντελώς ανεξάρτητα από την ανθρώπινη συνείδηση, να υφίσταται μια τελεολογική στροφή που αντιστοιχεί στις πιο στοιχειώδεις και πιο γνήσιες ανάγκες της ζωής του συγκεκριμένου ατόμου»<sup>20</sup>.

Όμως αυτή η ανάπτυξη προϋποθέτει ότι η ανθρωπομορφική κοσμοεικόνα και η ηθική που θεμελιώνεται καθαρά σε συγκινήσεις θα πρέπει να αντικατασταθεί με μια συνεκτική, αλλά διαλεκτικά ανοικτή, επιστημονική κοσμοεικόνα. Μια θετική κοσμοθεώρηση θα πρέπει να επιτευχθεί, ώστε να καταστεί δυνατό στον άνθρωπο να κατανοήσει και να εκπληρώσει βέλτιστα τις αντικειμενικές δυνατότητες της κοινωνικής προόδου και να θεωρεί τον εαυτό του τόσο το συνειδητό συγγραφέα όσο και τον πρωταγωνιστή της ιστορίας. Σε αυτή την ανάπτυξη δεν μπορεί μόνο να απορρίψει τους μύθους αναφορικά με την αντίληψη και τη διαμόρφωση της ιστορίας, αλλά και εκείνους για το δικό του πεπρωμένο. Μια νέα κοσμοεικόνα απαιτείται, η οποία αφυπνίζει τους ανθρώπους στη συνείδηση της ολότητας. Και αυτή η ολότητα δεν είναι πλέον η αποκατάσταση της ταυτότητας του υποκειμένου και του αντικειμένου· αντίθετα, μια ιστορικά δοσμένη και εσωτερικά δομημένη ενότητα του είναι, του οποίου οι διαφορετικές σφαίρες, ακριβώς λόγω της πολλαπλότητάς τους, του συγκεκριμένου πλούτου και της αντιφατικής φύσης τους, καθιστούν δυνατή την πολύπλευρη και ελεύθερη ανάπτυξη των ατόμων.

Ο Λούκατς είχε πλήρη συνείδηση ότι καμιά αλλαγή στις σχέσεις παραγωγής δεν μπορεί άμεσα να θέσει ένα τέρμα στις θρησκευτικές ανάγκες. Γνώριζε ότι ενώ η καπιταλιστική ανάπτυξη εξάλειψε η ίδια μακροχρόνια καθιερωμένους μύθους και απογύμνωσε τη θρησκεία από τον ανθρωπομορφικό της χαρακτήρα, ο καπιταλισμός γινόταν μάρτυρας της εμφάνισης νέων, «πραγματοποιημένων» μύθων στο κενό που άφηναν οι ιστορικές θρησκείες. Ο Λούκατς υπέδειξε ότι η εκκοσμίκευση, η αποσύνθεση των παραδοσιακών αξιών, η διαδικασία της «αποϊδεολογικοποίησης», το μειούμενο γόητρο της θρησκευτικής αποκάλυψης, η αύξηση του φορμαλισμού των θρησκευτικών τελετών και η εξάπλωση του αθεϊστικού μύθου της αγωνίας δεν θα έπρεπε να ερμηνεύονται ως μια ένδειξη της παρακμής των θρησκευτικών αναγκών. (Ας προσθέσουμε ότι αυτή η ανάπτυξη επίσης μπορεί να έχει αρνητικές συνέπειες).



Η θρησκεία –όπως έλεγε ο Κίρκεγκορ– γίνεται ένα απλό αξίωμα, αλλά ως τέτοια θα διαρκέσει για περισσότερο καιρό. Σε αυτή την περίπλοκη κατάσταση, οι δυνάμεις που αντιτίθενται και εκείνες που στηρίζουν τη διατήρηση της θρησκείας υπάρχουν πλάι πλάι και η μαρξιστική θεωρία της θρησκείας απέχει ακόμη από το να αντλήσει όλα τα αναγκαία συμπεράσματα από αυτή την κατάσταση. Στην *Αισθητική* του ο Λούκατς περιέγραψε πράγματι τη θρησκεία ως μια μορφή ανταλλάγματος που επιζητά το άτομο ενόψει των αποτυχιών, την ανασφάλειας και της ματαιότητας της ζωής του. Ταυτόχρονα, η θρησκεία, παρ' όλα αυτά, αντανακλά την προσπάθεια του ατόμου να εισάγει ένα μέτρο τάξης σε αυτό που βλέπει ως ένα χάος και να προσδώσει νόημα και υποστήριξη σε σφαίρες όπου αυτά λείπουν, να χρησιμοποιήσει την υπερβατικότητα για να μετατρέψει ακόμη και το μαρτύριο σε μια ανεκτή και περιέχουσα νόημα δραστηριότητα.

Ωστόσο, η απόφαση ανάμεσα σε αυτό τον κόσμο και τον άλλο δεν είναι ένα θεωρητικό και ατομικό ζήτημα, έγραψε ο Λούκατς. Το αποτέλεσμα της εκλογής εξαρτάται από το «αν [οι άνθρωποι] καταφέρνουν να εκπληρώσουν τις βαθύτερες ανάγκες τους γήινα ή τουλάχιστον να αγωνιστούν για τη μελλοντική τους εκπλήρωση που είναι σε θέση να δώσει στη ζωή τους ένα εσωτερικό νόημα... το θέμα είναι πώς αυτή η ανάγκη αναπτύσσεται, ξετυλίγεται ή εξατμίζεται, καθοριζόμενη ουσιαστικά από τις παραπάνω σκιαγραφημένες κοινωνικές και κοσμοθεωρητικές αναπτύξεις»<sup>21</sup>.

Αυτές οι συνθήκες, συνέχισε ο Λούκατς, αναφορικά με τη συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και την επιστήμη είναι, κατ' αρχήν, διαφορετικές υπό το σοσιαλισμό και υπό τον καπιταλισμό. Αλλά ο Λούκατς προειδοποίησε ότι ακόμη και στον κομμουνισμό η καθημερινή σκέψη δεν θα είναι πλήρως απορροφημένη στην επιστήμη, και η επιστήμη και η τέχνη δεν μπορούν να κατάγουν μια απόλυτη νίκη πάνω στην καθημερινή ζωή: «Ένας κόσμος άμεσης αντίδρασης σε μια πραγματικότητα που δεν έχει ακόμη υποστεί επεξεργασία θα παραμείνει επομένως πάντα ανεκπλήρωτος»<sup>22</sup>.

Συνεπώς, η θρησκεία θα υπάρχει για πολύ καιρό στο μέλλον και, στην πραγματικότητα, διάφορες κοινωνικές και πολιτικές τάσεις αναμένονται να εμφανίζονται κάτω από την αιγίδα της θρησκείας. Στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, έγραψε ο Λούκατς σε ένα γράμμα στη Ρενάτε Ρίμек, η εκκλησία και οι πιστοί στις περισσότερες χώρες που εμπλέκθηκαν έδωσαν την ευλογία τους στα όπλα των ιμπεριαλιστικών δυνάμεων των βιομηχανικών χωρών. Ωστόσο, στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, «εμφανίστηκε ένας Καρλ Μπαρτ και η Ομολογητική Εκκλησία με τους μάρτυρές της. Έχουμε όλοι επίγνωση ότι ο πόλεμος, ένας τρίτος παγκόσμιος πόλεμος, η καταστροφή της υφηλίου σε ένα πυρηνικό ολοκαύτωμα, είναι ένας πραγματικός κίνδυνος, αλλά ένας κίνδυνος που μπορεί να αποφευχθεί.. Τι εμποδίζει τους μαρξιστές και τους ανθρώπους θρησκευτικής πίστης από το να παραμερίσουν τις βασικές διαφορές στη θεώρησή τους και να ενώσουν δυνάμεις για να βρουν μια λύση αντάξια της ανθρωπότητας, και να προσπαθήσουν από κοινού για το σκοπό;... Προβλήματα ανακύπτουν καθημερινά στη ζωή της κοινωνίας, για τη λύση των οποίων οι χριστιανοί και οι μαρξί-

στές ενεργούν μαζί. Επιπλέον, προβλήματα ανακύπτουν των οποίων η ανθρωπιστική διευθέτηση θα έπρεπε να θεωρείται από κάθε μαρξιστή το καθήκον του. (Σκεφτείτε το δικαίωμα γάμου με κάποιον διαφορετικού θρησκευµατος, το δικαίωμα διαζυγίου, το δικαίωμα στην έκτρωση, κ.λπ.). Εκεί όπου πρόκειται για τη θεωρητική λύση του ζητήµατος, αυτός ο κόσµος και ο άλλος εξακολουθούν να είναι σε ανταγωνιστική αντίθεση. Αλλά οι άνθρωποι... και στις δυο πλευρές του στρατοπέδου που έχουν το θάρρος να µιλούν έντιµα για τις διαφορές που τους χωρίζουν, µπορούν, µε όλα τα µέσα, να βρουν τις µορφές συνεργασίας σε αρκετά ζητήµατα που θέτει η αντιδραστική απανθρωπιά και η αλλοτρίωση του ανθρώπου που δηµιουργείται εξαιτίας της»<sup>23</sup>.

Σε αυτό το γράµµα ο Λούκατς παρέµεινε πιστός στη µαρξιστική του πεποιθήση και την υλιστική εκτίµηση της θρησκευτικής υπερβατικότητας, όπως και στην άποψη του Λένιν ότι άνθρωποι µε διαφορετικές πεποιθήσεις µπορούν και πρέπει να παραµερίζουν τις διαφορές τους για να ενώνουν δυνάµεις στο µέτωπο του πολιτικού ταξικού αγώνα για την πρόοδο και το σοσιαλισµό.

«Σε τέτοιες παρατηρήσεις του Λένιν είναι ήδη εμφανής η αντίληψη ότι στην παρούσα κατάσταση το κεντρικό πρόβληµα έγκειται λιγότερο στην κατάρριψη των δηλώσεων σχετικά µε την πραγµατικότητα των θρησκειών, από ό,τι στον τρόπο µε τον οποίο οι άνθρωποι, ως αποτέλεσµα της αλλαγής στην κοινωνική βάση της ύπαρξής τους, ως αποτέλεσµα των µέσω αυτής προκυπτουσών, διαφορετικά κατευθυνόµενων δραστηριοτήτων τους, ως αποτέλεσµα της ψυχικής τους αξιολόγησης κ.λπ., ξεπερνούν τις εντός τους θρησκευτικές ανάγκες»<sup>24</sup>.

Εν είδει συµπεράσµατος, ο Λούκατς πρόσθεσε: «Ακόµη και αν η ψυχολογική βάση τους –ο µηδενισµός, ο ανορθολογισµός, η αγωνία και η απελπισία– κοινωνικο-ψυχολογικά είναι δύσκολο να κλονιστούν, µπορεί το ξεπέρασµά τους να προχωρά µόνο από το δρόµο που υπέδειξαν οι Μαρξ και Λένιν, µε την ανατροπή των µορφών ζωής που τις παράγουν και τις αναπαράγουν»<sup>25</sup>.

Στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* του –σε συµφωνία µε το ιδιαίτερο αντικείµενο του έργου– ο Λούκατς πρόσφερε µια πιο λεπτοµερή και διεξοδική ανάλυση αυτών των «τρόπων ζωής». Όπως το έθεσε:

«Η θρησκεία είναι ένα καθολικό κοινωνικό φαινόµενο –και συχνά ακόµη αργότερα– είναι ένα σύστηµα που ρυθµίζει τη λειτουργία όλης της κοινωνίας: η κύρια ανάθεσή της είναι να ικανοποιεί την κοινωνική ανάγκη για ρύθµιση της καθηµερινής ζωής. Αναµένεται να το κάνει αυτό µε µια τέτοια µορφή που να µπορεί να ασκήσει µια άµεση επιρροή στη ζωή κάθε µέλους της κοινωνίας»<sup>26</sup>.

Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, κάθε κριτική που περιορίζεται στο να αναπτύσσει µόνο θεωρητικά επιχειρήµατα ενάντια στις πραγµατικές πηγές της θρησκείας, την αλλοτρίωση και την πραγµατοποίηση, σηµαίνει να διαπράττει κανείς το λάθος να αγνοεί «τις πραγµατικές σχέσεις της θρησκείας µε το άτοµο στην παρούσα κοινωνία»<sup>27</sup>, και να του διαφεύγει το γεγονός ότι ο άνθρωπος πρέπει να αποκριθεί ακριβώς στην πρακτική του δραστηριότητα στα ζητήµατα που για τη θρησκευτική σκέψη φαίνονται να είναι επιλύσιµα µόνο µέσω αναφοράς στο υπερβατικό.

Στην *Οντολογία* του, στο πνεύμα των απόψεων του Μαρξ, ο Λούκατς κατονόμασε την πραγματοποίηση και την αλλοτρίωση ως τις κύριες πηγές καταστάσεων στις οποίες όλα τα χειροπιαστά πράγματα της καθημερινής ζωής ενισχύουν την τυραννία των «αντικειμενοποιημένων φαντασιώσεων» και του «αισθητά υπεραισθητού» κόσμου των εμπορευμάτων και του χρήματος πάνω στον άνθρωπο. Σε αυτό το σημείο, η δυαδική τάση στην ανάπτυξη της εργασίας φτάνει στο αποκορύφωμά της: στην προϊστορία της ανθρωπότητας η εργασία διασφαλίζει την ανάπτυξη και τον πλούτο των πολιτισμών, αλλά δίνει επίσης γένεση στην αλλοτρίωση. Ταυτόχρονα, διευκολύνει τη διατήρηση του επιφαινόμενου της ανεξαρτησίας του ατόμου ως σκεφτόμενου όντος.

Ο Λούκατς είδε ξεκάθαρα ότι δεν μπορεί να υπάρξει καμιά ανάλυση των σύγχρονων μορφών της αλλοτρίωσης χωρίς την εξέταση της ιστορίας του χριστιανισμού. Μετά την αποσύνθεση της ελληνικής πόλης, η σχέση του ατόμου με το ανθρώπινο είδος βαθμιαία γλίστρησε πέρα από την αντιληπτική ικανότητα ακόμη και των πιο λαμπρών μυαλών της εποχής. Ήταν αυτή ακριβώς η κατάσταση που δημιούργησε τις συνθήκες για μια νέα σχέση ανάμεσα στο άτομο και την υπερβατικότητα, εκείνη που χαρακτηρίζει το χριστιανισμό. Ο Λούκατς έγραψε για τα ελκυστικά γνωρίσματα του χριστιανισμού με ζωντανούς όρους: πιστεύοντας στη σωτηρία της ψυχής, ο άνθρωπος μπορεί να φαντάζεται πως είναι ικανός να υπερβεί εκείνες τις συγκεκριμένες μεσολαβήσεις του ανθρώπινου είδους που μπορεί να καταστήσουν ικανό το άτομο να επιχειρήσει πραγματικά (αν και η αλλοτρίωση αναπόφευκτα θα διαφεύσει τις προσπάθειές του) να ξεπεράσει την ιδιαιτερότητά του, και έτσι να φέρει σε εκπλήρωση τη ζωή του. Συνεπώς, μπορεί να έπεται –όπως καταδεικνύεται ιδιαίτερα από τη σεκταριστική θρησκευτικότητα– ότι «η αλλοτρίωση απορρίπτεται προσωπικά, με ένα άμεσο τρόπο»<sup>28</sup>. Δεν συνοδεύεται από την πραγματική απόρριψη εκείνων των μεσολαβήσεων που είναι τα κοινωνικά οχήματά της. Αυτός είναι ο τρόπος που βρίσκουν το δρόμο τους, υποκειμενικά, προς το ανθρώπινο είδος – ο οποίος, θεωρούμενος ατομικά, ήταν πάντα δυνατός.

Σε αυτή τη νοητική διαδικασία, ωστόσο, η ουσία του ανθρώπου γίνεται υπερβατική γιατί ακόμη και ο ίδιος ο άνθρωπος, και συνεπώς η ιδιαιτερότητά του, δεν είναι πλέον η εκδήλωση του «ειδολογικού χαρακτήρα καθεαυτού», στην οποία η δυνατότητα για την ανάπτυξή της προς «είναι δι εαυτό» δίνεται ως μια σφαίρα κίνησης. Απεναντίας, αυτή η ανθρώπινη ουσία υποβαθμίζεται και πραγματοποιείται «για να γίνει κάτι που μπορεί να απελευθερωθεί μόνο με τη βοήθεια της υπερβατικότητας»<sup>29</sup> από αυτή την κατάπτωση. Αυτή η κατάσταση επιδεινώνεται από την τυπική στάση των ιστορικών εκκλησιών, στις οποίες η εκπλήρωση των ευγενών ιδανικών αναβάλλεται σε κάποιο απόμακρο μέλλον: αυτή η πρακτική «είναι, στην πράξη, υποστήριξη για τον ειδολογικό χαρακτήρα καθεαυτό σε όλες τις εποχές»<sup>30</sup>. Ο Λούκατς έχει, συνολικά, δίκιο στο συμπέρασμά του, αν και ιστορικά μιλώντας έδωσε μια κάπως απλοποιημένη ερμηνεία στη σχέση των σεκτών και των εκκλησιών. Ωστόσο, είναι γεγονός ότι οι σεκταριστικές τάσεις μπορούσε να ενσωματωθούν, με τον ένα ή τον

άλλο τρόπο, στο πλαίσιο των εκκλησιών. Πρέπει επίσης να παραδεχτούμε ότι οι εκκλησίες θεωρούν τους εαυτούς τους ως τους εγκόσμιους εκπροσώπους της υπερβατικότητας, και, ως τέτοιες, έχουν συχνά αντιταχθεί στο υφιστάμενο καθεστώς. Και, παρότι φαίνεται βέβαιο –εδώ ο Λούκατς αναφέρθηκε στον Μεγάλο Ιεροεξεταστή του Ντοστογιέφσκι και στο προσωπικό παράδειγμα του Τολστόι– ότι η πραγματική επιβεβαίωση των ηθικών επιταγών του χριστιανισμού είναι ασύμβατη με τον πολιτισμό του οποίου η εκκλησία είναι μέρος· βασιζόμενες σε λειτουργικές, θεολογικές και φιλοσοφικές επινοήσεις, οι χριστιανικές εκκλησίες έχουν συνήθως σταθεί ικανές να γεφυρώσουν το χάσμα ανάμεσα στις διδασκαλίες του Ιησού και τις κοινωνικές ανάγκες της εποχής.

Ίσως το πιο σημαντικό μέρος των αναλύσεων της θρησκείας από τον Λούκατς στην *Οντολογία* του είναι η συζήτησή του των θρησκευτικών συνεπειών του ξεπεράσματος της αλλοτρίωσης στον καπιταλισμό. «Μόνο εκείνες οι προσπάθειες που προσανατολίζονται στο μέλλον, δηλαδή, τελικά, προς το σοσιαλισμό, μπορεί να διαθέτουν την ικανότητα να ξεπεράσουν αυθεντικά την πραγματοποίηση και την αλλοτρίωση»<sup>31</sup>. Αυτό δεν σημαίνει να λέμε ότι «οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί θα μπορούσαν αυτόματα να θέσουν ένα τέλος στον αλλοτριωμένο χαρακτήρα της θρησκευτικής συνείδησης»<sup>32</sup>. Όπως το έθετε ο Μαρξ, η δομή της καθημερινής ζωής πρέπει να μετασχηματιστεί σε μια «μακριά και επίπονη διαδικασία ανάπτυξης»· μόνο αυτό μπορεί να διασφαλίσει μια κατάσταση στην οποία νοητικές μορφές μιας ανώτερης τάξης –η επιστήμη, η φιλοσοφία και η τέχνη– μπορούν να διαπεράσουν διαρκώς ευρύτερες σφαίρες της καθημερινής ζωής και συνείδησης.

Αλλά ο Λούκατς δεν περιορίστηκε να φτάσει σε αυτό το συμπέρασμα: γνώριζε ότι, για αντικειμενικούς και υποκειμενικούς λόγους, η αλλοτρίωση μπορεί να διαιωνίζεται ακόμη και στο σοσιαλισμό. Σε αυτό το σημείο ο Λούκατς έθεσε ιδιαίτερη έμφαση στη σημασία των αποφάσεων και πράξεων των ατόμων μέσα στο πλαίσιο του μετασχηματισμού της κοινωνίας ως όλο. Αν και η ανάπτυξη της προσωπικότητας εξαρτάται μακροχρόνια από την ανάπτυξη της κοινωνίας ως όλου, «το κάθε άτομο που βρίσκεται σε άμεση επαφή με άλλους ανθρώπους, πρέπει να αποφασίζει αν θέλει να έρθει σε ρήξη με τις μορφές της αλλοτρίωσης. Αυτός είναι ο κύριος λόγος για τον οποίο η συνείδηση, όπως είναι οντολογικά θεμελιωμένη, πηγάζει από και έχει μια καθοριστική επιρροή στην πράξη, και παίζει ένα τέτοιο σημαντικό ρόλο. Το ζήτημα είναι αν ο ίδιος ο άνθρωπος διαμορφώνει τη ζωή και την προσωπικότητά του μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας του ή αν εναποθέτει την απόφαση στα χέρια υπερβατικών δυνάμεων»<sup>33</sup>.

Αν και υποκειμενικά, έχει πάντα σταθεί δυνατό να ξεπεραστεί η αλλοτρίωση σε έναν ορισμένο βαθμό, πρέπει να τονίσουμε τη σημασία της συνειδητής, προσωπικής απόφασης σε αυτή την πράξη: οι πραγματικές κοινωνικές δυνατότητες μπορεί να μεταφραστούν σε πραγματικότητα μόνο μέσω της δράσης που βασίζεται σε αυτές τις αποφάσεις. Η κριτική ανάλυση της θρησκείας από τον Λούκατς αντανάκλασε το γενικό εγχείρημα της τελευταίας περιόδου του: να ορίσει μια υλιστική και κοι-

νωνική οντολογία η οποία, αντί να αγνοεί, να τονίζει τη σημασία της υποκειμενικής προσπάθειας, τη συνειδητή στιγμή, στη δραστηριότητα του ανθρώπου – του δημιουργού της ιστορίας του.

Όλο αυτό ηχεί ως μια πρόκληση – το οποίο είναι με την καλύτερη έννοια: μια δήλωση που εφιστά την προσοχή στην πολιτιστική, ιδεολογική και δημόσια ευθύνη του κάθε ατόμου στο σταυροδρόμι όπου στέκει σήμερα η ανθρωπότητα. Εμφανώς, δεν είναι μόνο η πολεμική με την θρησκεία που διακυβεύεται εδώ. Όπως έγραψε ο Λούκατς:

«Η δύναμη της πραγματοποίησης και της αλλοτρίωσης είναι ίσως μεγαλύτερη σήμερα από ό,τι ποτέ πριν. Ωστόσο, ιδεολογικά, αυτές οι δυνάμεις ποτέ δεν ήταν τόσο ανόητες, κενές και πεζές. Συνεπώς, η κοινωνία αντιμετωπίζει την προοπτική μιας παρατεταμένης, βασανιστικής και περίπλοκης διαδικασίας απελευθέρωσης. Είναι τύφλωση να μην το βλέπουμε, αλλά είναι ψευδαίσθηση να ελπίζουμε ότι μια χούφτα συμβάντων μπορεί να μετατρέψει αυτή την προοπτική σε πραγματικότητα εν μία νυκτί... Η πραγματικότητα στις επιτεύξιμες λεπτομέρειές της, στη διαρκώς μεταβαλλόμενη αν και απαράλλακτη ολότητά της, είναι το πραγματικό αντικείμενο της ανθρώπινης πράξης και ο άνθρωπος δεν μπορεί να αναμένει από αυτή τίποτε άλλο εκτός από αυτό που αυτός (και η κοινωνία) μπορεί να ανακτήσει από αυτή»<sup>34</sup>.

Ο αγώνας ενάντια στις εγκόσμιες βάσεις της ανθρώπινης αθλιότητας, η συνειδητή δέσμευση στον αγώνα για το σοσιαλισμό στην πορεία των πολεμικών με ανθρώπους άλλων πεποιθήσεων: αυτό ήταν το πιστεύω του κομμουνιστή Γκέοργκ Λούκατς σε όλη την πολυτάραχη σταδιοδρομία του. Ο Λούκατς έκανε λάθη στην πορεία της καρποφόρας και γεμάτης ζωής του. Αλλά αυτό που είναι πιο σημαντικό από αυτά τα λάθη –πολλά από τα οποία τα υπέβαλε ο ίδιος σε κριτική– είναι ο υποδειγματικός αγώνας αυτού του επιφανούς μαρξιστή στοχαστή του αιώνα να συγχωνεύσει με συνέπεια τον υλισμό και τη διαλεκτική, για να ρίξει φως στην αλληλεπίδραση της κοινωνικής ανάπτυξης και της γνώσης και να διατηρήσει τη μαρξιστική-λενινιστική θεωρία ενήμερη στα μεγάλα κοινωνικά και λόγια προβλήματα της εποχής.

Ασκώντας πολεμική ενάντια στο θρησκευτικό υπερτονισμό της σημασίας του θανάτου, ο Λούκατς διαβεβαίωσε:

«Είναι φανερό, ότι μια αρμονική σφαιρικότητα, μια εγκόσμια τελειοποίηση στη ζωή του ατόμου μόνο πάνω στη βάση του συντονισμού της δραστηριότητάς του, τον οποίο προκαλούν τα συναισθήματα, οι σκέψεις που ενεργοποιούνται από αυτά, με τον κύκλο ζωής του, είναι δυνατή. Είναι αυτονόητο ότι αυτός ο συντονισμός μπορεί πάντα να είναι σχετικός ... είναι η ίδια η οπισθοχώρηση της ιδιαίτερης προσωπικότητας σε έναν τέτοιο αγώνα που μπορεί να επιφέρει στη ζωή μια αρμονία που εννοείται εδώ... Αλλά είναι ακριβώς εδώ που καθίσταται σαφές ότι σε μια τόσο ουσιαστική, ουσιαστικά κλειστή ζωή, δυνάμεις εργάζονται πάντα που οι ενδιαφερόμενοι άνθρωποι –περισσότερο ή λιγότερο συνειδητά, περισσότερο ή λιγότερο αποφασισμένα– έχουν οδηγήσει έξω από την άμεση ιδιαιτερότητα της δεδομένης τους ύπαρξης»<sup>35</sup>.

Αποτιμώντας το έργο της ζωής του, μπορούμε δικαιολογημένα να θεωρούμε τη

ζωή και τη θεωρητική κληρονομιά του Γκέοργκ Λούκατς ως μια πρόοδο ξεχωριστών μαρξιστικών επιτευγμάτων λογιότητας, που έχουν ξεπεράσει την ιδιαιτερότητα. Είναι ένα σύνολο επιτευγμάτων και διλημμάτων που εμπνέει όλους εκείνους που έχουν αφοσιωθεί στη μελέτη των προβλημάτων που έθεσε και για τα οποία εργάστηκε σκληρά, όλους εκείνους που δεσμεύονται από το καθήκον όχι μόνο να διατηρήσουν στις μεταγενέστερες εποχές τα επιτεύγματά του αλλά –με τον ίδιο τρόπο που ο ίδιος θα έκανε– να τα αναπτύξουν με ένα δημιουργικό τρόπο για να αποκριθούν στις νέες προκλήσεις της ζωής.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Γκ. Λούκατς, *Πρώιμα Έργα 1902-1918*, Βουδαπέστη 1977, σελ. 428.
2. Γκ. Λούκατς, «Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief», *Neue Blätter*, 2 (1912), νο 5-6, σελ. 90-91.
3. G. Lukacs, *The Theory of the Novel*, London 1971, σελ. 153.
4. *Ο.π.*, σελ. 34.
5. G. Lukacs, *Tactics and Ethics*, London 1972, σελ. 5.
6. G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, London 1971, σελ. 18.
7. G. Lukacs, *ibid.*, σελ. 187.
8. *Ibid.*, σελ. 188.
9. *Ibid.*, σελ. 194.
10. *Ibid.*
11. Γκ. Λούκατς, «Ξεκαθάρισμα λογαριασμών με το παρελθόν», στο *Για μια Νέα Ουγγρική Κουλτούρα*, Βουδαπέστη 1948, σελ. 180.
12. G. Lukacs, *History and Class Consciousness*, ό.π.
13. G. Lukacs, «Πρόλογος του 1967», στο *History and Class Consciousness*.
14. G. Lukacs, «Moses Hess and the problems of idealist dialectics», στο *Tactics and Ethics*.
15. G. Lukacs, *The Destruction of Reason*, London 1980, σελ. 99-100.
16. Γκ. Λούκατς, *Τα Καθήκοντα της Μαρξιστικής Φιλοσοφίας στη Νέα Δημοκρατία*, Βουδαπέστη 1948, σελ. 48.
17. G. Lukacs, *Die Eigenart der Ästhetischen* (1963), I, σελ. 126.
18. *Ibid.*, σελ. 124.
19. *Ibid.*, σελ. 123.
20. *Ibid.*, II, σελ. 796.
21. *Ibid.*, σελ. 801, 803.
22. *Ibid.*, I, σελ. 203.
23. Γκ. Λούκατς, «Επιστολή για τη σχέση μεταξύ μαρξισμού και χριστιανισμού», *Világosság* IX, 8-9, σελ. 547.
24. G. Lukacs, *Die Eigenart der Ästhetischen*, II, σελ. 860.
25. *Ibid.*, σελ. 862.

26. Γκ. Λούκατς, *Προς μια Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, Βουδαπέστη 1976, II, σελ. 642.
27. *Ibid.*, σελ. 637.
28. *Ibid.*, σελ. 694.
29. *Ibid.*, σελ. 667-668.
30. *Ibid.*, σελ. 696.
31. *Ibid.*, σελ. 737.
32. *Ibid.*, σελ. 736.
33. *Ibid.*, σελ. 735.
34. *Ibid.*, σελ. 739, 734.
35. G. Lukacs, *Die Eigenart der Ästhetischen*, II, σελ. 799-800.

\* Ο Γιόζεφ Λούκατς ήταν Ούγγρος φιλόσοφος και πανεπιστημιακός. Περιλαμβάνεται στη συλλογή *Hungarian Studies on György Lukács*, Akadémiai Kiadó, 1993, τόμ. 2, σελ. 578-591.

## Η Καταστροφή του Λογικού. Τριάντα χρόνια μετά

του Νικόλας Τερτουλιάν\*

Η *Καταστροφή του Λογικού* είναι αναμφισβήτητα το πιο αμφιλεγόμενο βιβλίο του Γκ. Λούκατς: από τη δημοσίευσή του, περισσότερο από τριάντα χρόνια πριν, μια εντυπωσιακή μάζα αμφισβητήσεων έχει συσσωρευτεί γύρω από αυτό το έργο. Τα διανοητικά κύματα εχθρότητας, όλο και πιο ισχυρά, που εγείρονται από αυτό το στρατευμένο βιβλίο, που συνέλαβε ο συγγραφέας στα χρόνια που προηγήθηκαν του τέλους του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου και ολοκληρώθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1950, μετασχημάτισαν την *Καταστροφή του Λογικού* σε ένα «καταραμένο βιβλίο» της παραγωγής του Λούκατς. Σπάνια ένα έργο βρήκε τέτοια ομοφωνία εναντίον του: αμφισβητήθηκε φαρμακερά από τους στοχαστές της Σχολής της Φρανκφούρτης (από τον Αντόρνο, κυρίως, αλλά και από τους Χ. Μαρκούζε και L. Lowenthal), αμφισβητήθηκε, φυσικά, από τους θαυμαστές της σκέψης των Σέλιγκ, Νίτσε, Νίτταϊ ή Χάιντεγκερ, καθώς και από μερικούς πρόσφατους από τους πλέον ενήμερους ερμηνευτές για το έργο των τελευταίων (από τον X. Tilliette, για παράδειγμα, στο μνημειακό έργο του για τον Σέλιγκ, ή από τον M. Montinari, εκδότη των έργων του Νίτσε, στην πρόσφατη συλλογή του κειμένων για τον Νίτσε). Το βιβλίο δεν βρήκε εύνοια στα μάτια του Λ. Κολακόφσκι, ο οποίος στην *Ιστορία του Μαρξισμού* το καταγγέλλει ως την πιο εύλωτη μαρτυρία της σταλινικής εμπλοκής της σκέψης του Λούκατς, ούτε σε εκείνα ενός πρόσφατου αναλυτή της γερμανικής σκέψης όπως ο L. Dumont, ο οποίος στο *Essais sur l'individualisme*, αλλά και στον πρόλογό του για ένα βιβλίο του Λ. Πολάνι, θέλει να αποστασιοποιηθεί σταθερά. Ακόμα και οι στοχαστές που βρίσκονται πιο κοντά στο γενικό προσανατολισμό της σκέψης του Λούκατς, όπως ο Ε. Μπλοχ ή ο Α. Λεφέβρ, αισθάνθηκαν, είναι σίγουρο, πολύ ενοχλημένοι από το νόημα ορισμένων αναλύσεων του Λούκατς.

Ωστόσο, μας φαίνεται αδιαμφισβήτητο ότι, ακόμη και αν ληφθούν υπόψη αυτές οι αμφισβητήσεις, το έργο διατηρεί ανέπαφη μια ορισμένη δύναμη γοητείας, όσο αρνητική και αν είναι. Η ανάγνωση της *Καταστροφής του Λογικού* μπορεί να γίνει σε διάφορα επίπεδα. Μπορούμε να προβάλλουμε την αυστηρά ιδεολογική πτυχή του βιβλίου: με την καθιέρωση ενός είδους δαιμονολογίας της γερμανικής φιλοσοφικής συνείδησης, ο Λούκατς προσπάθησε να δείξει πώς, ξεκινώντας από τον Σέλιγκ και τον Ε. Γιούνγκερ, η γερμανική σκέψη θα είχε υποστεί μια διαδικασία ανορθολογικοποίησης αυξανόμενα οξείας και φρενήρους, της οποίας η αναγκαία κατάληξη ήταν ο θρίαμβος της εθνικοσοσιαλιστικής δημαγωγίας (η τεράστια πρόκληση που περιείχε ο αρχικός υπότιτλος του έργου: «Ο δρόμος του ανορθολογισμού από τον



Σέλιγκ στον Χίτλερ», ο οποίος εξαφανίστηκε στην τελική έκδοση που δημοσίευσε ο Luchterhand, δεν απέτυχε να προκαλέσει ταραχή σε πολλούς από τους αναγνώστες του, από τον Ε. Μπλόχ έως τον Μ. Theunissen). Η δίκη που ξεκίνησε ο Λούκατς, με κάποια αγριότητα στην αδυσώπητη αλυσίδα επιχειρημάτων, προσπάθησε να αποκαλύψει ανάμεσα στους μεγάλους εκπροσώπους της γερμανικής ανορθολογικής σκέψης του 19ου αιώνα τα πρόδρομα σημάδια της φιλοσοφικής πτώσης που προηγήθηκαν της ανόδου του ναζισμού.

Αλλά το βιβλίο έχει μια πιο αυστηρά φιλοσοφική πτυχή, η οποία απορρέει από την επιθυμία του να ασκήσει μια συμφυή κριτική της σκέψης την οποία αποκαλεί ανορθολογική, αποκαλύπτοντας τις εσωτερικές της αδυναμίες και την ολίσθηση που αντιπροσωπεύει σε σχέση με τις απαιτήσεις της αυστηρότητας και της αντικειμενικότητας. Η κατάδειξη του Λούκατς υποστηρίζεται προφανώς από τη θεμελιώδη του θέση ότι η διαλεκτική σκέψη (αυτή του Χέγκελ και του Μαρξ) αντιπροσωπεύει το πιο προχωρημένο σημείο της φιλοσοφικής σκέψης (το λογικό είναι γι' αυτόν συνώνυμο με τη διαλεκτική σκέψη): ο ανορθολογισμός ορίζεται σαν μια αποκλίνουσα απάντηση στα προβλήματα που εγείρονται από την πολυπλοκότητα της πραγματικότητας, ένα είδος αντι-λύσης που προορίζεται να αποφύγει την πραγματική διαλεκτική προσέγγιση. Γνωρίζουμε πλήρως ότι οι δύο πτυχές του έργου, αυτή που έχουμε ονομάσει ιδεολογική (και η οποία του δίνει κατά προτεραιότητα το χαρακτήρα του «Kaminfschrift», του μαχητικού έργου) και η αυστηρότερα φιλοσοφική, είναι στενά αλληλένδετες κατά κάποιο τρόπο σε όλη την πορεία του λουκατσιανού επιχειρήματος. «Es gibt keine “unschuldige” Weltanschauung», δεν υπάρχει “αθώα” κοσμοαντίληψη· η φράση συνοψίζει καλά την καθοδηγητική ιδέα του βιβλίου.

Ο συγγραφέας προσπαθεί διαρκώς να αναδεικνύει τις ραφές μεταξύ των θέσεων των φιλοσόφων όσον αφορά την κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα και των εκφορών της σκέψης τους. Είναι ακριβώς αυτή η επιθυμία να δημιουργηθεί μια διαρκής σύνδεση μεταξύ της κοινωνικοπολιτικής επιλογής του στοχαστή (ανεξάρτητα από το αν τυχαίνει να διατυπώνεται ρητά ή όχι) και του φιλοσοφικού λόγου του που προσδίδει στην *Καταστροφή του Λογικού* μια ξεχωριστή θέση μέσα σε αυτό που θα μπορούσε κανείς να αποκαλέσει «κοινωνικο-ιστορική ερμηνευτική της φιλοσοφικής σκέψης»: το βιβλίο προσφέρεται για συναρπαστικές αντιπαραθέσεις στον τομέα της «ιδεοκριτικής» και της κοινωνιολογίας της γνώσης. Αλλά είναι ίσως η πιο αυστηρά φιλοσοφική πτυχή του βιβλίου που πρέπει να λάβει την ιδιαίτερη προσοχή μας σήμερα, αν λάβουμε υπόψη τα τρέχοντα περιστατικά και τις νέες πτυχές της συζήτησης ορθολογισμού-ανορθολογισμού, της οποίας η ιστορική σημασία αποδεικνύεται ότι πηγαίνει πολύ πέρα από την περίοδο που καλύπτει η λουκατσιανή ανάλυση. Ακόμη και εντός της προβληματικής του Λούκατς, σημαντικά νέα στοιχεία έχουν προκύψει στο μεταξύ, εμπλουτίζοντας με κάποιο τρόπο το φιλοσοφικό τοπίο που πραγματεύεται η *Καταστροφή του Λογικού*. Σκεφτόμαστε πρώτ' απ' όλα τη νέα έκδοση των έργων του Νίτσε, που δημιουργήθηκε από τους Colli και Montinari, η οποία προτείνει την αποκατάσταση σύμφωνα με αυστηρότερα κριτήρια του συνό-

λου του νιτσεικού έργου, καθώς και των τεράστιων *Gesamtausgabe* του Χάιντεγκερ (περισσότεροι από 60 τόμοι), του οποίου οι παραδόσεις που δόθηκαν στο Μάρμπουργκ και το Φρίμπουργκ από το 1923 ως το 1945 αντιπροσωπεύουν μια μάζα μη δημοσιευμένων κειμένων προφανούς σημασίας για τη σωστή κατανόηση της σκέψης του Χάιντεγκερ. Λαμβάνοντας υπόψη τη σημαντική θέση που κατέλαβαν οι Νίτσε και Χάιντεγκερ στην κριτική κατασκευή που προέβαλε ο Λούκατς για να καταγγείλει τον ανορθολογισμό τους, μπορούμε νόμιμα να ρωτήσουμε αν οι κριτικές θέσεις του Λούκατς βγαίνουν ενισχυμένες ή, αντίθετα, κατεστραμμένες, από την αντιπαράθεση με αυτή την εμπλουτισμένη (και μερικές φορές τροποποιημένη) εικόνα της νιτσεικής και χαϊντεγκερικής παραγωγής.

Ο χρόνος που έχει παρέλθει από τη δημοσίευση της *Καταστροφής του Λογικού* μας επιτρέπει να τοποθετήσουμε το έργο, αναδρομικά, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Η τεράστια μάχη που διεξάγει ο Λούκατς ενάντια στον ανορθολογισμό απέχει πολύ από το να είναι μια εντελώς μοναδική επιχείρηση στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της εποχής και η ίδια η έννοια του ανορθολογισμού αποδεικνύεται ότι απέχει πολύ από το να είναι ένα απλό πολεμικό τέχνασμα, αν λάβουμε υπόψη ένα συγκεκριμένο αριθμό ιστορικών γεγονότων, που μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε τις πραγματικές διαστάσεις του φαινομένου. Η πρωτοβουλία να θέσει στο επίκεντρο της ανάλυσής του τον ανταγωνισμό ορθολογισμός-ανορθολογισμός φαινόταν στον ίδιο τον Λούκατς να είναι αρκετά ετερόδοξη σε σύγκριση με τον επίσημο μαρξισμό-λενινισμό της εποχής: στις συνομιλίες του για το αυτοβιογραφικό του κείμενο *Gelebtes Denken* υπενθυμίζει ότι, ενώ ο Στάλιν και ο Ζντάνοφ είχαν ουσιαστικά ανάγει την ιστορία της φιλοσοφίας στον αγώνα μεταξύ υλισμού και ιδεαλισμού, η ιδέα του να γράψει ένα έργο στο κέντρο του οποίου τοποθετήθηκε η αντίφαση ορθολογισμός-ανορθολογισμός δεν απέτυχε να προσελκύσει την οργή ορισμένων σεκταριστικών και δογματικών μυαλών που ανήκουν στο σοσιαλιστικό κατεστημένο.

Η προέλευση της κριτικής του ανορθολογισμού ανάγεται στον περίφημο πρόλογο της *Φαινομενολογίας του Νου*, όπου ο Χέγκελ ασκεί πολεμική στο «μονόχρωμο φορμαλισμό» της διανοητικής διαίσθησης του Σέλινγκ. Η αντιπαράθεση Χέγκελ - Σέλινγκ γίνεται έτσι το πρώτο επεισόδιο-ορόσημο μιας μακράς αντιπαράθεσης ανάμεσα σε δύο αντίθετες φιλοσοφικές θέσεις, μια αντιπαράθεση της οποίας οι πιο θεαματικές στροφές ανήκουν στην ταραχώδη ιστορία της φιλοσοφίας του 20ού αιώνα.

Η *Καταστροφή του Λογικού* τρέφει τη φιλοδοξία να εγγραφεί σε μια ευθεία γραμμή σε αυτό το μακρύ αγώνα, του οποίου η διασταύρωση των όπλων μεταξύ Χέγκελ και Σέλινγκ είχε αντιπροσωπεύσει μια υποδειγματική πρώτη στιγμή, ενώ φιλοδοξεί ταυτόχρονα να κάνει, σε μια συγκεκριμένη στιγμή, την αποτίμηση και τη σύνθεση αυτού του αγώνα (αλλά η έμφαση δόθηκε στην κριτική του ανορθολογισμού, ως μια τρομερή κίνηση διάβρωσης του λόγου για περισσότερο από έναν αιώνα και λιγότερο σε αυτό που συνέβη στην άλλη πλευρά του οδοφράγματος). Φυσικά ο Λούκατς αποδίδει επίσης ιδιαίτερη σημασία στην κριτική που ασκεί ο Χέγκελ εναντίον του Γιάκομπι και ενάντια στη θεωρία του της «άμεσης γνώσης», καθώς και στο

ρόλο που διαδραμάτισε ο αντι-σπινιζισμός του Γιάκομπι, που εξέφρασε το *Spinoza-Büchlein* (1785), στην εμφάνιση του ανορθολογισμού στη γερμανική σκέψη, αλλά παρ' όλα αυτά είναι η αντιπαράθεση Σέλιγκ - Χέγκελ που χρησιμεύει ως αποφασιστικό σημείο εκκίνησης.

Αν πρόκειται για ένα ζήτημα επιλογής μεταξύ των στοχαστών του 20ού αιώνα, θέσεων λίγο πολύ κοντά σε εκείνες που υπερασπίστηκε ο Λούκατς στην κριτική του για τον ανορθολογισμό, ενώ προηγούνται του τελευταίου στο χρόνο, ίσως πρέπει κανείς να σκεφτεί πάνω απ' όλα τον Ε. Κασίρερ και τον Έντ. Χούσερλ. Δεν υπάρχει καμία αναφορά στη συζήτηση για τον καντιανισμό και τη φιλοσοφία που πραγματοποιήθηκε στο Νταβός το 1929 μεταξύ του Ε. Κασίρερ και του Μ. Χάιντεγκερ στην *Καταστροφή του Λογικού*. Ωστόσο, αυτή η συζήτηση προκάλεσε την πρώτη σημαντική αντιπαράθεση μεταξύ ενός στοχαστή που εκπαιδεύτηκε στη σχολή της μεγάλης ανθρωπιστικής και ορθολογικής παράδοσης της κλασικής γερμανικής κουλτούρας και των θέσεων του Χάιντεγκερ. Η πρόσφατη έκδοση ενός μη δημοσιευμένου χειρόγραφου από τον Ε. Κασίρερ, για το *Είναι και Χρόνος* του Χάιντεγκερ (στο αμερικανικό περιοδικό *Philosophy and Rhetoric*), που γράφτηκε λίγο μετά τη δημοσίευση του βιβλίου (1927), καθιστά δυνατή τη διακρίβωση της συνέχειας της κριτικής θέσης του Κασίρερ σε σχέση με τον Χάιντεγκερ, μέσω των συνεντεύξεων του Νταβός ως το σημαντικό άρθρο που αφιερώθηκε στο βιβλίο του Χάιντεγκερ «Ο Καντ και το πρόβλημα της μεταφυσικής» (1929), που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Kantstudien* (1931). Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ έκανε ένα σημείο δημοσιεύοντας το πρωτόκολλο των συνομιλιών του Νταβός με τον Κασίρερ στο προσάρτημα της έκδοσης του 1973 του έργου του *Kant und das Problem der Metaphysik*, αποδεικνύοντας έτσι τη σημασία που τους απέδιδε.

Ο Κασίρερ μέμφθηκε στον Χάιντεγκερ την απόκρυψη των θεμελιωδών πτυχών της καντιανής φιλοσοφίας, οι οποίες υπέδειξαν τη δυνατότητα να υπερβούμε την αρχική περατότητα της ανθρώπινης κατάστασης: έσκυψε σε έννοιες όπως αυτή της «μορφής», των «αδρών του λόγου» και της «ελευθερίας» στον Καντ, ή ακόμα και σε αυτή του «αντικειμενικού πνεύματος» στον Χέγκελ, για να αμφισβητήσει το υποτιθέμενο μη αναγώγιμο των θεμελιωδών καταστάσεων που περιγράφει ο Χάιντεγκερ (αγωνία, εγκατάλειψη κ.λπ.) και να εκτιμήσει τις υψηλότερες μορφές ανθρώπινης δι-υποκειμενικότητας και κοινωνικότητας.

Στόχος του ήταν να αντικρούσει αυτό που του φαινόταν να είναι μια υποτίμηση στον Χάιντεγκερ του βάρους του «αντικειμενικού νου» στην ανθρώπινη ύπαρξη: αρνούμενο να δεχτεί τη συνωνυμία που υποστήριζε ο Χάιντεγκερ μεταξύ «απρόσωπου» ή «αντικειμενικότητας» και «μη αυθεντικότητας» ή «παρακμής», το αδημοσίευτο χειρόγραφο που αναφέρθηκε παραπάνω, τελείωνε με μια ρητή υπεράσπιση της χεγκελιανής θέσης ενάντια σε εκείνη του Κίρκεγκορ, της οποίας ο Χάιντεγκερ του φαινόταν ο άμεσος κληρονόμος. Είναι εκπληκτικό να σημειωθεί σε ποιο βαθμό οι κριτικές που διατύπωσε ο Λούκατς εναντίον του Χάιντεγκερ, στην *Καταστροφή του Λογικού* όπως και στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, ουσιαστικά συνένωσαν τις αντιρρήσεις που διατυπώθηκαν ήδη στα τέλη της δεκαετίας του 1920 ή στις

αρχές της δεκαετίας του 1930 από τον Ε. Κασίρερ ή ορισμένες θέσεις που έλαβε ο Ν. Χάρτμαν στο *Die Grundlegung der Ontologie* (βιβλίο που δημοσιεύθηκε το 1935) εναντίον του Χάιντεγκερ. Λέγοντας αυτό, φυσικά, δεν σκοπεύουμε να ελαχιστοποιήσουμε τις διαφορές που διαχωρίζουν το ρητά ιδεαλιστικό ορθολογισμό του νεοκαντιανού Κασίρερ από τις θέσεις που υποστηρίζει ο Λούκατς: αλλά μας φαίνεται ενδιαφέρον να επισημάνουμε τα σημεία επαφής, γιατί η υπεράσπιση του λογικού και της «humanitas» [Ανθρωπιάς, στυλ], στο όνομα της ίδιας καντιανής και χεγκελιανής μήτρας, τους ένωσε σε μια κοινή μάχη, σε απόσταση ετών.

Όσον αφορά τον Χούσερλ, ο Λούκατς φαίνεται να έχει συνειδητοποιήσει πολύ αργά την αξία της σθεναρής στάσης του ενάντια στον ανορθολογισμό που περιέχεται στη μελέτη που δημοσιεύθηκε το 1936 «Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και της υπερβατικής φαινομενολογίας», καθώς και σε άλλα βοηθητικά κείμενα που ανήκουν στην ίδια περίοδο. Η *Καταστροφή του Λογικού* διαπράττει ακόμη και το μοιραίο λάθος να θεωρεί τη χουσερλιανή φαινομενολογία αποκλειστικά ως πηγή της σκέψης των Μ. Σέλερ και Μ. Χάιντεγκερ, ορίζοντάς τη ως το έδαφος που εξέθρεψε τον ανορθολογισμό που υπάρχει σε αυτούς τους δύο στοχαστές (μια εξαιρετικά μονόπλευρη προοπτική, η οποία δεν λαμβάνει υπόψη την εσωτερική έννοια της προσέγγισης του Χούσερλ): τα τελευταία κείμενα του Χούσερλ αγνοήθηκαν εντελώς από τον Λούκατς (θα πρέπει να σημειωθεί ότι το βιβλίο του Αντόρνο που είναι αφιερωμένο στη φαινομενολογία, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, που σχεδιάστηκε στα έτη 1934-36, αλλά ολοκληρώθηκε και δημοσιεύθηκε τη δεκαετία του 1950, υιοθέτησε μια προοπτική όχι πολύ μακριά από εκείνη του Λούκατς, ενώ αγνοεί επίσης εντελώς την *Κρίση*). Μόνο στα *Προλεγόμενα στην Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, το τελευταίο του θεωρητικό γραπτό, γραμμένο ένα χρόνο πριν από το θάνατό του (1970), ο Λούκατς, για πρώτη φορά, θα αποτίσει φόρο τιμής στη «διανοητική αντοχή» και στον «σχεδόν ηρωικό» αγώνα του Χούσερλ ενάντια στις ανορθολογικές ερμηνείες της σκέψης του, διατηρώντας τις επιφυλάξεις του από άποψη αρχών σε σχέση με τις βάσεις της φαινομενολογίας.

Ο Χούσερλ επεσήμανε από τις πρώτες γραμμές του έργου του για την «Κρίση» τον κίνδυνο που απειλούσε τη φιλοσοφία της εποχής του «να υποκύψει στο σκεπτικισμό, στον ανορθολογισμό, στο μυστικισμό»<sup>1</sup>: το πρόγραμμα των τελευταίων του έργων ήταν να αποκαταστήσει την εμπιστοσύνη στη φιλοσοφική ορθολογικότητα, υποδεικνύοντας την αποδεικτικότητα των θεμελίων της. Υπήρχε κάτι παθητικό στη θέρμη με την οποία γιόρτασε τότε τα πλεονεκτήματα του Ντεκάρτ ως ιδρυτή της σύγχρονης φιλοσοφίας. Παρατηρήσεις με απροσδόκητο πολεμικό σθένος γίνονται από τον Χούσερλ σχετικά με τον αντι-καρτεσιανισμό που κυριαρχούσε όλο και περισσότερο στην επίσημη σκέψη της ναζιστικής Γερμανίας<sup>2</sup>. Οι σχολιαστές της *Κρίσης* (συμπεριλαμβανομένου του επιμελητή της γαλλικής έκδοσης, G. Granel) δεν παρέλειψαν να υποδείξουν, ταυτόχρονα, τα βέλη που ξεκίνησαν προς την κατεύθυνση του Χάιντεγκερ, ακόμη και αν αυτό αφορά κυρίως αποσπάσματα που περιέχονται στα παραρτήματα στο κύριο κείμενο, εκείνα που εκδόθηκαν για πρώτη φορά από τον W. Biemel στον

τόμο που δημοσιεύθηκε από τη «Husserliana». Ο Χούσερλ ήθελε ιδιαίτερα να αποκριθεί στις κατηγορίες που διατύπωνε η επίσημη γερμανική σκέψη της εποχής κατά της καρτεσιανής σκέψης, ότι ήταν ένοχη για την οικοδόμηση μιας «καθησυχαστικής» φιλοσοφίας, η οποία απέφευγε, από τη φύση της, τα μεγάλα υπαρξιακά ερωτήματα. Αναπαράγοντας αυτά τα επιχειρήματα, ο Χούσερλ υπαινισσόταν, ακόμη και χωρίς να τον ονομάσει, τον Χάιντεγκερ: «Σε στενότερη εξέταση, αυτή η διασφάλιση, ακριβώς με το ιδανικό της αποδεικτικότητας, δεν θα σήμαινε τίποτα άλλο από μια δειλία· ένα τρόπο αποφυγής των ευθυνών και των δοκιμασιών που το “Dasein”, αφιερωμένο στο πεπρωμένο από την ουσία του, απαιτεί από τον άνθρωπο»<sup>3</sup>.

Πολύ ευαισθητοποιημένος με τέτοιου είδους συλλογισμούς, οι οποίοι έθεταν ένα σημάδι ισότητας μεταξύ ορθολογισμού ή λογοκεντρισμού και παρακμής, καθώς και από τις κατηγορίες «δειλίας» εναντίον του καρτεσιανισμού, ο Χούσερλ παρέπεμψε την κατηγορία της παρακμής στους επαγγελματίες των «υπαρξιακών μορφασμών»<sup>4</sup> και ανέλαβε, με μια έντονη έκκληση, την υπεράσπιση της θαρραλέας στάσης και του αισθήματος ευθύνης που διαποτίζεται από το καρτεσιανό ήθος: «Πώς; Ο Ντεκάρτ, ο μεγάλος μοναχικός, και ο επιφανής μαθητής του Σπινόζα, έψαχνε για “ασφάλεια;” Είναι γι’ αυτό που αποσύρθηκαν από τον κόσμο, ή που ο Ντεκάρτ, όταν ελευθερώθηκε από την πνευματική δυσφορία που βίωνε, έκανε το προσκύνημα στην Παναγία του Λορέτο; Είμαστε σε μια εποχή τόσο περήφανη για την ιστορική της πολυμάθεια που έχει γίνει εντελώς κωφή στο ήθος αυτού του φιλόσοφου που έχει το ανάλογό του στο ήθος του αυθεντικού καλλιτέχνη, στο ήθος του ανθρώπου της αυθεντικής κατάστασης. Δεν μπορούμε πλέον να καταλάβουμε τι είναι να ζούμε και να γνωρίζουμε μια αποστολή, στην τραγωδία μιας αποστολής;»<sup>5</sup> (αυτές οι γραμμές γράφτηκαν τον Ιούλιο του 1936).

Δεν μπορούμε να μην υποδείξουμε εδώ ορισμένες αναλογίες μεταξύ της θέσης του Χούσερλ και εκείνης του Λούκατς. Σε μια σελίδα της *Καταστροφής του Λογικού*, ο τελευταίος υπενθύμισε επίσης την απαξίωση του ορθολογισμού ως επιφανόμενου της αστικής συνείδησης που αποζητά την «ασφάλεια»<sup>6</sup>. Την καταδίκασε ως λαϊμοτίφ της ακροδεξιάς ιδεολογίας (όχι χωρίς να αναφέρει εν συντομία ότι η υπαρξιακή φιλοσοφία των Χάιντεγκερ και Γιάσπερς συνέβαλε σημαντικά στην υπονόμηση της ιδεολογίας της «ασφάλειας»). Ο Λούκατς υπενθύμισε ότι η «ασφάλεια» είναι μια κατηγορία του κλασικού γερμανικού ανθρωπισμού και ήταν ο Β. φον Χούμπολτ που τη διατύπωσε για πρώτη φορά με μεγάλη δύναμη. Βρίσκουμε σε μια παράδοση του Χάιντεγκερ μια ρητή πολεμική κατηγορία εναντίον του «αστικού νου», που θεωρείται ως το απαραίτητο συμπλήρωμα της μη αυθεντικής ύπαρξης, στην οποία ο Χάιντεγκερ αντέτασσε τη μεσολάβηση που ριζώνει στο αυθεντικό «Dasein», αυτό που ο Χούσερλ, στο προαναφερθέν κείμενο, δεν δίστασε να αποδιώξει ως «κάποιο αφηρημένο ατομικό ανθρώπινο “Dasein”»<sup>7</sup>.

Η παθιασμένη υπεράσπιση του ορθολογισμού, που χαρακτηρίζει τα μεταγενέστερα έργα του Χούσερλ, φυσικά πραγματοποιήθηκε από τη συγκεκριμένη προοπτική της υπερβατικής φαινομενολογίας του: ξεχωρίζοντας σταθερά από τον όρο

«Aufklärerei» [Ψευδοδιαφωτισμό, στμ] που χρησιμοποίησαν οι Χέγκελ και Σέλιγκ για να στιγματίσουν το στενόμυαλο ορθολογισμό καθώς και τη διεστραμμένη μορφή ορθολογισμού που είναι «διανοητισμός» (αναφερόμαστε εδώ στο κείμενο της συνδιάσκεψης που δόθηκε το Μάιο του 1935 με τον τίτλο «Η φιλοσοφία στην κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας»). Ο Χούσερλ υπερασπίστηκε μια φωτισμένη έννοια του ορθολογισμού, βασισμένη στην κριτική εξέταση των αποτελεσμάτων των διαφορετικών επιστημών, στο όνομα των αποδεικτικών βεβαιοτήτων της υπερβατικής συνειδήσης. Ο Λούκατς υπερασπίστηκε μια έννοια ορθολογισμού διατυπωμένη διαφορετικά: αυτή του «διαλεκτικού» λόγου (θα πρέπει να θυμόμαστε σχετικά ότι ο Χούσερλ φάνηκε να αγνοεί σχεδόν εντελώς την ιστορική κληρονομιά της χεικελιανής διαλεκτικής), αλλά ο απώτερος στόχος των δύο φιλοσόφων αποδεικνύεται να είναι ο ίδιος: να διεκδικήσουν τη δύναμη και τα δικαιώματα του λόγου ενόψει της ολοένα και πιο διαδεδομένης ανόδου του ανορθολογισμού.

Λαμβάνοντας υπόψη την τελευταία θέση του Χούσερλ σε σχέση με τον Χάιντεγκερ, φαίνεται εύλογη η νομιμότητα της συσχέτισης της θέσης του με εκείνη που έλαβε δύο δεκαετίες αργότερα ο Λούκατς. Η επιστολή που έστειλε ο Χούσερλ στις 6 Ιανουαρίου 1931 στον A. Pfänder, επικεφαλής του φαινομενολογικού κινήματος στο Μόναχο και έναν από τους πιο πιστούς μαθητές του, παρέχει ένα ντοκουμέντο πρωταρχικής σημασίας για την τελική ανάπτυξη της σχέσης Χούσερλ-Χάιντεγκερ. Η επιστολή περιέχει μια εντυπωσιακή μαρτυρία για την απογοήτευση που προκλήθηκε στον Χούσερλ από την κατεύθυνση της σκέψης εκείνου που θεωρούσε για καιρό τον πρώτο μαθητή του και τον οποίο είχε διορίσει ως διάδοχό του στην έδρα της φιλοσοφίας στο Φράιμπουργκ του Μπράιςγκαου. Ο Χούσερλ πληροφόρησε τον Pfänder ότι είχε αφιερώσει δύο μήνες στη μελέτη των κύριων γραπτών του Χάιντεγκερ για να καταλήξει σε μια «αντικειμενική-οριστική» θέση σε σχέση με αυτά: «Έχω καταλήξει σε αυτό το θλιβερό συμπέρασμα ότι φιλοσοφικά, δεν έχω καμία σχέση με το χαϊντεγκεριανό βάθος, ούτε με αυτή τη λαμπρή μη επιστημονικότητα... ότι ασχολείται με την επεξεργασία ενός συστήματος φιλοσοφίας του οποίου έχω θεωρήσει καθήκον της ζωής μου να κάνω την εμφάνιση πάντα αδύνατη. Έχει περάσει πολύς καιρός από τότε που όλοι, εκτός από εμένα, ήξεραν γι' αυτό. Δεν αποσιώπησα τα συμπεράσματά μου μπροστά από τον Χάιντεγκερ».

Ο Ν. Χάρτμαν κατέχει μια ιδιαίτερη θέση στη συζήτηση για τον ορθολογισμό και τον ανορθολογισμό. Παραδόξως, η *Καταστροφή του Λογικού* δεν αναφέρει το οντολογικό και επιστημολογικό έργο του Χάρτμαν. Ωστόσο, η κριτική που διατύπωσε ο Χάρτμαν κατά της χαϊντεγκερικής οντολογίας, όπως αναπτύχθηκε στο *Είναι και Χρόνος*, καθώς και σε σχέση με τη φαινομενολογική μέθοδο, θα έπρεπε να είχε προσελκύσει την προσοχή του Λούκατς. Θα ένιωθε ενισχυμένος στην κριτική του στον ανορθολογισμό λαμβάνοντας μια θέση, σε ορισμένες πτυχές, ανάλογη, τοποθετημένη ωστόσο σε ένα φιλοσοφικό ορίζοντα διαφορετικό από το δικό του. Η σιωπή του Λούκατς της *Καταστροφής του Λογικού* σε σχέση με τα έργα του Χάρτμαν μαρτυρά έναν ορισμένο σεκταρισμό και μια στενότητα του δικού του ορίζοντα κατά τη στιγμή

της γραφής. Η αλήθεια είναι ότι ο Λούκατς ανακάλυψε τη σημασία των οντολογικών έργων του Χάρτμαν αργότερα, όταν έγραφε την *Ηθική* του και ειδικά όταν ξεκίνησε την προετοιμασία της *Ηθικής* του: δεν είναι υπερβολή να υποθέσουμε ότι η επαφή με το έργο του Ν. Χάρτμαν έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην απόφασή του να αναλάβει, πριν από την *Ηθική*, τη σύνταξη μιας «Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι».

Η εχθρότητα του Ν. Χάρτμαν προς τα ανορθολογικά ρεύματα στη φιλοσοφική σκέψη της εποχής του είναι ένα τεκμηριωμένο ιστορικό γεγονός. Το πρώτο του σημαντικό βιβλίο, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (η πρώτη έκδοση του οποίου χρονολογείται από το 1921) περιέχει ήδη στην παράγραφο «Verhältnis Agnostizismus» [Αγνωστικιστική σχέση, στμ] μια θέση προς αυτή την κατεύθυνση. Ωστόσο, φαίνεται δύσκολο να θεωρηθεί ο Χάρτμαν ανεπιφύλακτος υποστηρικτής του ορθολογισμού. Μια σύντομη επίκληση των αναλύσεων που αφιερώνει ο Χάρτμαν στις έννοιες της ορθολογικότητας και του ανορθολογισμού μπορεί επίσης να μας βοηθήσει να αποσαφηνίσουμε το νόημα αυτών των δύο εννοιών στην *Καταστροφή του Λογικού* από τον Λούκατς. Ο Χάρτμαν τοποθετεί στη βάση της διαδικασίας της γνώσης τη σχέση έντασης μεταξύ της περατότητας που είναι συνυποστατική με το γνωστικό υποκείμενο και του άπειρου χαρακτήρα των προσδιορισμών του είναι καθεαυτό. Ο γνωστικός ορίζοντας του υποκειμένου δεν μπορεί ποτέ να είναι εντελώς συνεκτικός με την ύπαρξη. Μόνο ένας άπειρος διανοητής (μια θεϊκή διάνοια) θα μπορούσε να καταφέρει να εξαντλήσει τους προσδιορισμούς της ύπαρξης, χωρίς να αφήνει περιθώριο για το «υπερνοητό»: θα μπορούσε να φέρει το φως της ορθολογικότητας παντού. Η διάνοιά μας είναι από τη φύση της πεπερασμένη, εξαρτάται από τα όρια που είναι εγγενή στην υποκειμενικότητα. Εδώ είναι που τοποθετείται η κριτική έννοια του ανορθόλογου που διατύπωσε ο Χάρτμαν. Δίνει ένα νόμιμο νόημα στην έννοια της ανορθολογικότητας αποκλειστικά στο επίπεδο της θεωρίας της γνώσης, μιλώντας ρητά για ένα «γνωσιολογικό ανορθόλογο»: αλλά δεν φαίνεται διατεθειμένος να κάνει παραχωρήσεις στον οντολογικό ανορθολογισμό, εκείνον που μας φαίνεται ως αληθινός ανορθολογισμός.

Αν παραδεχτούμε ότι το ανορθόλογο, από τη γνωσεολογική άποψη, αντιπροσωπεύει αυτό που ξεφεύγει από τη δύναμη της γνώσης μας (είναι το «υπερνοητό») και αυτό που δεν μπορεί επομένως να γίνει κατανοητό με λογικούς όρους (είναι πράγματι το «άλογο»), μπορούμε να καταλάβουμε γιατί η συνεπής οντολογία του Χάρτμαν τον ωθεί να αποδεχτεί την ύπαρξη ενός «γνωσεολογικού ανορθόλογου». Η περατότητα του γνωστικού υποκειμένου σημαίνει ακριβώς ότι η δύναμη της γνώσης μας δεν καταφέρνει ποτέ να «εξαντλήσει» το σύνολο των προσδιορισμών του πραγματικού, ακόμα και αν το πραγματικό δεν προβάλλει από μόνο του αντίσταση στο να συλληφθεί από τη γνωστική μας ικανότητα (αυτό θα σήμαινε να παραδεχτούμε την ύπαρξη μιας «αντικειμενικής» ανορθολογικότητας, το οποίο ο Χάρτμαν αρνείται να κάνει), τα όρια που είναι εγγενή στον γνωστικό μας ορίζοντα είναι ότι υπάρχει πάντα ένα μη αναγώγιμο «υπόλοιπο» στην ορθολογική μας προσέγγιση. Επομένως, το υπερνοητό έχει για τον Χάρτμαν μια καθαρά γνωστική έννοια, υπαγορευόμενη από την

ένταση μεταξύ της απειρίας του πραγματικού και της περατότητας του υποκειμένου.

Η έννοια της ορθολογικότητας λαμβάνεται επίσης υπόψη από τον Χάρτμαν ειδικά υπό την επιστημολογική της όψη, ως η ικανότητα να κατανοούμε τα πράγματα και να εκφράζουμε αυτή τη γνώση με εννοιολογικούς-λογικούς όρους. Φυσικά, παραπέμπουμε επίσης στο οντολογικό νόημα της έννοιας, υπενθυμίζοντας ότι σχετίζεται με το εγγενές θεμέλιο των πραγμάτων (με το Seinsgrund), αυτό που στόχευε ο Λάμπνιτς με την αρχή του επαρκούς λόγου: nihil est sine ratione (το ανορθολογικό αποκλίνει με αυτήν την έννοια, το άνευ θεμελίου [Grundlose], το καθαρά απρόβλεπτο, με την οντολογική έννοια του όρου), αλλά η προσοχή του Ν. Χάρτμαν εστιάζεται κυρίως στη γνωσεολογική πτυχή του προβλήματος.

Ο Λούκατς συμφωνεί με τον Χάρτμαν υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει απόλυτη υπέρθεση μεταξύ της γνωστικής μας δραστηριότητας και των άπειρων προσδιορισμών της πραγματικότητας: η ένταση μεταξύ γνώσης και άπειρου παραμένει μη αναγώγιμη. Όμως η προσοχή του διατηρείται τόσο από τη γνωσιολογική πτυχή του ορθολογικού-ανορθολογικού προβλήματος (τη δυνατότητα έκφρασης της κατανόησης των πραγμάτων με εννοιολογικούς-λογικούς όρους), όσο και από την οντολογική του πλευρά: την εγγενή ορθολογικότητα των πραγμάτων. Το πρόβλημά του, στην *Καταστροφή του Λογικού*, είναι αυτό της γένεσης του ανορθολογισμού: γι' αυτόν είναι συνώνυμο με το γεγονός ότι οι δυσκολίες που ενυπάρχουν στη διαδικασία της γνώσης, που προκαλούνται από την απόσταση μεταξύ των εννοιολογικών μέσων μας και της αντικειμενικής πολυπλοκότητας του πραγματικού, δυσκολίες που για τον Λούκατς έχουν σχετικό χαρακτήρα, μετατρέπονται από τα ανορθολογικά ρεύματα σε απόλυτες αρνητικές αποκρίσεις, με βάση την επιβεβαίωση του κατ' αρχήν μη αναγώγιμου χαρακτήρα του πραγματικού σε ένα μοντέλο λογικής κατανόησης. Η επέκταση μιας σχετικής ανορθολογικότητας, που υπαγορεύεται από τα αναπόφευκτα ιστορικά όρια του γνωστικού μας ορίζοντα (η γένεση της ζωής μέχρι στιγμής δεν έχει συλληφθεί από κανένα από τα μοντέλα κατανόησης που έχουμε) σε ένα (απόλυτο) οντολογικό ανορθόλογο είναι για τον Λούκατς το αμάρτημα του ανορθολογισμού. Ο στόχος του έργου του είναι να αναλάβει ένα είδος δεοντολογίας της σκέψης, δείχνοντας επίσης την κοινωνικο-ιστορική προέλευση των ανορθολογικών ολισθημάτων.

Μπορεί σίγουρα να τεθεί το ερώτημα αν, με την ορθολογιστική αδιαλλαξία του, δεν πέφτει ο ίδιος σε έναν δογματικό και αμετανόητο ορθολογισμό, αυτόν στον οποίο ο Ν. Χάρτμαν προσπάθησε να μπλοκάρει το δρόμο, χάρη στην κριτική του αντίληψη για το ανορθόλογο. Η ιδιαιτερότητα αυτού του ιδεαλιστικού ορθολογισμού είναι η εκκένωση της απόστασης μεταξύ των οργάνων της γνώσης μας και της άπειρης πολυπλοκότητας της πραγματικότητας, αποφασίζοντας εκ των προτέρων τη δυνατότητα αναγωγής όλης της πραγματικότητας σε ένα υφιστάμενο μοντέλο κατανοητότητας. Η αντίδραση ενός επιστημολόγου όπως ο Φεγεράμπεντ σε σχέση με αυτό το δογματικό ορθολογισμό αποδείχθηκε ευεργετική, στο βαθμό που ζήτησε έναν πλουραλισμό μεθόδου για να προσεγγιστεί το πραγματικό (σχετικά με τις



αμφισβητήσιμες πτυχές της σύλληψης του Φεγεράμπεντ σχετικά με τον «επιστημολογικό αναρχισμό» δεν μπορούμε να σταθούμε εδώ). Το γεγονός ότι ο Ν. Χάρτμαν επέμενε να δώσει έμφαση στην ύπαρξη ενός «υπερνοητού» στο επίπεδο της θεωρίας της γνώσης (το υπόλοιπο του πραγματικού που ξεφεύγει από το δίκτυο των εννοιολογικών μας προσδιορισμών) δεν υποδηλώνει μια παραχώρηση στον αγνωστικισμό ή τον ανορθολογισμό (διαχωρίζεται από αυτόν με σθένος): η θέση του εξηγείται από μια οντολογική επιμέλεια, από την επιθυμία του να επισημάνει το μη αναγώγιμο του είναι στη γνώση, αλλά θέλει επίσης να είναι ταυτόχρονα μια επίμονη έκκληση να κινητοποιήσουμε τη γνωστική μας ενέργεια για να προσεγγίσουμε την πραγματικότητα όσο εγγύτερα το δυνατό.

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα σχετικά με τον υπέρμετρο ορθολογισμό που υπερασπίστηκε ο Λούκατς στην *Καταστροφή του Λογικού*, πιστεύουμε ότι πρέπει πρώτα να λάβουμε υπόψη ένα μεθοδολογικό ερώτημα: δεν μπορούμε να αναλύσουμε αυτό το έργο απομονώνοντάς το από το υπόλοιπο έργο του συγγραφέα. Η *Καταστροφή του Λογικού* είναι πάνω απ' όλα, όπως έχουμε πει, ένα έργο μάχης. Το θετικό υπόβαθρο της αντίληψης του λογικού που υπερασπίστηκε ο συγγραφέας εμφανίζεται τριάντα χρόνια μετά τη δημοσίευση του έργου, όχι μόνο μέσω αυτού που ο ίδιος ο Λούκατς αρεσκόταν να αποκαλεί το θετικό αντίστοιχο του *Η Καταστροφή του Λογικού*, δηλαδή το βιβλίο *Ο Νεαρός Χέγκελ*, αλλά πάνω απ' όλα στις απόψεις που αναπτύχθηκαν στα δύο μεγάλα έργα σύνθεσης, μετά την *Καταστροφή του Λογικού*, την *Αισθητική* και την *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*. Δεν θα ήταν δύσκολο, για παράδειγμα, να υποδειχθεί η συνέχεια που υπάρχει μεταξύ ορισμένων κριτικών αναλύσεων που αφιερώθηκαν στην *Αισθητική* στις θέσεις του Σοπενχάουερ, του Κίρκεγκορ ή του Χάιντεγκερ και των απόψεων που εκφράστηκαν στην *Καταστροφή του Λογικού*: αλλά το πλαίσιο αυτή τη φορά είναι πολύ διαφορετικό, γιατί στην *Αισθητική* πρόκειται για ένα ζήτημα ανάπτυξης αρχικά μιας θετικής αντίληψης της αισθητικής ορθολογικότητας. Κάποια έκπληξη μπορεί να προσφερθεί από την *Οντολογία* στο βαθμό που βρίσκουμε εδώ μια πιο αρθρωμένη έκθεση της αντίληψης του συγγραφέα για τη διαλεκτική ορθολογικότητα, αυτή τη φορά σε μια ρητά οντολογική βάση. Βρίσκουμε επίσης εκεί, για πρώτη φορά, μια κριτική θέση (στο κεφάλαιο για τον Μαρξ) σχετικά με τα μεγάλα συστήματα του φιλοσοφικού ορθολογισμού: ο Λούκατς τα κατηγορεί για την υπεράσπιση μιας υπερβολικά αφηρημένης και αξιωματικής σύλληψης του λογικού.

Μερικοί μπορεί να μπουν στον πειρασμό να μιλήσουν για μια αντίφαση μεταξύ της «δογματικής» αδιαλλαξίας, η οποία θα χαρακτήριζε την υπεράσπιση του λόγου στην *Καταστροφή του Λογικού* και την πολύ πιο ευέλικτη και διαμορφωμένη αντίληψη του ορθολογισμού που εκτίθεται στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*. Από την πλευρά μας, πιστεύουμε ότι πρόκειται για ωρίμανση της σύλληψης του Λούκατς για την ορθολογικότητα, αλλά όχι για άρνηση της καθοδηγητικής ιδέας του παλιού του βιβλίου (η *Οντολογία* επαναλαμβάνει, αλλού, με σχεδόν πανομοιότυπους όρους, την κριτική του ανορθολογισμού που αναπτύχθηκε στην *Καταστροφή του Λογικού*).

Στο τελευταίο του έργο, υποκινημένο από το οντολογικό έργο του Ν. Χάρτμαν, ο Λούκατς θα προσπαθήσει να κάνει την έννοια του ορθολογισμού όσο το δυνατό πιο διαλεκτική: προσπαθεί να δείξει ότι είναι αθέμιτο να μιλάμε αφηρημένα για ένα λόγο, επεκτείνοντάς τον αδιάκριτα σε όλα τα πεδία του πραγματικού (ένα σφάλμα που έγινε από τη σκέψη του Διαφωτισμού), αλλά ότι η απόλυτη προτεραιότητα πρέπει να δοθεί στην εξέταση των ετερογενών συμπλεγμάτων του πραγματικού εξακριβώνοντας όπως απαιτείται από την άποψη της οντολογικής άποψης, την ορθολογικότητά τους σύμφωνα με τη διαφοροποίηση των πεδίων εφαρμογής. Αυτό είναι που αποκαλεί κατόπιν εορτής ορθολογικότητα.

Επομένως, η υιοθέτηση της οντολογικής άποψης συνοδεύεται φυσικά στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* από μια προειδοποίηση κατά του «φετιχισμού του λόγου»: νέες προφορές, σε σχέση με την *Καταστροφή του Λογικού* εμφανίζονται στο επιχείρημα του Λούκατς. Ο άπειρος (ανεξάντλητος) χαρακτήρας των προσδιορισμών του πραγματικού προβάλλεται ενεργά για να αποτρέψει τον κίνδυνο κλεισίματος σε ένα άκαμπτο σύστημα: οι αναγκαίες συνδέσεις μεταξύ των φαινομένων και, κατά συνέπεια, τα μοντέλα κατανόησης που τις εκφράζουν, έχουν εξ ορισμού έναν περιστασιακό χαρακτήρα, υπόκεινται στην παραλλαγή των πεδίων, η παρέκταση ενός ενιαίου μοντέλου ορθολογικότητας καθίσταται αδύνατη. Η αντιπαράθεση με το νεοθετικισμό με την καθαρά χειραγωγητική του αντίληψη της ορθολογικότητας (κυριαρχούμενη από το ρητό: να γνωρίζουμε για να προβλέπουμε) σίγουρα έπαιξε σημαντικό ρόλο στην άρθρωση αυτής της πιο ευέλικτης έννοιας της ορθολογικότητας. Μπορεί κανείς μάλιστα να διατυπώσει, αναδρομικά, από τις διευκρινίσεις σχετικά με την έννοια της ορθολογικότητας που παρέχονται από την *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, αμφιβολίες σχετικά με ορισμένες κρίσιμες κρίσεις που περιέχονται στην *Καταστροφή του Λογικού*. Ήταν νόμιμο, για παράδειγμα, να μιλάμε για επιρροή του ανορθολογισμού (της σκέψης του ύστερου Φίχτε) στη θεωρία της γνώσης του Ε. Λασκ (ενός στοχαστή που επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τον νεαρό Λούκατς), πολύ απλά επειδή ο Λασκ τονίζει τον ρόλο της «άλλογης» ή «ανορθόλογης» (επομένως υλικής) στιγμής στην κατασκευή της λογικής κρίσης;<sup>8</sup> Υπήρχε ένας βάσιμος λόγος για να μιλήσουμε για τον «ανορθολογικό» χαρακτήρα της διάσημης «Wesensschau» (ενόρασης της ουσίας) του Χούσερλ, πολύ απλά λόγω της ενεργητικής έμφασης που δίνεται στον διαισθητικό χαρακτήρα της μεθόδου<sup>9</sup>. Οι επικρίσεις που στρέφονται εναντίον ενός φερόμενου «ανορθολογισμού» της σκέψης του Μπ. Κρότσε είχαν το παραμικρό θεμέλιο;<sup>10</sup> Δεν φαινόταν να αγνοεί ο Λούκατς ότι η εχθρότητα του Κρότσε για το «λογικισμό» ή το «διανοητισμό» προκατέλαβε κάποιες από τις δικές του θέσεις στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*;

Οι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα είναι πιθανό να προσδιορίσουν την κρίση μας για την *Καταστροφή του Λογικού* αλλά πρέπει να σημειωθεί ότι είναι οι θέσεις του ίδιου του Λούκατς, όπως εκφράζονται στο ανακεφαλαιωτικό του έργο *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, που μας επιτρέπουν να εγείρουμε τέτοιες αμφιβολίες.

Η πιο σημαντική καινοτομία που έφερε *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* σε

σχέση με την *Καταστροφή του Λογικού* αφορά την εξαιρετική κριτική σε αυτό που ο συγγραφέας αποκαλεί «παροξυσμό του λόγου». Η εμπειρία του σταλινισμού φαίνεται να έπαιξε καθοριστικό ρόλο εδώ για τον Λούκατς. Κατά την τελευταία του συνέντευξη, που δόθηκε σε σχέση με το αυτοβιογραφικό του κείμενο *Gelebtes Denken*, απαντώντας σε μια προκλητική ερώτηση του Ι. Έρσι σχετικά με τον ανορθολογισμό του σταλινισμού και για τους λόγους της απουσίας του στο πεδίο θέασης της *Καταστροφής του Λογικού* (ο Έρσι έπαιξε, με την ερώτησή του, με την ταυτότητα της καθαρής αυθαιρεσίας των σταλινικών μέτρων με τον ανορθολογισμό ως φιλοσοφία), ο Λούκατς ήθελε να διευκρινίσει ότι σύμφωνα με τη γνώμη του, φιλοσοφικά, ο σταλινισμός κυριαρχούνταν μάλλον από έναν «υπερορθολογισμό»<sup>11</sup>. Ανίχνευσε τη φιλοσοφική πτώση του μαρξισμού στη σταλινική εποχή σε ένα λάθος που είχε ήδη διαπράξει ο Ένγκελς και μετά από αυτόν ορισμένοι σοσιαλδημοκράτες: την αντικατάσταση της αυθεντικά οντολογικής αναπαράστασης της ιστορίας στον Μαρξ από ένα «λογικιστικό» όραμα, εξαιρετικά γραμμικό και εξαιρετικά ντετερμινιστικό, για την ιστορική εξέλιξη. Αυτό που στον Ένγκελς οφειλόταν σε μια χεγκελιανοποίηση της φιλοσοφίας της ιστορίας (που προκλήθηκε από τις έντονες νύξεις του χεγκελιανισμού στη σκέψη του), έγινε στον Στάλιν μια πρωτόγονη υπερτροφία της έννοιας της «ιστορικής αναγκαιότητας». Επομένως, η κριτική του σταλινικού «υπερορθολογισμού» στόχευε στην απόκρυψη ορισμένων ουσιωδών διαστάσεων της ιστορίας: την παρουσία της ενδεχομενικότητας, η οποία μπορεί να είναι ο φορέας μιας μελλοντικής ουσιαστικής τάσης, του απρόβλεπτου χαρακτήρα και πάνω απ' όλα της ανισότητας στην ιστορική ανάπτυξη. Η εικόνα της ιστορικής ορθολογικότητας στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι* εμφανίζεται επομένως πιο λεπτή και καλύτερα αρθρωμένη από τις μάλλον αποδεικτικές εκτιμήσεις που παρέχονται για το ίδιο θέμα από την *Καταστροφή του Λογικού*.

### Η υπόθεση Σέλιγκ

Ο Σέλιγκ αντιπροσωπεύει για τον συγγραφέα της *Καταστροφής του Λογικού*, την εναρκτήρια στιγμή μιας μορφής σκέψης, η οποία σύμφωνα με τον Λούκατς προοριζόταν για μια μακρά σταδιοδρομία και της οποίας το αποκορύφωμα θα ήταν η εθνικοσοσιαλιστική καταστροφή: του ανορθολογισμού. Η τεράστια απόσταση που χώριζε τη θεωρησιακή ιδιοφυΐα ενός από τους ιδρυτές του κλασικού γερμανικού ιδεαλισμού από το εξαιρετικά πρωτόγονο επίπεδο σκέψης αυτών των υποτιθέμενων κληρονόμων, που υποδείχτηκαν από το κατηγορητικό δάκτυλο του Λούκατς, φυσικά δεν αποκρύπτεται από τις αναλύσεις της *Καταστροφής του Λογικού*. Αλλά ο Λούκατς πίστευε ότι μπορούσε να αποδείξει ότι η διάσημη «διανοητική διαίσθηση», που κυριάρχησε στην πρώτη φάση της φιλοσοφίας του Σέλιγκ, καθώς και η «θετική φιλοσοφία», που ήταν στο κέντρο της ύστερης φιλοσοφίας του, αντιπροσώπευαν τις δύο πρώτες μορφές εκτροπής της σκέψης από τις διάφορες διαλεκτικές απαιτήσεις της. Έδειξε τη σχέση μεταξύ αυτής της αλλαγής στη σκέψη του Σέλιγκ προς τον ανορθολογισμό και της πολιτικής θέσης του φιλόσοφου. Αποκαλύφθηκε στον Σέλιγκ, ένα φιλόσοφο

που παραιτήθηκε από την πραγματική διαλεκτική κυριάρχηση των προβλημάτων που προέκυψαν στην πραγματικότητα (σε αντίθεση με τον Χέγκελ, ο οποίος δεν δίστασε να επωφεληθεί από τη «ζύμωση των αντιφάσεων»), μια τάση προς το ανορθόλογο.

Ο Ε. Μπλοχ ήταν ίσως ο πρώτος που εξέφρασε έντονα την ενόχλησή του για το λουκατσιανό εγχείρημα εντοπισμού του Σέλιγκ στην αρχή ενός κινήματος εμπλοκής και, τελικά, υποβάθμισης της σκέψης. Το έκανε αμέσως μετά τη δημοσίευση της *Καταστροφής του Λογικού*, στην επιστολή που έστειλε στον Λούκατς στις 25 Ιούνη 1954, ανακοινώνοντας την παραλαβή του βιβλίου. Ο Μπλοχ κατηγόρησε τον Λούκατς επειδή είχε υιοθετήσει μια θέση σε σχέση με τον Σέλιγκ, η οποία αντιπροσώπευε μια υπερτροφία της κριτικής του Χέγκελ για τον πρώην φίλο και σύντροφο του στο φιλοσοφικό αγώνα: «Είναι επίσης εντυπωσιακό πώς θέλετε να ενημερώσετε κατόπιν εορτής και με έναν υπερβολικό τρόπο τις μη αρθρωμένες επινοήσεις του Χέγκελ εναντίον του Σέλιγκ». Αλλά πάνω απ' όλα είναι το γεγονός ότι έθεσε τον Σέλιγκ στην αρχή μιας γραμμής σκέψης που θα οδηγούσε, μέσα από επακόλουθες υποβαθμίσεις, στο εθνικοσοσιαλιστικό φαινόμενο, που προκάλεσε τη διαμαρτυρία του Μπλοχ: «υπάρχει εκεί ένα μονοπάτι που οδηγεί απευθείας από τη “διανοητική διαίσθηση” στον Χίτλερ; Τρία ζήτω για τη μικρή διαφορά. Και αυτό δεν δίνει μια εντελώς αδικαιολόγητη λάμψη στο πρότυπο, ή καλύτερα στις τουαλέτες του Χίτλερ;» (Η επιστολή του Μπλοχ αναπαράγεται στη δημοσίευση των Archives-Lukacs, *E. Bloch und G. Lukács, Dokumente, Zum 100 Geburtstag*, Βουδαπέστη 1984, σελ. 139-140).

Παρά το μεγάλο θαυμασμό που φαινόταν να έχει για τη σκέψη του Σέλιγκ, ο Μπλοχ δεν ανέπτυξε μια συστηματική ανάλυση ολόκληρης της φιλοσοφίας του Σέλιγκ· δεν βρίσκει κανείς καν στα γραπτά του το ισοδύναμο του κεφαλαίου που αφιερώνεται στον Σέλιγκ στην *Καταστροφή του Λογικού*. Όμως οι πυκνές σελίδες για τον Σέλιγκ που συνεχίστηκαν στα βιβλία του *Το Πρόβλημα του Υλισμού ή Υποκείμενο-Αντικείμενο* (Εξηγήσεις για τον Χέγκελ) επιτρέπουν να ανακατασκευάσουμε τη σκέψη του σχετικά με αυτό το θέμα<sup>12</sup>. Αν κάποιος θέλει να θεωρήσει το κεφάλαιο για τον Σέλιγκ στην *Καταστροφή του Λογικού* ως ένα πρώτο δοκιμαστικό τεστ για να ελέγξει την εγκυρότητα της μεθόδου του Λούκατς, ίσως μπορεί κανείς να βρει στις παρατηρήσεις του Μπλοχ για τον ίδιο στοχαστή έναν όρο για μια ιδιαίτερα αποκαλυπτική σύγκριση.

Αν οι θέσεις του Λούκατς βρήκαν επιβεβαίωση και ακόμη και εξέλιξη στο έργο ενός μαρξιστή ερευνητή όπως ο H.J. Sandkühler, συγγραφέα αρκετών μελετών για τον Σέλιγκ, ο χαρακτηρισμός της σκέψης του Σέλιγκ ως ανορθολογικής συνάντησε μια αρκετά σαφή μη αποδοχή στο μνημειώδες έργο που αφιέρωσε ο X. Tilliette στη φιλοσοφία του Σέλιγκ. Ο X. Tilliette είναι, εξάλλου, ο μόνος μεταξύ των συγγραφέων μεγάλων μονογραφικών έργων που αφιερώθηκαν λίγο πολύ πρόσφατα στη σκέψη του Σέλιγκ που θεώρησε απαραίτητο να δώσει την κρίση του σχετικά με τις κριτικές ιδέες του Λούκατς· ούτε ο W. Schulz, στο έργο του *Η Ολοκλήρωση του Γερμανικού Ιδεαλισμού στην Ύστερη Φιλοσοφία του Σέλιγκ* (1955), ούτε ο J.F. Marquet στη διατριβή του για τον Σέλιγκ *Ελευθερία και Ύπαρξη* (1973), δεν τις σχολίασαν.

Η ανασκευή από τον Χ. Tilliette της ιδέας ότι η σκέψη του Σέλιγκ αποδεικνύεται ότι διαπερνάται αυξανόμενα από ανορθολογικά στοιχεία, «η θέση του Λούκατς είναι αβάσιμη»<sup>13</sup>, εγείρει το σημαντικό πρόβλημα της αποσαφήνισης της έννοιας του ανορθολογισμού όπως χρησιμοποιείται από τον Λούκατς.

Αλλά η πιο ριζική πρόκληση για τις θέσεις που πρότεινε ο Λούκατς για τον Σέλιγκ φαίνεται να προέρχεται από άλλη κατεύθυνση, αν λάβουμε υπόψη την προσπάθεια υποβολής της παραδοσιακής εικόνας της σχέσης μεταξύ της φιλοσοφίας του Σέλιγκ και της σκέψης των Μαρξ και Ένγκελς σε μια θεαματική αναθεώρηση. Ο Λούκατς βασίζεται στην αδυσώπητη ανάλυση της σκέψης του Σέλιγκ όχι μόνο στις διάσημες κριτικές του Χέγκελ που στρέφονται κατά της διανοητικής διαίσθησης του Σέλιγκ, αλλά και στα γνωστά κείμενα των Μαρξ και Ένγκελς (που ανήκουν κυρίως στη νεανική τους περίοδο).

Η κριτική οξύτητα αυτών των κειμένων δεν άφησε περιθώρια αμφιβολίας ως προς τη στάση των ιδρυτών του μαρξισμού απέναντι στον ορκισμένο εχθρό του Χέγκελ. Ωστόσο, ένα μικρό βιβλίο που εκδόθηκε πριν από δέκα χρόνια από τον Μ. Φρανκ, *Der unendliche Mangel an Sein*, (Suhkamp, Φρανκφούρτη, 1975), αφιερωμένο «στην κριτική του Σέλιγκ εναντίον του Χέγκελ» και στις «αρχές της διαλεκτικής του Μαρξ», προσπαθεί να επικυρώσει την ιδέα ότι θα ήταν απαραίτητο να αναζητήσουμε πολύ περισσότερο στον Σέλιγκ παρά στον Χέγκελ, τον πραγματικό πρόδρομο της υλιστικής διαλεκτικής. Ο Μ. Φρανκ βασίζεται στη διαβρωτική κριτική του χεγκελιανού πανλογισμού που αναπτύχθηκε από τον ύστερο Σέλιγκ στα *Μαθήματα για την Ιστορία της Σύγχρονης Φιλοσοφίας* (Μόναχο, 1827) για να εκτοξεύσει τη ριψοκίνδυνη θέση του ότι ο νεαρός Μαρξ εμπνέεται από τον Σέλιγκ στην κριτική του για το «λογικό μυστικισμό» του Χέγκελ. Μπορούμε να ανακαλέσουμε εδώ ότι ήδη πολύ πριν, ο Ε. Μπλοχ, σε μια παράγραφο του τελευταίου μέρους του έργου του για τον Χέγκελ, και ο Γ. Χάμπερμας, σε μια μελέτη που δημοσιεύθηκε στο βιβλίο του *Θεωρία και Πρακτική*, επέμειναν στη σημασία και την επικαιρότητα της κριτικής του Σέλιγκ στο «λογικό ιδεαλισμό» του Χέγκελ, με τον Χάμπερμας να τονίζει επίσης την προκαταρκτική αξία της σε σχέση με την κριτική του Μαρξ. Ο Λούκατς δεν κρύβει στο κεφάλαιο της *Καταστροφής του Λογικού* αυτή τη σημαντική πτυχή της σκέψης του Σέλιγκ, αλλά αρνείται να αποσυνδέσει τη δικαιολογημένη κριτική που ασκήθηκε από τον Σέλιγκ ενάντια στο λογικισμό του Χέγκελ από το φιλοσοφικό και πολιτικό υπόβαθρο αυτής της κριτικής: τις ισχυρές θεολογικές συνέπειες και τον ακραίο κοινωνικό συντηρητισμό των γραπτών του ύστερου Σέλιγκ. Ωστόσο, μας φαίνεται ότι είναι ακριβώς αυτή η οξεία (και, σε τελευταία ανάλυση, βαθιά αυθαίρετη) αποσύνδεση που χειρίζεται ο Μ. Φρανκ για να προσπαθήσει να κάνει αξιόπιστη τη θέση του σχετικά με την άμεση συνένωση Σέλιγκ-Μαρξ.

Η λουκατσιανή ερμηνεία της φιλοσοφίας του Σέλιγκ θέτει υπό αμφισβήτηση τη διανοητική διαίσθηση ως μια μορφή γνώσης του Απόλυτου: η *Καταστροφή του Λογικού* την αναφέρει ως «την πρώτη εκδήλωση του ανορθολογισμού». Αλλά ο Λούκατς δεν μπορούσε να αγνοεί την εμφάνιση στον Καντ, που υιοθετήθηκε από τον Φίχτε,

της έννοιας της διανοητικής διαίσθησης που έχει χρησιμοποιηθεί από τον Σέλιγκ από τα πρώτα του γραπτά, σε μια εποχή επομένως όταν ήταν σε πλήρη ανάβαση προς τα μεγάλα επιτεύγματα της φιλοσοφίας του προς τις θεωρητικές κορυφές όπου, σύμφωνα με τον ίδιο τον Λούκατς, βρίσκεται η καλύτερη σκέψη του Σέλιγκ. Πάνω απ' όλα, ο Λούκατς δεν μπορούσε να αγνοήσει ότι ο ίδιος ο Χέγκελ, στα γραπτά του της Ιένας, και πάνω απ' όλα στο *Differenzschrift* (έτσι πριν από τη *Φαινομενολογία του Νου*) χρησιμοποίησε την έννοια της διανοητικής διαίσθησης με θετική έννοια (βλ. την παράγραφο για τη «διανοητική διαίσθηση» στο δεύτερο τόμο του βιβλίου για τον Χέγκελ από τον Χ.Σ. Χάρις, *Η Ανάπτυξη του Χέγκελ*, Clarenton Press, Οξφόρδη, 1983, σελ. 22-26). Πρέπει να αποκλείσουμε την ιδέα ότι ο Λούκατς τρέφει μια προκατάληψη εναντίον του Σέλιγκ, η οποία θα τον οδηγούσε σε μια τεντωμένη παραμόρφωση των περιγραμμάτων της φιλοσοφίας του (τέτοια ήταν, λίγο πολύ, η εντύπωση του Ε. Μπλοχ, από τα αποσπάσματα της επιστολής που έχουμε παραθέσει): μια ανάγνωση των σελίδων που αφιερώθηκαν στον Σέλιγκ στο *Ο Νεαρός Χέγκελ*, καθώς και του κεφαλαίου της *Καταστροφής του Λογικού*, δείχνει ότι προσπάθησε να αποδώσει δικαιοσύνη στη φιλοσοφική ιδιοφυΐα του Σέλιγκ, τονίζοντας ενεργά τον αποφασιστικό του ρόλο στην υπέρβαση του υποκειμενικού ιδεαλισμού των Καντ και Φίχτε και την ιστορική σημασία των φιλοσοφικών ανακαλύψεών του, οι οποίες προκατέλαβαν, κατά κάποιο τρόπο, εκείνες της χεγκελιανής διαλεκτικής.

Ωστόσο, είχε δίκιο ο Λούκατς να ανακαλύψει στη διανοητική διαίσθηση του Σέλιγκ τους σπόρους μιας απόκλισης στη σκέψη, τον πυρήνα μιας τάσης που επρόκειτο να επιδεινωθεί κατά τη διάρκεια του 19ου και του 20ού αιώνα, στα διαφορετικά ξεσπάσματα αυτού που αποκαλεί «ανορθολογισμό»; Ή μάλλον, είχε δίκιο ο Μπλοχ να τον προειδοποιήσει ενάντια σε αυτό που του φάνηκε να είναι μια παρωδία του νοήματος της διανοητικής διαίσθησης, κατηγορώντας τον για δυσανάλογη υπερβολή των πολύ πιο μετριοπαθών επιφυλάξεων του Χέγκελ σε σχέση με τη σελινγκιανή μέθοδο;

Λαμβάνοντας υπόψη την εξέλιξη της σκέψης του Σέλιγκ ως όλο, ο Λούκατς πίστευε ότι μπορούσε να υποδείξει μια ορισμένη συνέχεια μεταξύ των αρνητικών τάσεων που εμφανίζονται ήδη στα γραπτά της πρώτης περιόδου (ο υπερ-εννοιολογικός χαρακτήρας της διανοητικής διαίσθησης) και της ρητής επιθυμίας να συμφιλώσσει τη φιλοσοφία και τη θρησκεία που κυριαρχεί στην ύστερη φιλοσοφία (την οποία ο Λούκατς καταγγέλλει έντονα ως «αντιδραστική», αλλά ο ίδιος ο Μπλοχ μιλά για το «ανορθολογικό κενό» αυτής της τελικής φιλοσοφίας του Σέλιγκ). Αν κοιτάξουμε την ερμηνεία της έννοιας της διανοητικής διαίσθησης που έδωσε ο ίδιος ο Σέλιγκ σε ορισμένα γραπτά της δεύτερης περιόδου του, για παράδειγμα στο *Erlanger Vorträge* (1821-1825), μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τους λόγους της κριτικής του Λούκατς για τη διάσημη μέθοδο του Σέλιγκ. Το απόλυτο αναφέρεται στις διαλέξεις του Ερλάνγκεν ως «μη αντικειμενικό»: η αρχή που προέρχεται από τον κόσμο, συνώνυμη για τον Σέλιγκ με την καθαρή ελευθερία, μπορεί να προσεγγιστεί μόνο με όρους που εννοούνται να αρνούνται οποιαδήποτε αιτιώδη ή λογική προσέγγιση: το αβίαστο, το αόριστο (14). Το γεγονός ότι ο Σέλιγκ προτείνει εδώ, για

πρώτη φορά, να αντικαταστήσει τον όρο της διανοητικής διαίσθησης με αυτόν της «έκστασης» δείχνει την κατεύθυνση της σκέψης του: η γνώση του Απόλυτου απαιτεί όχι μόνο να απομακρυνθούμε από τον κόσμο των αντικειμένων, αλλά και από την πεπερασμένη υποκειμενικότητα, για να αφήσουμε τον εαυτό μας να καταληφθεί από μια ελευθερωτική υπερβατικότητα. Έτσι, οι διαλέξεις του Ερλάνγκεν μας φαίνονται ως ένα σημαντικό στάδιο στο δρόμο που οδηγεί από την πρώτη φιλοσοφία στη δεύτερη φιλοσοφία, από την καθαρά αρνητική φιλοσοφία (αυτή που ο Σέλιγκ θα αποκαλέσει «λογική-ορθολογική»), στη θετική φιλοσοφία, η οποία στοχεύει στο όλο είναι, την καθαρή ύπαρξη, εξ ορισμού υπέρλογη και υπερεννοιακή. Η διανοητική διαίσθηση που εκλαμβάνεται ως έκσταση εμφανίζεται αποτελεσματικά ως η πορεία που μπορεί να μας οδηγήσει προς το Απόλυτο, έτσι κατανοητό: είναι ο δρόμος που πρέπει να μας επιτρέψει να προσεγγίσουμε την τελευταία αρχή του κόσμου, που τη συνέλαβε ο ύστερος Σέλιγκ σε απόλυτη συμφωνία με την αποκαλυμμένη θρησκεία, ως καθαρή πράξη, ως άπειρη πνευματική δημιουργία, θεϊκής φύσης.

Η *Καταστροφή του Λογικού* περιέχει μια εξαιρετικά αρνητική κρίση ειδικά για την ύστερη φιλοσοφία του Σέλιγκ. Σίγουρα μπορούμε να επικρίνουμε τον Λούκατς για το ότι δεν προσέφερε μια αναλυτική ανακατασκευή της προόδου του Σέλιγκ από τη διάσημη *Πραγματεία για την Ελευθερία* (1809) ως τις δύο τελευταίες παραδόσεις, τους κύκλους μαθημάτων σχετικά με τη Φιλοσοφία της Μυθολογίας και για τη Φιλοσοφία της Αποκάλυψης (ένα ενδιάμεσο γραπτό, όπως οι «Συνεδρίες του Ερλάνγκεν», δεν αναφέρεται καν, αλλά και άλλα σημαντικά κείμενα). Ο συγγραφέας θα μπορούσε να απαντήσει ότι ο σκοπός του κεφαλαίου του δεν ήταν μονογραφικός. Το ζήτημα είναι να γνωρίζουμε αν οι κριτικές του Λούκατς σχετίζονται με την ουσιαστική σκέψη του ύστερου Σέλιγκ, αν πραγματικά καταφέρνουν να θέσουν υπό αμφισβήτηση τις θεμελιώδεις έννοιες του.

Ο Λούκατς λειτουργεί με απλοποίηση και αναγωγή, ζωγραφίζοντας την εικόνα της ύστερης φιλοσοφίας του Σέλιγκ, ο τόνος είναι εξαιρετικά πολεμικός, σχεδόν καταδικαστικός, αλλά είναι οι βασικές του αρθρώσεις που στοχοποιούνται. Ο οξύς διαχωρισμός που διατυπώθηκε από τον ύστερο Σέλιγκ μεταξύ ουσίας και ύπαρξης, μεταξύ του *quid* και του *quod* [Γιατί και επειδή, στυλ] των φαινομένων, μεταξύ του *Was* και του *Dass* [Τι και αυτό, στυλ], αμφισβητείται σταθερά από τον Λούκατς. Ταυτόχρονα, δεν κρύβει το γεγονός ότι η κριτική του Σέλιγκ στο χεγκελιανό λογικισμό, πιο συγκεκριμένα ενάντια στη δημιουργική δύναμη που αποδίδεται στην έννοια, αγγίζει πράγματι μια ουσιαστική αδυναμία της σκέψης του Χέγκελ. Όμως, σε αντίθεση με τον Μπλοχ, ο οποίος, παρά τις επιφυλάξεις του, τείνει να υπογραμμίσει τη γονιμότητα αυτής της κριτικής (βλέπε τις σελίδες για το «Ο Σέλιγκ και το πανλογικό» του βιβλίου του Μπλοχ *Υποκείμενο-Αντικείμενο*), ο Λούκατς αμφισβητεί με πολύ μεγαλύτερη έμφαση την έννοια του «μεταφυσικού εμπειρισμού», τον οποίο ο ύστερος Σέλιγκ αντιτάσσει στο χεγκελιανό πανλογισμό. Η ουσία του επιχειρήματός του στοχεύει στο νόημα που αποδίδει ο Σέλιγκ στην αυτονομία του είναι σε σχέση με τη γνώση. Ο Λούκατς δείχνει έντονα

την ολίσθηση προς μια μυστικιστική και σχεδόν θρησκευτική ερμηνεία της *Dassheit* (του *quod* του κόσμου) και υπογραμμίζει τον αδικαιολόγητο χαρακτήρα αυτής της φρενιασμένης πνευματοποίησης της τελευταίας αρχής του σύμπαντος (αυτό που ο Σέλιγκ αποκαλεί το *actus purissimus*, το *summum cogitabile* [Καθαρή πράξη, συνολικό νοητό, στμ]).

Η κριτική του Σέλιγκ ενάντια στον καθαρό θεωρητικισμό της χεγκελιανής φιλοσοφίας, η οποία, με τον εξωφρενικό λογικισμό της, δεν θα άφηνε πάρα πολύ χώρο για την εμφάνιση της ελεύθερης πράξης, βρίσκει ένα παρόμοιο καλωσόρισμα στον Λούκατς: τονίζει επίσης εδώ τη σχετική ακρίβεια της κριτικής του Σέλιγκ, αλλά το γεγονός ότι ο τελευταίος ελευθερώνει την ελεύθερη πράξη από τις αντικειμενικές της προϋποθέσεις, προσδίδοντάς της, εξ ορισμού, έναν υπερ-ορθολογικό και εξω-λογικό χαρακτήρα (ο ορθολογισμός δεν έχει πρόσβαση στην εμφάνιση της πράξης, μας λέει ο Σέλιγκ), του φαίνεται και πάλι να υποχωρεί από τον Χέγκελ.

Επομένως, οι «ανορθολογικές διακηρύξεις» του Σέλιγκ δεν βρίσκουν καμία εύνοια στα μάτια του συγγραφέα της *Καταστροφής του Λογικού*. Ακόμα και αν το επιχείρημά του μας φαίνεται πράγματι πολύ περιληπτικό, αν λάβουμε υπόψη τις πλούσιες επιπτώσεις του φιλοσοφικού λόγου του Σέλιγκ (οι σχέσεις του ύστερου Σέλιγκ με τη σκέψη του Φίχτε και, στον άλλο πόλο, με αυτή του Σπινόζα, μάλιστα δεν αναφέρονται καν, ωστόσο αποκαλύπτουν τη συγκεκριμένη μορφή του ιδεαλισμού στον Σέλιγκ), ακόμα κι αν η οξύτητα αρκετών παρατηρήσεων μας φαίνεται αρκετά ξεπερασμένη (να μιλάς για το «δημαγωγικό» χαρακτήρα ορισμένων λύσεων που υποστηρίζει ο Σέλιγκ είναι επικριτέο, γιατί η σκέψη του Σέλιγκ δεν μπορεί να ερμηνευθεί ως οποιοδήποτε πολιτικό εγχείρημα), δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι η θεμελιώδης σφαλερότητα της ύστερης φιλοσοφίας έχει ουσιαστικά αποκαλυφθεί.

Οι συνδέσεις που έχουν εγκαθιδρυθεί μεταξύ του προσανατολισμού της ύστερης φιλοσοφίας και των πολύ συντηρητικών πολιτικών θέσεων του Σέλιγκ δεν φαίνεται να είναι αυθαίρετες. Ο «κοινωνιολογισμός» που ενοχοποιήθηκε στον Λούκατς από τον Μπλοχ φαίνεται πράγματι σε αρκετά χωρία του κεφαλαίου για τον Σέλιγκ, αλλά ανήκει και εδώ στην καθοδηγητική ιδέα του κεφαλαίου. Ο ίδιος ο Σέλιγκ ανέλαβε αρκετές φορές να δείξει τους συνδέσμους μεταξύ της λατρείας του «Κυρίου», στη θεογονία του, και του μοναρχισμού του, ή μεταξύ του μη αναγώγιμου του *Dass* (καθαρή εξατομίκευση, που δεν αλλοιώνεται από τους γενικούς καθορισμούς της κατανόησης) και την περιφρόνησή του για τις συνταγματικές μεταρρυθμίσεις, απαραίτητο προϊόν μιας μελιωτικής διάνοιας: αρκεί να διαβάσει κανείς τα συμπεράσματα του κειμένου του του 1850, «Οι πηγές των αιώνιων αληθειών» (εκπληκτικά λίγο σχολιασμένο από τους εξηγητές) για να αντιληφθεί ότι ο Λούκατς δεν έκανε λάθος να καταγγείλει στον έπαινο της «γεγονοτικότητας», στον ύστερο Σέλιγκ, την προκαταβολή μιας ολόκληρης γραμμής της συντηρητικής σκέψης.

Οι πολλοί κριτικοί και αντίπαλοι της *Καταστροφής του Λογικού* έχουν ένα ωραίο παιχνίδι στο να επισημαίνουν τις σχεταριστικές ή δογματικές πτυχές του έργου (εμείς οι ίδιοι είχαμε την ευκαιρία να δείξουμε μερικές): αλλά οι σκέψεις που ανα-



πτύχθηκαν παραπάνω, ως καθαρή εισαγωγή σε μια μελλοντική ανάλυση, μας έδωσαν τη δυνατότητα να παρατηρήσουμε ότι η δομή του έργου είναι πιο σταθερή και ότι το πεδίο της θεμελιώδους θέσης του είναι μεγαλύτερο από ό,τι θα μπορούσε κανείς να φανταστεί από την τρέχουσα κρίση. Δεν πρέπει να βιαζόμαστε να θάψουμε την *Καταστροφή του Λογικού* πολύ γρήγορα: το βιβλίο φαίνεται ότι προορίζεται να προκαλέσει γόνιμες συζητήσεις και ενδιαφέρουσες κριτικές σκέψεις για πολύ καιρό.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ed. Husserl: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1976, σελ. 7.
  2. Πβλε F. Boehm: *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938.
  3. *Ibid.*, σελ. 471.
  4. *Ibid.*
  5. *Ibid.*, σελ. 472.
  6. G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, Aufbau-Verlag, σελ. 423.
  7. Ed. Husserl, *op. cit.*, σελ. 475.
  8. G. Lukács: *op. cit.*, σελ. 12.
  9. *Ibid.*, σελ. 381 κ.ε.
  10. *Ibid.*, σελ. 18-19.
  11. G. Lukács: *Gelebtes Denken, Eine Autobiographie in Dialog*, Suhrkamp, 1980, σελ. 170.
  12. X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*, 1970, J. Vrin, vol. 1, σελ. 568.
  13. Ο Ε. Μπλοχ έδωσε μια σύνθεση της άποψής του για τον Σέλλινγκ: «Schelling: Über dem Produkt das Produzierende nient veigesse» στο «Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte», *Gesamtausgabe*, vol. 12, σελ. 30-31.
  14. Schelling, *Werke*, Fünfter Hauptband, Ed. Manfred Schröter, München 1927, σελ. 11-13.
- \* Δημοσιεύθηκε στο *L Homme et la société*, N. 79-82, 1986. Lukács-Bloch: *raison et utopie*, σελ. 107-126.

## Η ερμηνεία του Χέγκελ από τον Λούκατς

του Τέοντορ Όιζερμαν\*

Στη φιλολογική κληρονομιά του Γκέοργκ Λούκατς, η ερμηνεία της ιστορίας της φιλοσοφίας παίζει ένα μεγάλο, αν όχι κυρίαρχο ρόλο. Αυτό μπορεί να εξηγηθεί, τουλάχιστον εν μέρει, από το περίπλοκο μονοπάτι που πήρε για να φτάσει στο μαρξισμό, στο διαλεκτικό και ιστορικό υλισμό. Κατά τη διάρκεια της διανοητικά διαμορφωτικής του περιόδου, ήρθε στην επήρεια της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας που τότε κυριαρχούσε στη Γερμανία. Η Μεγάλη Οκτωβριανή Επανάσταση, και τα επακόλουθα γεγονότα το 1918 στην Ουγγαρία, έφεραν τον Λούκατς στις τάξεις του κομμουνιστικού κόμματος.

Ωστόσο, εκείνες τις μέρες ο Λούκατς δεν ήταν πεπεισμένος οπαδός της επιστημονικής κοσμοθεωρίας της μαρξιστικής φιλοσοφίας. Το γνωστό έργο του, *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (1923), είναι απόδειξη του γεγονότος ότι η κοσμοθεωρία του τότε ήταν ο μαρξισμός αναμεμιγμένος με μη-μαρξιστικά στοιχεία – μερικά αντλημένα από τη φιλοσοφία του Χέγκελ και μερικά από άλλα ιδεαλιστικά δόγματα. Ο Λούκατς έκρινε αργότερα ότι οι βασικές θέσεις αυτού του βιβλίου ήταν λανθασμένες και ξένες στο μαρξισμό. Εμφανιζόμενος στη σύνοδο της Μόσχας το 1934 που γιόρτασε την 25η επέτειο του *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός* του Λένιν, ο Λούκατς δήλωσε: «Ο αγώνας μου ενάντια στη θεωρία της αντανάκλασης και ενάντια στην κατανόηση της διαλεκτικής της φύσης των Μαρξ-Ένγκελς ήταν μια τυπική μορφή “ιδεαλισμού από τα κάτω”...»<sup>1</sup>

Ο Λούκατς ήρθε στη μαρξιστική-λενινιστική φιλοσοφία, με τα δημιουργικά της επιτεύγματα, μέσα από την ιστορική του επανεννοιολογικοποίηση της ιστορικής εμπειρίας του επαναστατικού μετασχηματισμού στην ΕΣΣΔ, της ιστορίας του καπιταλισμού και του απελευθερωτικού κινήματος του προλεταριάτου. Αυτή η έρευνα πραγματοποιήθηκε από αυτόν τον επιφανή Ούγγρο φιλόσοφο σε στενή σύνδεση με την ανάλυση των βασικών τάσεων στην ανάπτυξη της σύγχρονης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας. Οι φιλοσοφικές διδασκαλίες θεωρήθηκαν από τον Λούκατς ως αυτοσυνείδηση της εποχής στην οποία διατυπώθηκαν. «Η ιστορία της φιλοσοφίας, όπως η ιστορία της τέχνης και της λογοτεχνίας», έγραψε ο Λούκατς, «σε αντίθεση με τις απόψεις των αστών ιστορικών, δεν είναι η απλή ιστορία φιλοσοφικών ιδεών ή προσωποκοτήτων. Τα φιλοσοφικά προβλήματα και τα μέσα επίλυσής τους αναδύονται μέσω της ανάπτυξης των δυνάμεων της παραγωγής, μέσω της κοινωνικής ανάπτυξης και της ανάπτυξης του ταξικού πολέμου. Το ακριβές περίγραμμα οποιασδήποτε φιλοσοφίας δεν μπορεί να φωτιστεί παρά μόνο με τη μελέτη αυτών των κινητήριων δυνάμεων. Η προσπάθεια να θέσουμε και να λύσουμε προβλήματα φιλοσοφικών

συνδέσεων από την προοπτική μιας λεγόμενης εμμενούς ανάπτυξης οδηγεί αναπόφευκτα σε μια ιδεαλιστική παραμόρφωση των σημαντικών σχέσεων ακόμη και όταν ο ιστορικός έχει τις απαραίτητες γνώσεις, την υποκειμενική καλή θέληση και την πρόθεση να είναι αντικειμενικός»<sup>2</sup>. Αυτή η υλιστική κατανόηση της εξέλιξης της φιλοσοφίας και της ανθρώπινης πνευματικής ιστορίας γενικά έγινε για τον Λούκατς η θεωρητική βάση για μια σωστή κατανόηση της μαρξιστικής φιλοσοφίας ως το επαναστατικό κριτικό αποτέλεσμα ολόκληρης της προηγούμενης φιλοσοφικής ανάπτυξης της ανθρωπότητας.

Χαρακτηρίζοντας την εξαιρετικά προοδευτική σημασία του μαρξισμού, ο Β.Ι. Λένιν έγραψε: «Η ιστορία της φιλοσοφίας και η ιστορία της κοινωνικής επιστήμης δείχνουν με απόλυτη σαφήνεια ότι δεν υπάρχει τίποτα που να μοιάζει με “σεκταρισμό” στο μαρξισμό, με την έννοια ότι είναι ένα στενό, απολιθωμένο δόγμα, ένα δόγμα που προέκυψε μακριά από το δρόμο ανάπτυξης του παγκόσμιου πολιτισμού. Αντιθέτως, η ιδιοφυΐα του Μαρξ έγκειται ακριβώς στο ότι έχει δώσει απαντήσεις σε ερωτήματα που είχαν ήδη τεθεί από τα πιο προωθημένα μυαλά της ανθρωπότητας»<sup>3</sup>.

Αυτή η θεμελιώδης ιστορική-φιλοσοφική δήλωση του Λένιν ενέπνευσε αναμφίβολα τον Λούκατς στα αφιερωμένα στην εξήγηση της προόδου της φιλοσοφικής γνώσης έργα του που στέφθηκαν από την καθιέρωση της επιστημονικά φιλοσοφικής, διαλεκτικής-υλιστικής κοσμοθεωρίας.

Ο Καρλ Μαρξ και ο Φρίντριχ Ένγκελς πέτυχαν τη μετάβαση από το μεταφυσικό και το μηχανιστικό υλισμό σε μια καθολικευτική, διαλεκτική υλιστική κατανόηση. Η επαναστατική-κριτική, υλιστική επανεξέταση της ιδεαλιστικής διαλεκτικής του Χέγκελ –συνδεόμενη οργανικά με τη διαλεκτική αναμόρφωση του προηγούμενου υλισμού– ήταν καθοριστικής σημασίας για τη μεγάλη επαναστατική στροφή στη φιλοσοφία, τα αποτελέσματα της οποίας είναι ο διαλεκτικός και ιστορικός υλισμός.

Οι συμμετέχοντες στη Β΄ Διεθνή –όπως είναι γνωστό– υποτιμούσαν, και μάλιστα αρνούσαν, τη σημασία της χεγκελιανής διαλεκτικής στην ιστορική διαδικασία της εμφάνισης του μαρξισμού. Θεωρούσαν γενικά τη διαλεκτική ως μια εννοιολογική μέθοδο για την αναπαράσταση πραγματικών διαδικασιών, υποκαθιστώντας αυτή για τη συγκεκριμένη, εμπειρική έρευνα. Ο υλιστικός μετασχηματισμός της χεγκελιανής διαλεκτικής θεωρήθηκε από αυτούς τους ακτιβιστές ως ουσιαστικά ουτοπική προσπάθεια. Ο λενινιστικός χαρακτηρισμός της διαλεκτικής ως ψυχής του μαρξισμού, καθώς και ο ορισμός του για τη διαλεκτική ως άλγεβρα της επανάστασης, αναμφίβολα στόχευαν άμεσα ενάντια στις ευκαιριακές ερμηνείες της θεωρίας της ανάπτυξης.

Ο Γκέοργκ Λούκατς –ο οποίος, ήδη στα πρώτα του έργα, αντιτάχθηκε στην οπορτουνιστική δυσφήμιση και τη στρέβλωση της διαλεκτικής– ανέλαβε ως το πιο σημαντικό καθήκον του σε σχέση με την ιστορία της φιλοσοφίας τη διερεύνηση της γένεσης της χεγκελιανής διαλεκτικής, του θεωρητικού και ιδεολογικού της περιεχομένου, και των ιστορικών δεσμών της με την αστική επαναστατική σκέψη. Η πιο βασική και –μπορεί κανείς να πει χωρίς υπερβολή– η καινοτόμα μελέτη αυτών των προβλημάτων βρίσκεται στο θεμελιώδες έργο του Λούκατς, *Ο Νεαρός Χέγκελ*,

γραμμένο από αυτόν τον Ούγγρο φιλόσοφο τη δεκαετία του 1930, ενώ ζούσε στην ΕΣΣΔ. Η ιστορική διαδικασία της εμφάνισης του διαλεκτικού ιδεαλισμού του Χέγκελ αντιμετωπίζεται σε αυτό το βιβλίο ως αντανάκλαση της εποχής της αστικής επανάστασης στη Δυτική Ευρώπη.

Ο Λούκατς ανοίγει το βιβλίο του με μια σαφή διατύπωση των θεωρητικών και ιδεολογικών του καθηκόντων. Τονίζει ότι μέχρι τώρα η μελέτη των πρώτων έργων του Χέγκελ είχε γίνει από αστούς φιλόσοφους, οι οποίοι αγνοούν ή αρνούνται άμεσα το επαναστατικό τους περιεχόμενο και τη σαφή σύνδεσή τους με την εποχή της επαναστατικής εκμηδένισης των φεουδαρχικών κοινωνικών σχέσεων. Οι μελέτες των Ντίλταϊ και Haring για τον νεαρό Χέγκελ ανάγουν τη γένεση της φιλοσοφίας του στην ανάλυση των θεολογικών προβλημάτων που περιγράφονται ως κεντρικά για τα πρώτα έργα του Χέγκελ<sup>4</sup>. Ο Gunther Nohl, μαθητής του Ντίλταϊ, δημοσίευσε πολλά από τα ακόμη άγνωστα πρώιμα έργα του Χέγκελ με τον τίτλο *Τα Θεολογικά Έργα του Νεαρού Χέγκελ*<sup>5</sup>. Αυτά τα πρώτα έργα του Χέγκελ είναι μόνο φαινομενικά θεολογικά. Το πραγματικό τους περιεχόμενο έρχεται σε σύγκρουση με τη χριστιανική θεολογία. Αυτή η αλήθεια αποδεικνύεται πειστικά στο βιβλίο του Λούκατς το οποίο καταρρίπτει τη θεολογικά συντηρητική ερμηνεία των έργων του νεαρού Χέγκελ, το εννοιολογικό περιεχόμενο των οποίων μπορεί να αποσαφηνιστεί μόνο στο πλαίσιο της Γαλλικής Επανάστασης και των κοινωνικοπολιτικών προβλημάτων αυτής της εποχής.

Για ένα γενικό χαρακτηρισμό της μονογραφίας του Λούκατς *Ο Νεαρός Χέγκελ*, πρέπει να λάβουμε υπόψη δύο ακόμη περιστάσεις. Το 1932 το Ινστιτούτο Μαρξισμού - Λενινισμού της ΚΕ του ΚΚΣΕ δημοσίευσε τα χειρόγραφα του Παρισιού του Μαρξ, με τον τίτλο *Οικονομικά - Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*. Μια παράλληλη δημοσίευση πραγματοποιήθηκε τον ίδιο χρόνο στη Γερμανία. Στον πρόλογο αυτής της γερμανικής έκδοσης, οι Landshut και Mayer έγραψαν ότι αυτά τα χειρόγραφα είναι το «μοναδικό ντοκουμέντο στο οποίο η διάνοια του Μαρξ εμφανίζεται με την πλήρη ισχύ της»<sup>6</sup>. Αντιπαραθέτοντας αυτά τα πρώιμα έργα του Μαρξ στα ώριμα έργα του –το *Κεφάλαιο* πρωτίστως– οι αντιμαρξιστές σχολιαστές ισχυρίστηκαν ότι η μέχρι τώρα οικονομική βάση του σοσιαλισμού πρέπει να αντικατασταθεί από μια ανθρωπολογική και ηθική. Διαστρεβλώνοντας το γνήσιο περιεχόμενο των χειρόγραφων, οι Landshut και Mayer έγραψαν για την ανάγκη αναθεώρησης όλης της επακόλουθης εξέλιξης του δόγματος του Μαρξ. Συγκεκριμένα, πρότειναν ότι η θεωρία της ταξικής σύγκρουσης πρέπει να αντικατασταθεί από το δόγμα σχετικά με την αποξένωση της ανθρώπινης ουσίας. Συνακόλουθα, οι Landshut και Mayer αρνούνται την πρόταση του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου* ότι ο ταξικός πόλεμος είναι η κινητήρια δύναμη στην ιστορία του πολιτισμού και θέλουν να γενικεύσουν το περιεχόμενο των *Χειρογράφων* του 1844 ως «Όλη η προηγούμενη ιστορία είναι η ιστορία της ανθρώπινης αυτο-αποξένωσης»<sup>7</sup>.

Χρησιμοποιώντας μεμονωμένους τύπους από τα χειρόγραφα του Μαρξ και αγνοώντας το βασικό τους υλιστικό και κομμουνιστικό περιεχόμενο, αυτοί οι συγγραφείς

προσπαθούν να επιδιορθώσουν τις νεοκαντιανές έννοιες του αταξικού «επικού σοσιαλισμού» μέσω αφηρημένων κρίσεων για τη φύση του ανθρώπου γενικά. Σε τέτοιου είδους κρίσεις μειώνεται το σύνολο των *Χειρογράφων* του 1844. Οι Landshut και Mayer ακολουθήθηκαν στην ουσιαστικά αντιμαρξιστική ερμηνεία των *Χειρογράφων* του 1844 από τους Μαρκούζε και ντε Μαν, οι οποίοι δημοσίευσαν άρθρα σχετικά με το θέμα το 1932. Ο Μαρκούζε απέδωσε στον Μαρξ τον ισχυρισμό ότι οι οικονομικές κοινωνικές σχέσεις αντιτίθενται στην ανθρώπινη φύση και έχουν ουσιαστικά αποξενωτικό χαρακτήρα. Ο ντε Μαν προσπάθησε να δείξει ότι ο Μαρξ ήταν οπαδός της ιδεαλιστικής Lebensphilosophie, της οποίας η υλιστική αντίληψη της ιστορίας ισχύει μόνο για τον καπιταλισμό. Ο ιστορικός υλισμός περιορίζεται έτσι σε μια θεωρία της αστικής κοινωνίας, και η επέκτασή του σε ολόκληρη την ανθρώπινη ιστορία είναι η αστική του ερμηνεία<sup>8</sup>. Δεν έχουμε το χώρο εδώ να επεκταθούμε σε ολόκληρη τη συζήτηση για τον νεαρό Μαρξ, που συνεχίζεται μέχρι σήμερα, και στην οποία έχουμε ήδη αφιερώσει μια ειδική μελέτη<sup>9</sup>. Εξετάσαμε το ζήτημα εδώ μόνο για να επισημάνουμε ότι ο Λούκατς ήταν ο πρώτος μαρξιστής που αντιμετώπισε τις αστικές παραμορφώσεις των *Χειρογράφων* του 1844 με μια σωστή και συστηματικά αναπτυγμένη μαρξιστική εκτίμηση. Είναι αλήθεια ότι ο *Νεαρός Χέγκελ* του Λούκατς δεν μπορούσε να αντιμετωπίσει ολόκληρο τον πλούτο αυτών των χειρογράφων του Μαρξ. Αλλά τόσο σημαντικά τμήματα των *Χειρογράφων* του 1844 όπως εκείνα για την αποξένωση και την κριτική εξέταση της *Φαινομενολογίας του Νου* του Χέγκελ υποβάλλονται από τον Λούκατς σε θεμελιώδη και βαθιά ανάλυση. Επιπλέον, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι μαρξικές θέσεις για την αποξένωση και τη φιλοσοφία του Χέγκελ είναι τα λαϊτμοτίφ ολόκληρης της έρευνας του Λούκατς. Στο έργο του, το πρόβλημα της αποξένωσης λαμβάνει για πρώτη φορά μια συστηματική μαρξιστική-λενινιστική ανάλυση. Δεν είναι, επομένως, δύσκολο να δούμε ότι τα αποτελέσματα του Λούκατς εδώ είναι σημαντικά, ξεπερνώντας τα όρια αυτού του μεμονωμένου έργου του.

Η δεύτερη άξια αναφοράς περίπτωση είναι το γεγονός ότι κατά την ανάλυσή του για τη χεγκελιανή φιλοσοφία ο Λούκατς μπόρεσε να κάνει χρήση των *Φιλοσοφικών Τετραδίων* του Λένιν, που μόλις πρόσφατα είχαν δημοσιευθεί και η σημασία των οποίων για τη μαρξιστική ιστορία της φιλοσοφίας θα ήταν δύσκολο να υπερτιμηθεί. Αυτό το έργο του Λένιν εναντιώνεται σε μια απλοϊκή εκτίμηση της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας. Ο Λένιν αναφέρει, συγκεκριμένα, σοβαρά σφάλματα στα μαρξιστικά έργα στη φιλοσοφία του Καντ. Συνοψίζοντας τα αποτελέσματα της προσεκτικής, ακόμη και αριστοτεχνικής του ανάλυσης των πιο σημαντικών έργων του Χέγκελ, ο Λένιν σημειώνει ότι ο διαλεκτικός ιδεαλισμός είναι πιο κοντά στο διαλεκτικό υλισμό παρά στον παλιό, μεταφυσικό υλισμό.

Ο Γκέοργκ Λούκατς ήταν ο πρώτος μαρξιστής που εφάρμοσε αυτές τις σημαντικές δηλώσεις του Λένιν στη συστηματική διερεύνηση της φιλοσοφίας του Χέγκελ, κυρίως στην ανάλυση της διαδικασίας εμφάνισης του διαλεκτικού ιδεαλισμού.

Στα *Φιλοσοφικά Τετράδιά* του ο Λένιν δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη σημασία μιας

υλιστικής ερμηνείας της διαλεκτικής του Χέγκελ για την κατανόηση του πιο σημαντικού έργου του Μαρξ, του *Κεφαλαίου* του. «Είναι αδύνατο να κατανοήσουμε πλήρως το *Κεφάλαιο* του Μαρξ και ειδικότερα το πρώτο του κεφάλαιο, χωρίς να επεξεργαστούμε και να κατανοήσουμε ολόκληρη τη λογική του Χέγκελ»<sup>10</sup>. Επικαλούμενος αυτή τη δήλωση του Λένιν, ο Λούκατς τη συνδέει με τη γνωστή δήλωση του Μαρξ από τα *Χειρόγραφα* του 1844, σύμφωνα με την οποία, στις οικονομικές του απόψεις, ο Χέγκελ φτάνει στο επίπεδο της αγγλικής κλασικής πολιτικής οικονομίας. Το πιο σημαντικό επίτευγμα της τελευταίας, φυσικά, είναι η εργασιακή θεωρία της αξίας, που δείχνει τον καθοριστικό ρόλο της ζωντανής εργασίας (και, συνεπώς, της προλεταριακής εργασίας) στο σχηματισμό του καπιταλιστικού πλούτου.

Στα *Χειρόγραφα* του 1844, ο Μαρξ έδειξε ότι, χρησιμοποιώντας την κλασική οικονομική κατανόηση της αξίας ως ενσάρκωσης της ζωντανής εργασίας και γενικεύοντας φιλοσοφικά αυτή τη θέση, ο Χέγκελ πλησίασε την υλιστική κατανόηση του ρόλου της εργασίας στην κοινωνική ανάπτυξη και στην εγκαθίδρυση του ανθρώπινου ατόμου ως μέλους της κοινωνίας. Ο Μαρξ έγραφε: «Το μεγαλείο της *Φαινομενολογίας* του Χέγκελ και το τελικό της αποτέλεσμα –μια διαλεκτική της αρνητικότητας ως κινητήριας και γενετικής αρχής– έγκειται τελικά στο γεγονός ότι ο Χέγκελ θεωρεί την ανθρώπινη αυτογένεση ως διαδικασία, και την αντικειμενοποίηση ως αποξένωση, ως αυτοαποξένωση και υπέρβαση αυτής της αποξένωσης, και στο γεγονός ότι συλλαμβάνει την ουσία της εργασίας και κατανοεί τον αντικειμενικό άνθρωπο, αληθινό και πραγματικό άνθρωπο, ως το αποτέλεσμα της δικής του εργασίας»<sup>11</sup>.

Συζητώντας αυτές τις δηλώσεις των Λένιν και Μαρξ, ο Λούκατς καταλήγει σε ένα πολύ σημαντικό συμπέρασμα σχετικά με τις σχέσεις μεταξύ των φιλοσοφικών και οικονομικών απόψεων του Χέγκελ, τονίζοντας, επακόλουθα, την ιστορικά προοδευτική σημασία των οικονομικών απόψεων αυτού του φιλόσοφου για το σχηματισμό της διαλεκτικής μεθόδου. Με αυτό τον τρόπο, ο Λούκατς δεν περιορίζεται σε μια εξέταση των φιλοσοφικών πηγών της χεγκελιανής διαλεκτικής. Αποδίδει σοβαρή σημασία στις μη φιλοσοφικές, κοινωνικές πηγές – ιδίως στην αγγλική πολιτική οικονομία, αν και η τελευταία είναι γνωστό ότι δεν έχει μια ιστορική κατανόηση της κοινωνικής ζωής. Η διαλεκτική του Χέγκελ, δείχνει ο Λούκατς, δεν είναι μόνο αποτέλεσμα της φιλοσοφικής ανάπτυξης. Μια σημαντική πηγή αυτής της διαλεκτικής ήταν ένας θεωρητικός στοχασμός για την εποχή της αστικής επανάστασης και η περίπλοκη ιδεολογική της αντανάκλαση.

Οι θεωρητικές πηγές του μαρξισμού –γερμανική κλασική φιλοσοφία, αγγλική αστική πολιτική οικονομία, γαλλικός ουτοπικός σοσιαλισμός– θεωρούνται συνήθως ανεξάρτητα, ως αυτόνομες γραμμές σκέψης. Αυτή η άποψη έχει, φυσικά, κάποια δικαιολόγηση, στο ότι αυτά τα ρεύματα διακρίνονται πραγματικά από τη θεωρητικούς ανεξαρτησία και δεν σχετίζονται απαραίτητα το ένα με το άλλο. Ωστόσο, μια τέτοια μεμονωμένη εξέταση αυτών των θεωρητικών πηγών του μαρξισμού είναι σαφώς μονόπλευρη και δεν βοηθά να εξηγήσουμε πώς συνενώθηκαν στην επαναστα-

τική-κριτική σύνθεση που πραγματοποίησαν οι Μαρξ και Ένγκελς. Ο Μαρξ δεν περιορίστηκε να δείξει τους δεσμούς μεταξύ της *Φαινομενολογίας* του Χέγκελ και της κλασικής αγγλικής πολιτικής οικονομίας. Βρίσκουμε επίσης στον Μαρξ μια ανάλυση της κριτικής της αστικής οικονομικής σκέψης στα έργα μιας σειράς ουτοπικών σοσιαλιστών. Είναι επίσης σημαντικό να σημειωθεί ότι οι ιδρυτές του μαρξισμού εκτίμησαν πολύ τη γερμανική κλασική φιλοσοφία από την άποψη της ιστορίας των σοσιαλιστικών ιδεών. Ο Ένγκελς τόνισε ότι ο επιστημονικός σοσιαλισμός οφείλει «την προέλευσή του όχι μόνο στον Σεν-Σιμόν, τον Φουριέ και τον Όουεν, αλλά και στους Καντ, Φίχτε και Χέγκελ»<sup>12</sup>.

Με αυτό τον τρόπο, γίνεται σαφές ότι οι θεωρητικές πηγές του μαρξισμού –παρά τη μεταξύ τους αυτονομία– έχουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά, τα οποία δημιουργήθηκαν αναμφισβήτητα από την εποχή των αστικών επαναστάσεων και από τις αντιφάσεις που εμπλέκονται στην ιστορική εμφάνιση και επιβολή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Η παρατήρηση αυτού του γεγονότος οδηγεί στην αναγκαιότητα μιας διαφοροποιημένης, πολλών σταδίων, ακόμη και πολύπλοκης προσέγγισης για τη μελέτη του σχηματισμού του διαλεκτικού ιδεαλισμού του Χέγκελ. Οι θεωρητικές του πηγές δεν μπορούν να βρεθούν σε ένα μόνο, μόνο φιλοσοφικό, δόγμα. Ανεξάρτητα από το πόσο μεγάλος είναι ο ρόλος των Καντ, Φίχτε και Σέλλινγκ στην ιστορική διαδικασία ανάπτυξης του διαλεκτικού ιδεαλισμού, δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει σωστά τη χεγκελιανή διαλεκτική χωρίς να λάβει υπόψη τις οικονομικές απόψεις του φιλόσοφου, καθώς και μια ανάλυση της σχέσης του με την καπιταλιστική ανάπτυξη της Γαλλίας, της Αγγλίας και της Γερμανίας. Και η σχέση του –αν και αντιφατική– δεν ήταν σχέση απολογητή.

Ήταν ο Λούκατς που χρησιμοποίησε τέτοιες δηλώσεις των Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν –που, δυστυχώς, δεν είχαν ληφθεί αρκετά σοβαρά από τους μαρξιστές ερευνητές– για να αναδιατυπώσει με μεγάλη σαφήνεια το ερώτημα σχετικά με τη γένεση της διαλεκτικής του Χέγκελ στο πλαίσιο των συνδυασμένων φιλοσοφικών, οικονομικών και κοινωνικοπολιτικών απόψεών του. Επιπλέον, ο Λούκατς έφερε στο προσκήνιο ακριβώς τις κοινωνικοπολιτικές απόψεις του φιλόσοφου, ειδικά τη σχέση του με τη Γαλλική Επανάσταση του 1789 και την επακόλουθη καπιταλιστική ανάπτυξη της Ευρώπης. Η μεθοδολογική σημασία μιας τέτοιας προσέγγισης σε ένα πρόβλημα στην ιστορία της φιλοσοφίας είναι πολύ σημαντική, ειδικά όταν οι αρχές της υλοποιούνται σε συγκεκριμένη έρευνα – όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Λούκατς. Η ανάπτυξη των φιλοσοφικών ιδεών δεν είναι μια αυτόνομη διαδικασία, που απορρέει από την προηγούμενη κατάσταση της φιλοσοφικής γνώσης. Οι σχέσεις τάξης μεταξύ των φιλοσοφικών διδασκαλιών εξαρτώνται από τις αντικειμενικές συνθήκες και όχι από τη λογική σύνδεση των ιδεών. Το πώς ο Φίχτε ερμηνεύει τον Καντ και πώς ο Χέγκελ σχετίζεται με τα δόγματα του Φίχτε και του Σέλλινγκ δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά από τη φιλοσοφία. Η φιλοσοφική ανάπτυξη συνδέεται οργανικά με την ανάπτυξη μη φιλοσοφικών γνώσεων, με την ιστορική εμπειρία και με την κοινωνική πρακτική. Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας εξηγεί τη φιλοσοφία

και όλες τις άλλες μορφές κοινωνικής συνείδησης και γνώσης, με βάση το κοινωνικό είναι και την ανάπτυξη της υλικής παραγωγής – τις δυνάμεις και τις σχέσεις της παραγωγής. Η ακολουθία των ιδεών και των λογικών δεσμών μεταξύ των διδασκαλιών των φιλοσόφων είναι μια ιδεαλιστική ψευδαίσθηση την οποία ο Χέγκελ προσπαθεί να στηρίξει μέσω της πανλογικής οντολογίας του. Ωστόσο, η πραγματική εμφάνιση της ιδεαλιστικής διαλεκτικής στην πιο ανεπτυγμένη, χεγκελιανή μορφή της μπορεί να εξηγηθεί ικανοποιητικά μόνο μέσω φιλοσοφικής-κοινωνιολογικής ανάλυσης η οποία δεν συγκρίνει απλά ιδέες μεταξύ τους αλλά συνδέει αυτές τις ιδέες με την ιστορικά καθορισμένη, κοινωνικο-οικονομική, αντικειμενική πραγματικότητα. Μια τέτοια πραγματικότητα ήταν η Γαλλική Επανάσταση και η επακόλουθη αστική ανάπτυξη, η οποία αντικατοπτρίζεται σοφά από τον Χέγκελ στην προσπάθεια να κατανοήσει αυτό το τεράστιο βήμα στην ανθρώπινη ανάπτυξη.

Ο Καρλ Μαρξ χαρακτήρισε τη διδασκαλία του Καντ ως τη γερμανική θεωρία της Γαλλικής Επανάστασης. Αυτός ο χαρακτηρισμός –που δείχνει τις αδύναμες, καθώς και τις ισχυρές, πτυχές του καντιανισμού– μπορεί να εφαρμοστεί, στην άποψή μας, στο σύνολο του κλασικού γερμανικού ιδεαλισμού – στη φιλοσοφία του Χέγκελ και ειδικότερα στη διαλεκτική του. Ακόμα και στα παρακμάζοντα χρόνια του, όταν έκλινε προς συντηρητικές πολιτικές απόψεις, ο Χέγκελ μιλούσε με νεανικό ενθουσιασμό γι' αυτή τη μεγάλη αστική επανάσταση: «αυτή ήταν μια υπέροχη ανατολή ηλίου. Όλα τα σκεπτόμενα όντα ήταν ενθουσιασμένα για την εποχή· υπήρχε ένα ενθουσιώδες και συγκινητικό συναίσθημα: ο κόσμος ήταν γεμάτος ενθουσιασμό, σαν να ήρθε μόνο τώρα η θεότητα στον κόσμο»<sup>13</sup>. Αναφέρουμε αυτά τα λόγια όχι μόνο ως παράδειγμα της χεγκελιανής σχέσης με το πιο εξέχον γεγονός της εποχής, αλλά ως μια υπόμνηση του στοχαστή για όλα όσα βίωσαν ο ίδιος και οι συμφοιτητές του, Σέλινγκ και Χέλντερλιν, στα χρόνια της επανάστασης.

Η Γαλλική Επανάσταση ήταν στο επίκεντρο, τονίζει ο Λούκατς, των πνευματικών ενδιαφερόντων του νεαρού Χέγκελ. Η σημασία αυτής της επανάστασης για το σχηματισμό της κοσμοθεωρίας του ήταν ακόμη μεγαλύτερη, καθώς ήταν ο «μοναδικός Γερμανός στοχαστής που μελέτησε σοβαρά τη βιομηχανική επανάσταση στην Αγγλία»<sup>14</sup>. Ο οργανικός δεσμός μεταξύ του επαναστατικού μετασχηματισμού στην ανάπτυξη των δυνάμεων παραγωγής, με την επιβεβαίωση στην Αγγλία (ως αποτέλεσμα της επιτυχούς αστικής επανάστασης) του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, δεν μπορούσε, φυσικά, να ξεφύγει από την προσοχή του Χέγκελ, ο οποίος είχε μελετήσει την πολιτική οικονομία και γνώριζε πλήρως τις οικονομικές συνέπειες του αφανισμού των φεουδαρχικών σχέσεων.

Με τη μεγαλύτερη διεισδυτικότητα, ο Καρλ Μαρξ καθόρισε κατά την επανάσταση του 1848 την ιστορική σημασία των αγγλικών και γαλλικών επαναστάσεων – τις βαθιές κοινωνικοοικονομικές επαναστάσεις που είχε υποστεί η Δυτική Ευρώπη μέσα σε ενάμιση αιώνα. «Οι επαναστάσεις του 1648 και 1789 δεν ήταν αγγλικές και γαλλικές επαναστάσεις· ήταν ευρωπαϊκές επαναστάσεις. Δεν ήταν η νίκη μιας συγκεκριμένης τάξης πάνω από την παλιά πολιτική δομή· διακήρυξαν την πολιτική



δομή μιας νέας ευρωπαϊκής κοινωνίας. Η αστική τάξη ήταν νικηφόρα σε αυτές· αλλά η νίκη της αστικής τάξης σήμαινε τη νίκη μιας νέας κοινωνικής δομής, της αστικής ιδιοκτησίας επί της φεουδαρχικής ιδιοκτησίας, του έθνους επί της επαρχίας, του ανταγωνισμού επί των συντεχνιών και του κατακερματισμού της ιδιοκτησίας, της κυριαρχίας του ιδιοκτήτη της γης πάνω σε εκείνους που υπάγονται στην κατοχή γης, του διαφωτισμού επί της δεισιδαιμονίας, της οικογένειας πάνω στη φυλή, της επιχειρηματικής ικανότητας επί της δουλοπαροικίας, του αστικού δικαιώματος πάνω από τα μεσαιωνικά προνόμια»<sup>15</sup>. Αυτές οι επαναστάσεις εξέφρασαν σαφέστερα τις ανάγκες ολόκληρου του κόσμου, παρά τις ανάγκες εκείνων των μερών του κόσμου –Αγγλία και Γαλλία– όπου έλαβαν χώρα.

Απέχουμε από το να αποδίδουμε στον Χέγκελ την ίδια υλιστική αντίληψη της ιστορίας και την ίδια διείσδυση στην ουσία των μεγάλων αστικών επαναστάσεων. Μπορούμε να πούμε μόνο (και η βάση αυτού βρίσκεται στα έργα του ίδιου του Χέγκελ) ότι στη φιλοσοφία του αισθάνεται, βιώνει και υπονοεί πολλές πτυχές αυτών των κοσμοϊστορικών γεγονότων. Εδώ βρίσκονται, όπως υποδεικνύει σωστά ο Λούκατς, οι βαθύτερες ρίζες της χεγκελιανής διαλεκτικής και αυτή είναι η μόνη δυνατή εξήγηση του επαναστατικού της χαρακτήρα. Οι ασθενέστερες πτυχές της χεγκελιανής μεθόδου αντικατοπτρίζουν την οικονομική και πολιτική καθυστέρηση της Γερμανίας. Όσον αφορά την επαναστατική ουσία της διαλεκτικής, αντικατοπτρίζει την επαναστατική κοινωνική ανάπτυξη. Η φυσική επιστήμη –η οποία τότε άρχισε να εμφανίζει διαλεκτικές ιδέες που ενέπνευσαν τον νεαρό Σέλιγκ– έπαιξε, φυσικά, καθοριστικό ρόλο στη διαδικασία επεξεργασίας της χεγκελιανής διαλεκτικής. Όμως, η πιο σημαντική πτυχή της (και αυτό πρέπει να τονιστεί) εξαρτάται από την επαναστατική ανοικοδόμηση των κοινωνικών σχέσεων. Αυτό εννοούσε ο Χέρτσεν όταν όρισε τη χεγκελιανή διαλεκτική ως άλγεβρα της επανάστασης. Η ουσία της επανάστασης έγκειται στην άρνηση του status quo και των κυρίαρχων αντιδραστικών κοινωνικών δομών. Ήδη στις φοιτητικές του ημέρες στο Τίμπινγκεν, και πιο συγκεκριμένα κατά τη διάρκεια της δουλειάς του στη Βέρνη, ο Χέγκελ εκδηλώθηκε αποφασιστικά ενάντια στην κυρίαρχη φεουδαρχική ιδεολογία, την οποία ονόμασε «θετική θρησκεία». Με αυτό τον όρο εννοούσε τον κληρικαλισμό – αιώνες κυριαρχίας από τη Χριστιανική Εκκλησία επί της οικονομικής δομής και των πολιτικών θεσμών της φεουδαρχικής κοινωνίας.

Ο Χέγκελ δεν είναι καθόλου αντίπαλος της θρησκείας γενικά· θεωρούσε το περιεχόμενό της ως την πνευματική ζωή των ανθρώπων. Από αυτές τις ιδεαλιστικές θέσεις, αντιπαραθέτει τη λαϊκή θρησκεία –την οποία ορίζει ως ελεύθερο θρησκευτικό αίσθημα– στη θεσμοθετημένη, αποξενωμένη, δογματική δεισιδαιμονία, που επιβάλλεται από τα πάνω. Σε μια επιστολή προς τον Σέλιγκ της 6ης Απρίλη 1795, ο Χέγκελ δήλωνε κατηγορηματικά: «Η θρησκεία και η πολιτική συνεργάστηκαν πάντα μαζί. Η θρησκεία που διαδόθηκε με δεσποτικό τρόπο δεν σέβεται την ανθρωπότητα και είναι ανίκανη για οποιοδήποτε καλό ή να είναι κάτι με τη βοήθεια των δυνάμεων»<sup>16</sup>. Αυτή η πεποίθηση σηματοδότησε ολόκληρη την περίοδο της

Βέρνης στην πνευματική ανάπτυξη του Χέγκελ. Στη «θετική θρησκεία» ο Χέγκελ, ο ιδεαλιστής, βλέπει την πηγή όλου του κοινωνικού κακού που δημιουργείται από τη φεουδαρχία. Ο Χέγκελ συνέδεσε την ανατροπή αυτής της «θετικότητας», ξένης προς το λαό, με την πραγματοποίηση ολόκληρης της σειράς αστικών-δημοκρατικών μετασχηματισμών. Η κυρίαρχη θρησκεία αντιτάχθηκε στη φιλοσοφία· όχι στη φιλοσοφία γενικά, αλλά στο δόγμα που αναπτύχθηκε από τον Καντ. Ο Φίχτε σήμαινε για τον Χέγκελ ένα νέο και πολύ υψηλότερο στάδιο στην ανάπτυξη του ιδεαλισμού και στον Σέλιγκ, επίσης, βρίσκει κανείς μια επιδίωξη πνευματικής απελευθέρωσης των ανθρώπων. Συμμετέχοντας σε αυτό το φιλοσοφικό κίνημα, ο Χέγκελ βλέπει τη δύναμή του στην προσπάθεια «να ανυψώσει την αξιοπρέπεια του ανθρώπου, να αναγνωρίσει την ικανότητά του να είναι ελεύθερος – μια ικανότητα που τον βάζει στο ίδιο επίπεδο με όλα όσα είναι πνευματικά. Μου φαίνεται ότι δεν υπάρχει καλύτερο σημάδι των καιρών από το ότι η ανθρωπότητα εκπροσωπείται ως άξια τέτοιου σεβασμού. Αυτό αποτελεί εγγύηση για την εξαφάνιση του φωτοστέφανου πάνω από τα κεφάλια των γήινων ηγεμόνων και θεών. Οι φιλόσοφοι αποκαλύπτουν αυτή την αξιοπρέπεια και οι άνθρωποι μαθαίνουν να την αισθάνονται». Έτσι έγραφε ο Χέγκελ στον Σέλιγκ<sup>17</sup>.

Με αυτό τον τρόπο, η φιλοσοφική επανάσταση στη Γερμανία συνέβη με τρόπο ανάλογο στο ιδεολογικό της περιεχόμενο με εκείνη τη φιλοσοφική επανάσταση που συνέβη πριν από το 1789. Ωστόσο, η γερμανική φιλοσοφική επανάσταση ξεχώρισε από τη γαλλική ομολογή της όχι μόνο στη μεγαλύτερη μετριοπάθειά της αλλά και στη νόμιμη μορφή έκφρασής της. Η φιλοσοφική επανάσταση στη Γερμανία –ειδικά στο στάδιο που φτάνει στη χεγκελιανή φιλοσοφία– κυριαρχεί ήδη την ιστορική εμπειρία της μετεπαναστατικής καπιταλιστικής ανάπτυξης. Σε κάθε περίπτωση, ο Χέγκελ δεν τρέφει τις ψευδαισθήσεις για την αστική κοινωνία που ενέπνευσαν το γαλλικό Διαφωτισμό. Δεν ταύτιζε ούτε το καπιταλιστικό παρόν, ούτε το προβλέψιμο μέλλον του, με την περιβόητη βασιλεία του λόγου. Όμως, όπως και οι Γάλλοι προκάτοχοί του, ο Χέγκελ ήταν απόλυτα πεπεισμένος ότι η κοινωνική ανοικοδόμηση, σύμφωνα με τις αρχές του λόγου, ήταν και δυνατή και απαραίτητη. Σε αυτή την προσέγγιση της πρακτικής σοφίας στην ιστορική ανάπτυξη περιέχονται οι βαθιές ρίζες της χεγκελιανής διαλεκτικής, η επεξεργασία της οποίας –όπως δείχνει ο Λούκατς– περιλάμβανε αξιοσημείωτο στοχασμό για την οικονομική ανάπτυξη του καπιταλισμού.

Φυσικά, αυτή η πρακτική σοφία σχετικά με την καπιταλιστική ανάπτυξη δεν μπορούσε ακόμη να εμφανιστεί στην περίοδο της Βέρνης. Εκείνα τα χρόνια, όταν ο Χέγκελ αρνούνταν τη «θετική θρησκεία» και τη φεουδαρχική ιδεολογική δομή, βρήκε το κοινωνικό του ιδανικό στο παρελθόν – συγκεκριμένα, σε μια αναγέννηση της αρχαίας θρησκείας και των αρχαίων δημοκρατιών ως επαρκείς εκφράσεις, στα μάτια του, της ελευθερίας. Ο Γκέοργκ Λούκατς σημειώνει σωστά από αυτή την άποψη ότι για τον νεαρό Χέγκελ η θετική θρησκεία του χριστιανισμού αντιπροσωπεύει υπεράσπιση του δεσποτισμού και της καταπίεσης, ενώ οι μη θετικές, αρχαίες θρη-

σκείες ήταν θρησκευίες ελευθερίας και ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η ανανέωσή τους ήταν, σύμφωνα με τον Χέγκελ, ο «επαναστατικός στόχος, η επίτευξη του οποίου βρίσκεται μπροστά στην ανθρωπότητα σήμερα»<sup>18</sup>.

Η αρχαιότητα γίνεται στα μάτια του Χέγκελ μια ουτοπική εικόνα του δημοκρατικού μέλλοντος της ανθρωπότητας. Η γαλλική επανάσταση ερμηνεύεται ως επιστροφή στο αρχαίο δημοκρατικό πνεύμα. Είναι ενδεικτικό ότι ο Χέγκελ αντιπαράθετει στον Χριστό έναν Σωκράτη που παρουσιάζεται ως συγκεκριμένη έκφραση της ανωτερότητας του αρχαίου τρόπου ζωής έναντι της κοινωνίας που, σύμφωνα με τον Χέγκελ, δημιουργήθηκε από το χριστιανισμό. Ο Ιησούς Χριστός ήρθε σε μεμονωμένους ανθρώπους και δεν ενδιαφερόταν καθόλου για την κοινωνία ή τις κοινωνικές δομές. Κήρυξε την τελειότητα εντός των ορίων του ανθρώπινου ατόμου, ενώ ο Σωκράτης μίλησε για το πώς να βελτιώσουμε το κράτος, τους κοινωνικούς θεσμούς και την κοινωνία. Αναλύοντας την περίοδο της Βέρνης στην ανάπτυξη του Χέγκελ, ο Λούκατς γράφει: «Εδώ εκφράζεται με πλήρη σαφήνεια πώς η έλλειψη ανοχής και αποδοχής εκ μέρους του νεαρού Χέγκελ της θετικής θρησκείας και του χριστιανισμού έχει ως βαθιά πηγή έναν επαναστατικό ενθουσιασμό»<sup>19</sup>.

Έτσι, στην περίοδο της Βέρνης –το πιο σημαντικό ντοκουμέντο της οποίας είναι η χεγκελιανή θετικότητα της χριστιανικής θρησκείας– η κοσμοθεωρία του μελλοντικού ιδρυτή του διαλεκτικού ιδεαλισμού χαρακτηρίζεται από μια αφηρημένη άρνηση της φεουδαρχικής «θετικότητας» και από μια εξίσου αφηρημένη αναπαράσταση του τύπου κοινωνικής δομής που θα καθιστούσε δυνατή την ανάπτυξη της ελευθερίας, της αυτοανάπτυξης και της αξιοπρέπειας των ανθρώπων. Μια τέτοια άρνηση –ανεξάρτητα από το πόσο ριζοσπαστική είναι– δεν έχει το περιεχόμενο το οποίο θα μπορούσε να έρθει σε αυτή μόνο από ό,τι υπάρχει πραγματικά. Μόνο στη μεταγενέστερή του περίοδο της Φρανκφούρτης, ο Χέγκελ θα αισθανθεί την ανεπάρκεια της αφηρημένης άρνησης αυτού που υπάρχει. Όμως, ήδη στην περίοδο της Βέρνης –όπως δείχνει ο Λούκατς– αναδύεται μια νέα προσέγγιση στην κοινωνική πραγματικότητα. Αναλογιζόμενος τις αιτίες της μετάβασης από τη «ελεύθερη» θρησκεία της αρχαίας πόλης στην αντι-απελευθερωτική «θετικότητα» του χριστιανισμού, ο Χέγκελ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι αυτό που αλλάζει είναι οι άνθρωποι και ολόκληρος ο χαρακτήρας της δραστηριότητάς τους. Από αυτό, σύμφωνα με τον Λούκατς, έρχεται η γενικότερη πεποίθηση ότι «η αντικειμενικότητα και η ανεξαρτησία των αντικειμένων από τον ανθρώπινο λόγο μπορούν να θεωρηθούν ως το προϊόν της ανάπτυξης αυτού του ίδιου λόγου, δηλαδή ως προϊόν αυτού του λόγου»<sup>20</sup>. Αν λάβουμε υπόψη ότι αυτό που εμπλέκεται εδώ είναι οι κοινωνικές πραγματικότητες, τότε είναι σαφές ότι ο Χέγκελ –όπως δείχνει και πάλι ο Λούκατς– έρχεται σε ένα ιδεαλιστικό πλαίσιο στην αναγνώριση ότι οι άνθρωποι κάνουν τη δική τους ιστορία – είναι ταυτόχρονα ηθοποιοί και συγγραφείς του ιστορικού τους δράματος. Φυσικά, αυτή η προσέγγιση δεν μπορεί να ολοκληρωθεί σε μια ιδεαλιστική φιλοσοφία που είναι ανοιχτή σε υπερφυσικές και υπερανθρώπινες πηγές. Μια τέτοια τοποθέτηση του ζητήματος του υποκειμενικού και του αντικειμενικού εμποδίζει την κατανόηση

ότι οι κοινωνικές σχέσεις που κυριαρχούν στους ανθρώπους –τις οποίες ο Χέγκελ ανάγει στη «θετική θρησκεία» και στην κυριαρχία του κληρικαλισμού– προκύπτουν ως ιστορικές συνέπειες των δραστηριοτήτων των ανθρώπων· αυτές είναι οι αλλοτριωμένες και εξωτερικές μορφές τους. Αυτές οι ιδέες αναπτύχθηκαν περαιτέρω κατά την περίοδο της Φρανκφούρτης.

Τώρα η «θετικότητα» αρχίζει να εμφανίζεται στους στοχασμούς του Χέγκελ όχι ως κάτι απλώς για να απορριφθεί αλλά ως κάτι περίπλοκο και αντιφατικό, που δεν μπορεί απλώς να απορριφθεί. Η θετικότητα, από αυτή την οπτική γωνία, πρέπει να θεωρηθεί ως ιστορικά απαραίτητη αλλά και ιστορικά μεταβατική. Ενώ στην περίοδο της Βέρνης όλη η παγκόσμια ιστορία μετά την πτώση της αρχαιότητας θεωρήθηκε ως παρακμή, στην περίοδο της Φρανκφούρτης ο Χέγκελ μετακινείται σε μια πιο περίπλοκη αντίληψη· η πρόοδος είναι αντιφατική· η αρχαιότητα ανήκει στο παρελθόν του ανθρώπου· αλλά ένα νέο και καλύτερο μέλλον θα προκύψει μέσω της ανάπτυξης αντιφάσεων που υπάρχουν στη θετικότητα.

Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, ο Χέγκελ μελετά την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας στην Αγγλία και τη Γαλλία. Η καπιταλιστική πραγματικότητα αντιμετωπίζεται από αυτόν ως θετική αλλά δεν μπορεί απλώς να απορριφθεί, καθώς μέσα στα όριά της οι άνθρωποι επιτυγχάνουν τους στόχους και την ουσία τους. Σε αντίθεση με την αρχαία κοινωνία, ο καπιταλισμός χαρακτηρίζεται από μια μεγάλη αύξηση της αντίθεσης μεταξύ των κατόχων και των μη κατόχων. Όμως, ακόμη και αυτή η αντίφαση δεν πρέπει να θεωρείται καθαρά αρνητική. Είναι αναμφίβολα μια προοδευτική αποξένωση της ανθρώπινης ουσίας, αλλά ακόμη και η αποξένωση είναι μια μορφή ανάπτυξης και προόδου.

Στη Φρανκφούρτη, η σχέση του Χέγκελ με τη «θετική θρησκεία», δηλαδή με το χριστιανισμό, αλλάζει. Τώρα προσπαθεί να διαφοροποιήσει μέσα σε αυτή τη θετικότητα αυτό που είναι ιστορικά παροδικό και αυτό που διατηρεί το νόημά του ως το πνευματικό περιεχόμενο της κοινωνίας. Σε αυτό το πλαίσιο, αρχίζει να μετατοπίζει τις έννοιες της θετικής άρνησης και της υπέρβασης που, σε κάποιο βαθμό, ήταν ήδη αντίθετες στην αφηρημένη άρνηση. Αλλάζει ριζικά την εκτίμησή του για το χριστιανισμό. Ο Χέγκελ βλέπει τώρα σε αυτόν την αντίθεση στην απερίσκεπτη απληστία μιας κοινωνίας που βασίζεται στην ιδιωτική ιδιοκτησία. Ερμηνεύει το χριστιανισμό ως την ισχυρή δύναμη της αγάπης, χάρη στην οποία ανοίγει ο δρόμος προς την κοινωνική τελείωση. Ο Λούκατς σημειώνει πολύ σωστά ότι στην περίοδο της Φρανκφούρτης ο Χέγκελ σπάει με το ριζοσπαστισμό του και προχωρά προς τη συμφιλίωση με την πραγματικότητα, με το χριστιανισμό και με τον καπιταλισμό. Όμως, αυτό δεν είναι μια απολογία για την υπάρχουσα πραγματικότητα, αφού ο φιλόσοφος βλέπει το κοινωνικό κακό που δημιουργεί. Μετακινείται στην ιστορικιστική θέση και προσπαθεί να βρει ένα δρόμο προς την επίλυση των αντιφάσεων που υπάρχουν στην καπιταλιστική κοινωνία και τη θρησκεία της.

Ο παράδοξος χαρακτήρας της εννοιολογικής ανάπτυξης του Χέγκελ σε αυτή την περίοδο έγκειται στο γεγονός ότι, παρά την ανάκρουσή του από το ριζοσπαστισμό,

αυτή τη στιγμή αρχίζει να στοχάζεται διαλεκτικά για την κοινωνικο-ιστορική διαδικασία. Ο Λούκατς εξηγεί αυτή την ιδιαιτερότητα στην ανάπτυξη του διαλεκτικού ιδεαλισμού από το γεγονός ότι ο Χέγκελ, σε αντίθεση με τους ρομαντικούς, κατάκτησε τον προοδευτικό χαρακτήρα του καπιταλισμού και είδε τους κοινωνικούς κατακλυσμούς που δημιουργούσε ως ιστορικά μεταβατικές αντιφάσεις της κοινωνικής ανάπτυξης. Ωστόσο, ως αστός στοχαστής, ο Χέγκελ –παρά την αρκετά ρεαλιστική του εκτίμηση της καπιταλιστικής πραγματικότητας– δεν μπορεί να αντιληφθεί ότι η μάχη εναντίον των κακών που δημιουργούνται από τον καπιταλισμό πρέπει να είναι η κινητήρια δύναμη της κοινωνικής προόδου. Αυτό που λέει σχετικά με την ανάγκη για θρησκεία και γι' αυτό που αποκαλεί χριστιανική αγάπη, τα οποία απέρριπτε με πάθος στα γραπτά του στη Βέρνη, μαρτυρούν όχι μόνο τα άθικτα στοιχεία του ιδεαλισμού, αλλά και την πολιτική και ιδεολογική αδυναμία της γερμανικής αστικής τάξης.

Η εμφάνιση της διαλεκτικής του Χέγκελ κατά την περίοδο της Φρανκφούρτης, όπως δείχνει πειστικά ο Λούκατς, παρουσιάζεται στη χεγκελιανή πολεμική με την ηθική του Καντ. Ο Χέγκελ βλέπει το βασικό ελάττωμα της τελευταίας στην απόλυτη αντίθεση μεταξύ είναι και δέοντος, μεταξύ λόγου και συναισθήματος, και μεταξύ ηθικής και νομιμότητας. Η κατηγορική προσταγή χωρίζει τον άνθρωπο σε δύο ασυμβίβαστα μέρη, ενώ στην πραγματικότητα είναι ένα. Η ανθρώπινη ζωή και η συμπεριφορά δεν μπορούν να συνδυαστούν με μια αφηρημένη, καθολική, εξωιστορική αρχή· η αφοσίωση στο καθήκον δεν αποκλείει το δικαιολογημένο ανθρώπινο συναίσθημα ή τη θετική στάση απέναντι στην ανθρώπινη αισθητηριακότητα.

«Ο Χέγκελ», γράφει ο Λούκατς, «απορρίπτει την ηθική του Καντ, κυρίως επειδή ο Καντ δεν έχει όλο τον ζωντανό άνθρωπο· αντιθέτως, ο Καντ αποκλείει την πραγματική ζωή από την ηθική, την υποβάλλει σε κάτι ξένο στη ζωή, και έτσι μετατρέπει την ηθική σε κάτι νεκρό και θετικό σε σύγκριση με αυτό τον ζωντανό άνθρωπο»<sup>21</sup>. Από την προοπτική του Χέγκελ, ο Καντ απλώς απολυτοποιεί το καθήκον και αγνοεί την ιστορική του μεταβλητότητα, και προσπαθεί να εξάγει απομονωμένους ηθικούς κανόνες από μια υπεριστορική αρχή. Οι ανθρώπινες υποχρεώσεις και οι ηθικές πράξεις διαφοροποιούνται και οι σχέσεις μεταξύ τους είναι αντιφατικές. Ο Καντ αγνοεί αυτές τις αντιφάσεις και έτσι του διαφεύγει το κοινωνικό περιεχόμενο της ηθικής. Ο Χέγκελ, από την άλλη πλευρά, αποδίδει πρωταρχική σημασία στη μελέτη του περιεχομένου των κανόνων, των καθηκόντων και των ανθρώπινων σχέσεων – μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας.

Η κατηγορική προσταγή του Καντ αποκλείει από την ηθική συνείδηση και την ηθική συμπεριφορά των ατόμων ακόμη και την παραμικρή αντίφαση. Ο Χέγκελ, ωστόσο, προσπαθεί να μελετήσει τις αντιφάσεις της ηθικής συνείδησης. Για παράδειγμα, δείχνει ότι η αρετή (όχι η αρετή γενικά αλλά μια πραγματική αρετή) είναι απολύτως συμβατή με το αντίθετο, την κακία. Στην ποικιλία των ανθρώπινων σχέσεων αντιστοιχεί μια ποικιλία αρετών, αδιανόητη χωρίς μια ποικιλία συγκρούσεων. Οι αρετές δεν μπορούν να εξηγηθούν από την κατηγορική προσταγή, καθώς καθεμία από αυτές είναι σχετική και, συνεπώς, εξαρτάται από ορισμένες περιστάσεις,

ανάγκες, συνθήκες κ.λπ. Κάθε αρετή είναι περιορισμένη και δεν μπορεί να αξιώνει υπεροχή. Η απολυτοποίηση μιας αρετής θα σήμαινε άρνηση των άλλων αρετών και, συνεπώς, θα τη μετέτρεπε σε κακία. Η ηθική δραστηριότητα είναι αναμφίβολα ελεύθερη δραστηριότητα, αλλά η τελευταία δεν υπόκειται ποτέ, σε αντίθεση με τον Καντ, σε ηθική αναγκαιότητα. Η ηθική συνείδηση είναι ορθολογική, αλλά ο ορθολογισμός της περιέχει αντιφάσεις που ο Καντ δεν ήθελε να δει. Ο Καντ προσπάθησε να αντιμετωπίσει ιστορικά γεγονότα από την άποψη της ηθικής, ενώ ο Χέγκελ υποστήριζε ότι η ιστορία εμφανίζεται ανεξάρτητα από την ηθική συνείδηση. Ο Λούκατς γράφει: «Η αντίθεση μεταξύ Καντ και Χέγκελ στον τομέα της μεθοδολογίας συνίσταται, κυνολογίς, στο γεγονός ότι ο Καντ εγκαταλείπει το ανεξερεύνητο κοινωνικό περιεχόμενο της ηθικής, το αποδέχεται χωρίς ιστορική κριτική και προσπαθεί να αντλήσει ηθικές απαιτήσεις από τα τυπικά κριτήρια της έννοιας του καθήκοντος, δηλαδή, από την ίδια την προσταγή· ενώ για τον Χέγκελ, κάθε ηθική απαίτηση αποτελεί μόνο ένα στοιχείο του ζωντανού, συνεχώς κινούμενου, κοινωνικού όλου»<sup>22</sup>.

Ο ιστορικισμός και ο ρεαλισμός του Χέγκελ έρχονται σε σαφή εικόνα σε αυτή την πολεμική με τον Καντ. Αυτά τα χαρακτηριστικά του χεγκελιανού οράματος για την κοινωνική πραγματικότητα είναι οι καρποί μιας επιμελούς μελέτης της ευρωπαϊκής ιστορίας, ιδίως της οικονομικής και πολιτικής ιστορίας της αστικής κοινωνίας. Αυτό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η χεγκελιανή συμφιλίωση με την πραγματικότητα περιλαμβάνει μέσα της μια διαλεκτική κατανόηση της τελευταίας. Ωστόσο, αυτό, φυσικά, είναι μια ιδιότυπη διαλεκτική, όπου υπερισχύει απαραίτητα η συντηρητική πτυχή. Ο Έγγκελς έγραψε ότι στη διαλεκτική –την ορθολογικά κατανοητή– την υλιστική διαλεκτική, «υπάρχει επίσης μια συντηρητική πλευρά: κάθε δεδομένο στάδιο της ανάπτυξης της γνώσης και των κοινωνικών σχέσεων δικαιολογείται από αυτή για το χρόνο και τις περιστάσεις του, αλλά τίποτα περισσότερο. Ο συντηρητισμός αυτού του τρόπου κατανόησης είναι σχετικός. Ο επαναστατικός του χαρακτήρας είναι απόλυτος – αυτό είναι το μόνο απόλυτο που αποδέχεται η διαλεκτική φιλοσοφία»<sup>23</sup>. Αυτή η δήλωση του Έγγκελς καθιστά εύκολο να κατανοήσουμε την παράδοξη ένωση της χεγκελιανής αποχώρησης από τον πολιτικό ριζοσπαστισμό με την καθιέρωση μιας διαλεκτικής κοσμοθεώρησης και μεθόδου μέσα στα όρια του αντικειμενικού ιδεαλισμού.

Επισημαίνοντας το ίδιο παράδοξο, δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε πλήρως με τον Λούκατς όταν τονίζει επανειλημμένα ως μία από τις βασικές θέσεις της έρευνάς του ότι ο σχηματισμός της χεγκελιανής διαλεκτικής συνδέεται αναπόσπαστα με το σχηματισμό των συντηρητικών κοινωνικοπολιτικών πεποιθήσεων του Χέγκελ. Για παράδειγμα, περιγράφοντας τη σημασία της περιόδου της Φρανκφούρτης στην εμφάνιση του διαλεκτικού ιδεαλισμού του Χέγκελ, ο Λούκατς γράφει: «όσο περισσότερο [ο Χέγκελ] υποχωρούσε από τα επαναστατικά ιδανικά της νιότης του, όσο πιο αποφασιστικά “εναρμονιζόταν” με την επικρατούσα αστική κοινωνία, όσο λιγότερο η σκέψη του ξεπερνούσε αυτά τα όρια, τόσο πιο έντονα και συνειδητά γίνεται αισθητή η διαλεκτική σε αυτόν»<sup>24</sup>.

Σε αντίθεση με τον Λούκατς, προτείνουμε ότι η υποχώρηση από την αφηρημένη άρνηση της θετικότητας και την εξιδανίκευση του αρχαίου τρόπου ζωής (αυτή είναι η εξιδανίκευση που, κοντολογίς, αγνοούσε τη δουλεία που ήταν βασική για την αρχαία κοινωνία) δεν ήταν μια μετάβαση σε μια θέση κοινωνικοπολιτικού συντηρητισμού. Ούτε υπήρχε συντηρητισμός στην αναγνώριση του Χέγκελ για την πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας, η οποία μόλις είχε έρθει στην ύπαρξη εκείνη την εποχή και δεν αντιπροσώπευε μόνο το παρόν αλλά και το μέλλον της Γερμανίας του 19ου αιώνα. Η φιλοσοφία του Χέγκελ ήταν η ιδεολογία της αστικής επανάστασης. Τα συντηρητικά και ακόμη και αντιδραστικά της χαρακτηριστικά εκφράζουν, αφενός, τη θεμελιώδη περιοριστικότητα οποιασδήποτε αστικής ιδεολογίας και, αφετέρου, την οικονομική και πολιτική καθυστέρηση της Γερμανίας. Φαίνεται ότι η διαλεκτική του Χέγκελ πρέπει επίσης να αντικατοπτρίζει τα συντηρητικά και ακόμη και αντιδραστικά χαρακτηριστικά της κοσμοθεωρίας του Χέγκελ. Αλλά δεν είναι αυτά που ορίζουν και υποκινούν το σχηματισμό της διαλεκτικής που διαμορφώνει την προοδευτική, ακόμη και επαναστατική, πλευρά του δόγματος του φιλόσοφου.

Η περίοδος της Ιένα στην πνευματική βιογραφία του Χέγκελ χαρακτηρίζεται από την τελειοποίηση του διαλεκτικού ιδεαλισμού. Αυτή η περίοδος –με τη δημοσίευση της *Φαινομενολογίας του Νου*– προσελκύει ιδιαίτερη προσοχή από τον Λούκατς. Αναλύει επίσης τη *Realphilosophie* που συχνά αναλαμβάνει τα οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα που γεμίζουν τη χεγκελιανή *Φαινομενολογία*. Αυτή η περίοδος αναλύεται συχνά σε σύγχρονα, ειδικά σοβιετικά, γραπτά για την ιστορία της φιλοσοφίας<sup>25</sup> και την αναφέρουμε εδώ μόνο στο βαθμό που σχετίζεται με το τωρινό έργο μας.

Κατά την περίοδο της Φρανκφούρτης, ο Χέγκελ κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η θρησκεία (χριστιανισμός, που ερμηνεύεται ως η θρησκεία της αγάπης και η πιο ισχυρή δύναμη για τη χειραφέτηση του ανθρώπου) είναι το ιστορικά θεσπισμένο μονοπάτι για την αντιμετώπιση των κοινωνικών συγκρούσεων της «κοινωνίας των πολιτών» με τη συνοδευτική αποξένωση του ανθρώπου, της κοινωνικής του ουσίας και διαμόρφωσης της προσωπικότητάς του. Στην περίοδο της Ιένα, όπως δείχνει ο Λούκατς, ο Χέγκελ επανεξέτασε αυτό το συμπέρασμα και κατέληξε σε ένα νέο συμπέρασμα για τη σχέση της φιλοσοφίας και της θρησκείας, κάτι που ήταν πολύ σημαντικό για ολόκληρη την κοσμοθεωρία του. Εφεξής, η θρησκεία δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως η υψηλότερη μορφή συνείδησης, η κατάλληλη έκφραση του απόλυτου. Το απόλυτο βρίσκει την αυθεντική έκφρασή του μόνο με λογικό τρόπο, ξεπερνώντας διαλεκτικά την περιορισμένη αισθητηριακή παράσταση της θρησκείας. Στηρίζοντας τον αντικειμενικό ιδεαλισμό στην πολεμική του με τον Φίχτε, ο Χέγκελ ερμηνεύει το λόγο ως μια διαλεκτικά αναπτυσσόμενη ουσία όχι μόνο για την ανθρωπότητα αλλά για όλο το είναι γενικά. Η αρχή της ταυτότητας της ύπαρξης και της σκέψης, που καθιερώνεται στη *Φαινομενολογία του Νου*, είναι μια διαλεκτική αντίληψη της ενότητας της ταυτότητας και της μη ταυτότητας, του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, και του ατόμου και του κοινωνικού που είναι νέα στη

διαφορά όχι μόνο από τις εκδοχές των Φίχτε και Σέλινγκ αλλά και από την ιδεαλιστική εκδοχή γενικά.

Η κεντρική κατηγορία της *Φαινομενολογίας του Νου*, δείχνει ο Λούκατς, είναι αυτή της αποξένωσης. Αν και αυτή η έννοια υπάρχει σε κάποιο βαθμό στην προ-χεγκελιανή σκέψη, μόνο στον Χέγκελ συνδέεται στενά με τις οικονομικές απόψεις, με την ανάλυση της εργασιακής δραστηριότητας και του ρόλου της στο να γίνει ο άνθρωπος μέλος της κοινωνίας, και με τη μελέτη της ανάπτυξης του καπιταλισμού. Όπως είπαμε στην αρχή, αυτό το γεγονός επισημάνθηκε για πρώτη φορά από τον Μαρξ, ο οποίος έγραψε στα *Χειρόγραφα* του 1844: «Ο Χέγκελ πήρε τη θέση της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας. Θεώρησε την εργασία ως ουσία, ως την αυτο-επιβεβαιωμένη ουσία του ανθρώπου· είδε μόνο τη θετική πλευρά της εργασίας, όχι την αρνητική... Ο Χέγκελ αναγνώρισε μόνο έναν τύπο εργασίας – δηλαδή την αφηρημένη-πνευματική εργασία»<sup>26</sup>. Η συμβολή του Λούκατς έγκειται στο ότι είναι ο πρώτος μαρξιστής που χρησιμοποίησε αυτή την εξαιρετικά σημαντική δήλωση για να αναλύσει τη *Φαινομενολογία του Νου* και τα έργα που προηγήθηκαν κατά την περίοδο της Ίένα.

Η έννοια της αποξένωσης υπηρετεί τον Χέγκελ ως κεντρικό στοιχείο στην κατασκευή του συστήματος του αντικειμενικού ιδεαλισμού. Αντικείμενα που αρχικά χαρακτηρίζονταν στη *Φαινομενολογία* σε αντίθεση με την ατομική αισθητήρια γνώση εμφανίζονται στη συνέχεια ως επανορθωμένες, αποξενωμένες μορφές κατανόησης, η βάση των οποίων υποτίθεται ότι σχηματίζεται από τον απρόσωπο, απόλυτο λόγο – από την ουσία που γίνεται υποκείμενο. Στο σύστημα του Χέγκελ –ιδίως στην *Επιστήμη της Λογικής* και στη *Φιλοσοφία της Φύσης*– η φύση αναπαριστάται ως το αποξενωμένο είναι της «απόλυτης ιδέας». Ωστόσο, ο Λούκατς δείχνει ότι η χεγκελιανή σύλληψη της αποξένωσης δεν μπορεί να αναχθεί σε μια θεωρησιακή-ιδεαλιστική κατασκευή της αντικειμενικής πραγματικότητας. Ο ορθολογικός πυρήνας αυτής της σύλληψης είναι η προσπάθεια του Χέγκελ να εξηγήσει, με τη βοήθεια της έννοιας της «αποξένωσης», τις ταξικές-ανταγωνιστικές κοινωνικές σχέσεις. Η πιο ξεκάθαρη απόδειξη αυτού είναι το μικρό τμήμα της *Φαινομενολογίας* που ονομάζεται «Κυριαρχία και Δουλεία». Το περιεχόμενο αυτής της ενότητας είναι πάντα μέρος εκλαϊκευτικών παρουσιάσεων της χεγκελιανής φιλοσοφίας. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ήταν ακριβώς ο Λούκατς που αποκάλυψε για πρώτη φορά την κοινωνική του ουσία στη δεκαετία του 1930. Αυτή δεν είναι καθόλου σαφής, παρά το σαφή τίτλο.

Στο *Ο Δρόμος του Χέγκελ στην Επιστήμη της Λογικής* η Ν.Υ. Motrosilova –όχι χωρίς πρωτοτυπία– σημειώνει ότι ο Χέγκελ «δεν είχε καθόλου στο μυαλό να αναλύσει την κυριαρχία και τη δουλεία ως πραγματικά κοινωνικά φαινόμενα, ως ένα λίγο πολύ καθορισμένο ιστορικό φαινόμενο»<sup>27</sup>. Η κυριαρχία και η δουλεία (ο Χέγκελ χρησιμοποιεί το *Knechtschaft* και όχι το *Sklaverei*) σημαίνει όχι μόνο τη δουλεία, αλλά και οποιαδήποτε κατάσταση «ταπεινής» εργασίας ή υποδούλωσης. Δεδομένου ότι η *Φαινομενολογία* είναι για τον Χέγκελ η ιστορία του πνεύματος, πρέπει να ασχοληθεί με τις διαιρέσεις και τις διαφορετικές υποστάσεις του. Ενώ ο Χομπς ισχυρίστηκε ότι στην κατάσταση της φύσης ο άνθρωπος ήταν λύκος για τον άνθρωπο, η εκδοχή του



Χέγκελ υποστηρίζει ότι οι εξατομικευμένες μορφές αυτοσυνείδησης σχηματίζονται μέσω αντιπαράθεσης. Η προσωπική αυτοσυνείδηση απαιτεί αναγνώριση και επιβεβαιώνεται μόνο υποβάλλοντας στον εαυτό της μια άλλη αυτοσυνείδηση, το άλλο της στο άλλο πρόσωπο, το *alter ego* της. Στη *Φιλοσοφική Προπαιδευτική*, όπου ο Χέγκελ παρουσίασε το περιεχόμενο της *Φαινομενολογίας* σε εκλαϊκευτική μορφή, φαντάζεται την εμφάνιση της δουλείας και της κοινωνικής ανισότητας στην ακόλουθη μορφή: «Όταν κάθε μια από τις δυο αντιτιθέμενες αυτοσυνειδήσεις σε σχέση προς και για μια άλλη αυτοσυνείδηση καταδεικνύει και ισχυρίζεται τον εαυτό της ως κάτι απόλυτο από μόνο του, τότε η αυτοσυνείδηση που επιλέγει ελεύθερα τη ζωή γίνεται υποτακτική και έτσι δείχνει ότι δεν μπορεί από μόνη της να αντλήσει αυτό που χρειάζεται για αυτονομία από το παρόν είναι της»<sup>28</sup>.

Αν αφαιρεθούμε από το φαινομενολογικό απολογισμό της αυτοσυνείδησης, τότε φαίνεται ότι η συγκεκριμένη αιτία της δουλείας εξηγείται από τον Χέγκελ στο πνεύμα του Αριστοτέλη, ωστόσο, στο υψηλότερο επίπεδο ουσιαστικής διάκρισης, και ότι η *Φαινομενολογία του Νου* αποκλείει ουσιαστικά την προϋπόθεση μιας αμετάβλητης αυτοσυνείδησης, μιας αμετάβλητης ανθρώπινης φύσης. Αυτό το έργο του Χέγκελ είναι επίσης αξιοσημείωτο στο ότι παρέχει ένα χάρτη της ανάπτυξης της αυτοσυνείδησης, όπου ένας σημαντικός παράγοντας σε αυτή την αναπτυξιακή ανάδυση είναι η εργασία – παρόλο που η εργασία ερμηνεύεται (όπως είδαμε παραπάνω) μόνο ως πνευματική δραστηριότητα, δηλαδή η «εργασία» της αυτοσυνείδησης, της σκέψης: είναι μια φιλοσοφική δραστηριότητα.

Η χεγκελιανή *Φαινομενολογία* χαρακτηρίζει επίσης τη δουλική αυτοσυνείδηση ως αναπτυσσόμενη και εμπλουτιζόμενη, ως συνέπεια των εσωτερικών της αντιφάσεων. Αυτή η αυτοσυνείδηση έρχεται φυσικά σε σύγκρουση με τη θεμελιώδη και ουσιώδη ουσία της, που είναι η ελευθερία. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό ότι αυτή η σύγκρουση εμφανίζεται και αναπτύσσεται μέσω της εργασίας.

Ο δούλος εργάζεται για τον κύριο, τον ταΐζει και φροντίζει για κάθε ανάγκη του. Ο κύριος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τον δούλο· δεν μπορεί να ταΐσει ή να φροντίσει τον εαυτό του. Κατά συνέπεια, ο κύριος εξαρτάται πλήρως από τον δούλο, ενώ ο τελευταίος, μέσω της εργασίας του, εγγυάται τη δική του ύπαρξη. Ο κύριος και ο δούλος, κάτω από αυτές τις συνθήκες, δεν αλλάζουν θέσεις; Ο κύριος δεν γίνεται δούλος του δούλου του; Ο δούλος δεν γίνεται κύριος του κυρίου του; Η αντίφαση είναι ξεκάθαρη, όμως ο κύριος μένει κύριος και ο δούλος μένει δούλος. Το συμπέρασμα του Χέγκελ από την ανάλυση αυτής της αντίφασης είναι απολύτως ξεκάθαρο: η αυτοσυνείδηση του κυρίου είναι μόνο φαινομενικά κυρίαρχη. «Επομένως, η αλήθεια της αυτοσυνείδησης», δηλώνει ο Χέγκελ, «είναι η συνείδηση του δούλου. Είναι αλήθεια ότι αυτή η τελευταία εμφανίζεται πρώτα ως εξωτερική προς τον εαυτό της και όχι ως η αλήθεια της αυτοσυνείδησης. Όμως, όπως η κυριαρχία δείχνει ότι η ουσία της είναι το αντίθετο από αυτό που θέλει να είναι, έτσι και η δουλεία στην πραγματώσή της αποδεικνύεται μάλλον το αντίθετο από αυτό που είναι άμεσα»<sup>29</sup>.

Δεν απαιτείται ειδική οξυδέρκεια για να συνειδητοποιήσουμε ότι η χεγκελιανή

έννοια της «κυριαρχίας και δουλείας» –με όλο τον ιδεαλιστικό θεωρησιακό χαρακτήρα της και το διαχωρισμό της από τις ιστορικά πραγματικές κοινωνικοοικονομικές συνθήκες (που η Motrosilona μπόρεσε να τονίσει)– είναι σαφώς αντι-φεουδαρχική και έχει ένα αστικό-επαναστατικό περιεχόμενο. Αυτό τονίζει με έμφαση ο Λούκατς. Αναλύοντας τη διαλεκτική της κυριαρχίας και της δουλείας στο μέρος «Η πολιτική οικονομία της περιόδου της Ιένα», ο Λούκατς σημειώνει ότι «η μεγάλη πορεία της ανάπτυξης της συνείδησης στη *Φαινομενολογία* περνά μέσα από τη συνείδηση του δούλου, όχι του κυρίου. Είναι στη διαλεκτική της εργασίας που προκύπτει, σύμφωνα με τον Χέγκελ, η πραγματική αυτοσυνείδηση, η φαινομενολογική μορφή της διάλυσης της αρχαιότητας. Οι “μορφές συνείδησης”, στις οποίες ενσωματώνεται αυτή η διάλυση –στωικισμός, σκεπτικισμός και δυστυχισμένη συνείδηση (αναδυόμενος χριστιανισμός)– προκύπτουν στην παρουσίαση του Χέγκελ ακριβώς από τη φαινομενολογική διαλεκτική της συνείδησης του δούλου»<sup>30</sup>.

Ο Λούκατς δείχνει έτσι σχετικά με όλες τις θεωρησιακές κατασκευές της *Φαινομενολογίας* ότι ο Χέγκελ δεν απελευθερώνεται πλήρως από τις πραγματικές ιστορικές συνθήκες, στις οποίες ο χριστιανισμός εμφανίστηκε ως θρησκεία των δούλων, ενώ ο στωικισμός, παράλληλα με τα άλλα ρεύματα της ελληνιστικής φιλοσοφίας, χρησίμευσε ως θεωρητική πηγή του. Φυσικά, η θεωρησιακή απομάκρυνση της γεγκελιανής ανάλυσης από τις πραγματικές, κυρίως οικονομικές συνθήκες, δεν συσκοτίζει αυτά τα στοιχεία. Ωστόσο, μια τέτοια αποστασιοποίηση (χωρίς υπερβολικό τονισμό στην παραδοξότητα) περιέχει μια συγκεκριμένη, ιστορικά προοδευτική, κοινωνική πρόθεση. Δεν είναι τυχαίο που ο Χέγκελ χρησιμοποιεί τη λέξη «Knecht» που δείχνει όχι τόσο τον δούλο όσο τον φεουδαρχικό δουλοπάροικο. Το ότι δεν μιλά άμεσα για τη δουλοπαροικία υποδεικνύει, στο μυαλό μας, τη σύνεσή του. Ωστόσο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η κριτική ανάλυση του Χέγκελ για τη σχέση κυρίου-δούλου, παρά τις αναφορές στην αρχαιότητα, στοχεύει πιο άμεσα στη φεουδαρχική μορφή της καταπίεσης του ανθρώπου, που υπήρχε στη Γερμανία την εποχή του Χέγκελ (ειδικά στην Πρωσία) με τη μορφή των φεουδαρχικών προνομίων.

Υπάρχει ακόμη μια, όχι ασήμαντη, ιδιαιτερότητα της γεγκελιανής ανάλυσης της καταπίεσης και εκμετάλλευσης του ανθρώπου από άνθρωπο. Ως ιδεολόγος της αστικής επανάστασης, ο Χέγκελ βρέθηκε υπό την αιγίδα των αστικοδημοκρατικών ψευδαισθήσεων. Ήταν πεπεισμένος ότι η εκκαθάριση των φεουδαρχικών προνομίων θα εγγυούνταν σε όλα τα μέλη της κοινωνίας –σύμφωνα με τις ικανότητές τους, την εκπαίδευση, τις επαγγελματικές δεξιότητες κ.λπ.– τους όρους για επιτυχή λειτουργία σε οποιοδήποτε «επίπεδο», με το οποίο ο Χέγκελ δεν εννοούσε την ταξικά-ανταγωνιστική δομή των φεουδαρχικών κοινωνικών τάξεων, αλλά τις κοινωνικές ομάδες που προκύπτουν από τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας. Η ελευθερία της συνείδησης, αφενός, και η εξάλειψη των εξω-οικονομικών περιορισμών, αφετέρου, θεωρήθηκαν από τον Χέγκελ ως προϋποθέσεις για την άρση των εμποδίων στο δρόμο της ελεύθερης ανάπτυξης όλων των μελών της κοινωνίας. Ο Λούκατς γράφει: «Συνεπώς, ο Χέγκελ υποστήριξε επίμονα την άποψη ότι η κοινωνία χωρίζεται σε

τάξεις, αλλά ότι τα άτομα ανήκουν σε αυτές τις τάξεις όχι από καταγωγή αλλά σύμφωνα με ατομικά ταλέντα. Μπορούμε να πούμε ότι η χεγκελιανή “καθολική τάξη” είναι πολύ πιο κοντά στον ναπολεόντειο στρατιώτη και ευγενή παρά στον ευγενή των ημι-φεουδαρχικών κρατών»<sup>31</sup>.

Οι αστικοδημοκρατικές ψευδαισθήσεις είναι μια εξιδανίκευση του καπιταλισμού. Ήταν αναπόφευκτες και σε κάποιο βαθμό ιστορικά προοδευτικές κατά την εμφάνιση και την κυριαρχία αυτού του κοινωνικού σχηματισμού. Ο Χέγκελ –ο οποίος είχε καλύτερη ιδέα από τους στοχαστές του Διαφωτισμού του 18ου αιώνα της πραγματικής οικονομικής δομής της αστικής κοινωνίας– πρόσθεσε σε αυτές τις ψευδαισθήσεις (χωρίς τις οποίες δεν είναι κανείς αστός στοχαστής) μια περισσότερο ή λιγότερο σαφή κατανόηση ότι η νέα κοινωνία δεν ήταν η πραγματοποίηση του βασιλείου του λόγου του Διαφωτισμού. Στη *Realphilosophie* ο Χέγκελ βεβαιώνει ότι στην αστική κοινωνία το άτομο υπάρχει ως αποξενωμένο άτομο. Η έννοια της «θετικότητας» αντικαθίσταται στη *Φαινομενολογία* από την έννοια της αποξένωσης. Ο Λούκατς σημειώνει ότι αυτό δεν είναι απλά μια ορολογική αντικατάσταση ενός όρου με έναν άλλο. Αυτή είναι η μετάβαση από την κριτική του φεουδαρχισμού σε μια κριτική στάση απέναντι στη νέα αστική κοινωνία<sup>32</sup>. Αυτή η κριτική στάση περιλαμβάνει –όπως σημειώνει σωστά ο Λούκατς– μια τραγική αντίφαση, στο βαθμό που ο Χέγκελ αντιμετωπίζει την αστική κοινωνία ως το υψηλότερο στάδιο της κοινωνικής ανάπτυξης. Δεν μπορούσε, φυσικά, όντας σε αυτές τις ιστορικές συνθήκες της επιβεβαίωσης της αστικής κοινωνίας, να δει τη δυνατότητα –πόσο μάλλον την αντικειμενική ανάγκη– μιας νέας κοινωνικής δομής που θα έβαζε ένα οριστικό τέλος στην ανθρώπινη αποξένωση. Επομένως, για τον Χέγκελ, η αποξένωση μπορεί να ξεπεραστεί μόνο στη σκέψη. Αυτή είναι η θέση που δείχνει τον ιδεαλισμό και τα αστικά όρια αυτού του φιλόσοφου, αλλά και τα στοιχεία της πολύ προσεκτικής κριτικής αξιολόγησης της καπιταλιστικής κοινωνίας που βρίσκει κανείς στον Χέγκελ.

Αυτές οι αντιφάσεις της χεγκελιανής σχέσης με την αστική κοινωνία καθιστούν δυνατή τη σωστή κατανόηση της συμφιλίωσης με την πραγματικότητα που ο Χέγκελ ανυψώνει στην ύψιστη αρχή της φιλοσοφίας, καθώς η πραγματικότητα αντιμετωπίζεται ως λογική. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι βρίσκει κανείς σε αυτή τη συμφιλίωση –μια λεπτομερή ανάλυση της οποίας παρέχεται από τον Λούκατς– στοιχεία εκείνης της δουλικότητας που ο Μαρξ επέκρινε στην ανάλυσή του για τη χεγκελιανή φιλοσοφία του δικαίου. Ο Μαρξ έγραψε για τον Χέγκελ το 1843 ότι «του αξίζει να κατηγορηθεί όχι επειδή παρουσιάζει την ουσία του σύγχρονου κράτους όπως είναι, αλλά επειδή παρουσιάζει αυτό που είναι ως την ουσία του κράτους»<sup>33</sup>. Ο Μαρξ, ωστόσο, απείχε πολύ από το να αρνείται, ή ακόμη και να μειώνει, τη σημασία της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ και την κριτική του σχέση με τη σύγχρονη πραγματικότητα. Είδε σε αυτό το δόγμα «μια κριτική ανάλυση του σύγχρονου κράτους και της πραγματικότητας που συνδέεται με αυτό, και την ισχυρότερη κριτική όλων των μέχρι τώρα υφιστάμενων μορφών γερμανικής πολιτικής και νομικής συνείδησης»<sup>34</sup>. Αυτές οι δηλώσεις του Μαρξ είναι επαρκής χαρακτηρισμός του αντιφατι-

κού χαρακτήρα της χεγκελιανής αρχής της συμφιλίωσης με την πραγματικότητα. Ο Ένγκελς στη συνέχεια έθιξε αυτό τον αντιφατικό χαρακτήρα στην ανάλυση της διάσημης χεγκελιανής θέσης ότι «το πραγματικό είναι το λογικό και το λογικό είναι το πραγματικό»<sup>35</sup>. Οι ταξικοί περιορισμοί του Χέγκελ βρίσκουν έκφραση σε αυτή τη θέση και στην αρχή της συμφιλίωσης γενικά – όπως έχει επισημανθεί επαρκώς στα μαρξιστικά έργα. Η συμβολή του Λούκατς είναι ότι έχει αντιμετωπίσει τη θετική πλευρά, φωτίζοντας την εσωτερική διαλεκτική πτυχή: δηλαδή, τον προσανατολισμό προς την κατεύθυνση μιας προοδευτικά αναπτυσσόμενης κοινωνικής πραγματικότητας. Μια τέτοια «συμφιλίωση» όχι μόνο δεν περιλαμβάνει μια κριτική σχέση με το κοινωνικό status quo, αλλά ακόμη προϋποθέτει το τελευταίο.

Ο Β.Ι. Λένιν αποκάλυψε λαμπρά τις αντιφάσεις της χεγκελιανής αρχής της συμφιλίωσης με την πραγματικότητα, η οποία, σύμφωνα με τη διαλεκτική της εκδοχή, περιλαμβάνει επίσης αντίθετες τάσεις, οι οποίες αναδύονται ξεκάθαρα στο νεοχεγκελιανισμό. «Η πίστη του Χέγκελ στον ανθρώπινο λόγο και τα δικαιώματά του και η βασική θέση της χεγκελιανής φιλοσοφίας, δηλαδή, ότι στον κόσμο υπάρχει μια συνεχής διαδικασία αλλαγής και ανάπτυξης, οδήγησε εκείνους τους μαθητές του φιλόσοφου του Βερολίνου που δεν ήθελαν να κάνουν ειρήνη με την πραγματικότητα στη σκέψη ότι η καταπολέμηση της υπάρχουσας αδικίας και της σφαίρας του κακού βασίζεται στον παγκόσμιο νόμο της αιώνιας ανάπτυξης»<sup>36</sup>. Υπό το φως αυτού του λενινιστικού χαρακτηρισμού της επαναστατικής πτυχής του δόγματος του Χέγκελ, η ερμηνεία του Λούκατς γίνεται κατανοητή και αντιλαμβανόμαστε ότι συμβάλλει σε μια πρόοδο προς την κατανόηση της χεγκελιανής αρχής της συμφιλίωσης.

Υπενθυμίζουμε τους νεο-χεγκελιανούς ως στοχαστές που –έστω και ασυνεπώς– ερμήνευαν τη χεγκελιανή αρχή της συμφιλίωσης στο πνεύμα μιας μάχης ενάντια σε όλα αυτά που εμποδίζουν την ανάπτυξη. Μια τέτοια κατανόηση αυτής της αρχής ήταν ακόμη πιο χαρακτηριστική για τους Ρώσους επαναστάτες δημοκράτες – ιδίως τον Ν. Τσερνισέφσκι, τον «μεγάλο Ρώσο χεγκελιανό και υλιστή», σύμφωνα με τον περίφημο χαρακτηρισμό του Λένιν<sup>37</sup>. Η ιστορική αισιοδοξία του Τσερνισέφσκι συνδέθηκε στενά με μια διαλεκτική κατανόηση της ανάπτυξης και την αντίστοιχη εκτίμηση καθενός από τα ιστορικά μεταβατικά της στάδια. Ο Τσερνισέφσκι έγραψε: «...η αιώνια αλλαγή της μορφής, η αιώνια απόρριψη των μορφών, που δημιουργείται από ένα γνωστό περιεχόμενο, από μια τάση ως αποτέλεσμα της ενίσχυσης της τάσης, της υψηλότερης ανάπτυξης του ίδιου περιεχομένου – όποιος έχει καταλάβει αυτό τον υπέροχο, αιώνιο, καθολικό νόμο και όποιος έχει μάθει να τον εφαρμόζει σε κάθε φαινόμενο, ω πόσο ειρηνικά θα αυξήσει τις ευκαιρίες του με τις οποίες συγχέονται άλλοι»<sup>38</sup>.

Εν κατακλείδι, θα ήταν καλό να σημειωθεί η πολύ σημαντική μεθοδολογική δήλωση του Λένιν, την οποία παραθέτει ο Λούκατς στην εισαγωγή στο *Ο Νεαρός Χέγκελ*. Ο Λένιν έγραψε στα *Φιλοσοφικά Τετράδια*: «Ο Πλεχάνοφ επέκρινε τον καντιανισμό (και τον αγνωστικισμό γενικότερα) περισσότερο από μια χυδαία υλιστική παρά από μια διαλεκτική-υλιστική άποψη, δεδομένου ότι απορρίπτει μόνο τις κρίσεις του a limine αλλά δεν τις διορθώνει (όπως ο Χέγκελ διορθώνει τον Καντ),

σκάβοντας βαθύτερα, γενικεύοντας, επεκτείνοντάς τις και δείχνοντας τις συνδέσεις και τις μεταβάσεις κάθε έννοιας». Παρακάτω στην ίδια σελίδα, γενικεύοντας αυτή τη συγκεκριμένη παρατήρηση, ο Λένιν καταλήγει: «Οι μαρξιστές επέκριναν (στις αρχές του 20ού αιώνα) τους καντιανούς και τους χιουμιστές περισσότερο με φοιερ-μπαχικό (και μιχχενικό) τρόπο παρά με χεγκελιανό»<sup>39</sup>.

Δεν είναι δυνατόν να υπερεκτιμήσουμε την αξία αυτής της κριτικής παρατήρησης του Λένιν (που έγινε, θα πρέπει να ειπωθεί, κατά τη διάρκεια μιας προσεκτικής μελέτης των έργων του Χέγκελ) για τους μαρξιστές-λενινιστές ιστορικούς της φιλοσοφίας. Στρέφεται κατά των απλοϊκών κριτικών του ιδεαλισμού και του αγνωστικισμού, κατά του να ξεχνάμε το προφανές γεγονός ότι τα λάθη των μεγάλων φιλοσόφων (μεγάλα λάθη) περιέχουν μεγάλες προσδοκίες, υπαινιγμούς για μεγάλες αλήθειες και μεγάλες ανακαλύψεις. Δεν μπορεί παρά να συμφωνήσει κανείς με τον Λούκατς όταν χρησιμοποιεί τα παραπάνω αποσπάσματα από τον Λένιν και τονίζει ότι δεν ισχύουν μόνο για τη φιλοσοφία του Καντ. «Είναι σαφές», γράφει, «ότι αυτές οι σημαντικές παρατηρήσεις του Λένιν ισχύουν επίσης πλήρως για τη μεθοδολογία των ιστορικών και κριτικών αξιολογήσεων της χεγκελιανής φιλοσοφίας»<sup>40</sup>. Μέσα στα όρια του παρόντος άρθρου μπορέσαμε να εξετάσουμε μόνο μερικές –αλλά τις πιο σημαντικές– θέσεις του *Ο Νεαρός Χέγκελ* του Λούκατς. Δεν έχουμε λάβει υπόψη άλλα έργα του Ούγγρου μαρξιστή φιλόσοφου, όπου η διαλεκτική-υλιστική εξέταση της χεγκελιανής φιλοσοφίας κατέχει μια θέση που δεν είναι λιγότερο σημαντική. Αυτό που εξετάσαμε μας επιτρέπει, ωστόσο, να πούμε ότι είναι απολύτως σαφές ότι η μελέτη του Λούκατς για τη χεγκελιανή φιλοσοφία έχει χρησιμεύσει για να εμπλουτίσει τη μαρξιστική-λενινιστική μεθοδολογία της ιστορίας της φιλοσοφίας, η οποία είναι η επιστημονική θεωρία της ιστορικής-φιλοσοφικής διαδικασίας.

*Ο Νεαρός Χέγκελ*, όπως και πολλά άλλα έργα του Λούκατς, ήταν μια μαχητική και πολεμική έρευνα. Προσανατολιζόταν ενάντια στην αστική –ιδιαιτέρα ανορθολογική– και ιδεαλιστική-θεολογική ερμηνεία της γένεσης του διαλεκτικού ιδεαλισμού και της χεγκελιανής φιλοσοφίας στο σύνολό της. Πάνω από τριάντα χρόνια, αυτό το έργο του Λούκατς δεν έχει χάσει την πολεμική του γροθιά. Οι σύγχρονοι αστοί ερευνητές στον Χέγκελ συνεχίζουν να επαναλαμβάνουν τα επιχειρήματα των προκατόχων τους, καθώς όλοι στέκονται στην ίδια ιδεολογική πλατφόρμα.

*Ο Νεαρός Χέγκελ* του Γκέοργκ Λούκατς έχει αντέξει στη δοκιμασία του χρόνου. Αυτό αποτελεί απόδειξη της συνεχιζόμενης σημασίας κάθε πραγματικά μαρξιστή ερευνητή.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πβλε G. Lukacs, «The Significance of *Materialism and Empirio-Criticism* for the Bolshevization of Communist Parties», *Pod znamenem marksizma* 1934, 4, σελ. 147).
2. G. Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955, σελ. 5.

3. V. I. Lenin, *Selected Works*, τόμ. 1, σελ. 41.
4. W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, 1905. Th. Haring, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk: Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Leipzig, 1929.
5. G. Nohl, *Hegels theologische Frühschriften*, Tübingen, 1907.
6. S. Landshut, J. P. Mayer, «Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für eine neue Verständnis», in *Karl Marx. Der historische Materialismus*, Bd.1, σελ. XXVIII, Leipzig, 1932.
7. Ibid. σελ. XXXIII.
8. H. Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», *Die Gesellschaft* (Berlin) 1932, 8· H. de Man, «Neu entdeckte Marx», *Der Kampf* 1932, 5 και 6.
9. Πβλε Τ.Ι. Ojzerman, *Formation of the Philosophy of Marxism*, 1974.
10. Lenin, *Soc.* τ. 29, σελ. 162.
11. K. Marx, F. Engels, *From the Early Works*, 1956. str. 127. Παρουσιάζοντας αυτό το απόσπασμα, ο Lukacs τονίζει: «Ο Μαρξ δείχνει εδώ το μεγάλο βαθμό στον οποίο η χεγκελιανή φιλοσοφία εμφανίζεται ως ένα κίνημα σκέψης, ανάλογο με την κλασική αγγλική πολιτική οικονομία. Όμως, ενώ στην τελευταία τα συγκεκριμένα προβλήματα της αστικής κοινωνίας εμφανίζονται στην οικονομική τους μορφή, στον Χέγκελ εμφανίζονται μόνο ως η αφηρημένη (ιδεαλιστική) αντανάκλαση των πιο γενικών αρχών. Ωστόσο, από την άλλη πλευρά, ο Χέγκελ είναι ο μόνος στοχαστής που επιτυγχάνει το διαλεκτικό χαρακτήρα αυτού του κινήματος και είναι σε θέση να προχωρήσει από εκεί στην επεξεργασία μιας γενικής διαλεκτικής» (Lukacs, *Der Junge Hegel*, Berlin, 1954, σελ. 26).
12. K. Marx, F. Engels, *Soc.*, τόμ. 19, σελ. 323.
13. G. Hegel, *Philosophy of History*, *Soc.*, τόμ. 8 , σελ. 414.
14. Lukacs, *op. cit.* σελ. 25.
15. Marx, Engels, *Soc.* τόμ. 6, σελ. 115.
16. G. Hegel, *Works of the Early Years*, 1974, τόμ. 2, σελ. 224.
17. *Loc.cit.*
18. Lukacs, *op. cit.*, σελ. 47-48.
19. *Ibid.* σελ. 100.
20. *Loc. cit.*
21. *Op. cit.* σελ. 191.
22. *Loc. cit.*
23. Marx, Engels, *Soc.*, τόμ. 21, σελ. 276.
24. Lukacs, *op. cit.*, σελ. 281.
25. Πβλε Κ. Bakradze, *The System and Method of the Philosophy of Hegel*, Tbilisi, 1958. Ju. N. Davydov, *The Phenomenology of Spirit and its Place in the History of Philosophy*, (preface to the 4th volume of Hegel's collected works, Moscow, 1959). N.Y. Motrosilova, *Hegel's Path to The Science of Logic*, 1984.
26. Marx, Engels, *Iz rannich...*, σελ. 627.
27. Motrosilova, *op. cit.*, σελ. 164.
28. G. Hegel, *Philosophic Propadeutic*, 1973, σελ. 88.
29. G. Hegel, *Soc.*, τόμ. IV, str. 104. Αυτή η χεγκελιανή θέση είναι σε μεγάλο βαθμό μια λογική επέκτα-

ση της θέσης του Φίχτε: «...όποιος θεωρεί τον εαυτό του αφέντη ενός άλλου είναι ο ίδιος σκλάβος. Ακόμα και όταν δεν είναι στην πραγματικότητα, έχει ακόμα την ψυχή ενός σκλάβου. Μόνο εκείνος είναι ελεύθερος που θέλει να είναι ελεύθεροι όλοι γύρω του...» (J.G. Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, 1935, στρ. 79-80). Αυτό που εκφράζεται από τον Fichte με γιακοβίνικη ειλικρίνεια, που δεν προσπαθεί να καλύψει τον ιδεαλισμό της, διατυπώνεται από τον Χέγκελ ορθολογικά, αυστηρά με φιλελεύθερο πνεύμα.

30. Lukacs, *op. cit.*, σελ. 379. Επιστρέφοντας σε αυτό το βασικό συμπέρασμα σε ένα άλλο μέρος του βιβλίου, ο Λούκατς αναδιατυπώνει ακόμη πιο έντονα την πολύ σημαντική σκέψη του Χέγκελ ότι «η τελική ανάπτυξη της αυτοσυνείδησης πραγματοποιείται μέσω της εργασίας, δηλαδή μέσω της συνείδησης του εργαζόμενου σκλάβου και όχι αυτής του αδρανούς κυρίου» (*Ibid.*, σελ. 546).
31. *Op. cit.*, σελ. 365.
32. *Loc. cit.*
33. Marx, Engels, *Soc.*, 1955, τόμ. 1, σελ. 291.
34. *Ibid.*, σελ. 421.
35. Πβλε Marx, Engels, *Soc.* τόμ. 21, σελ. 274.
36. Lenin, *Soc.* τόμ. 2, σελ. 7.
37. *Ibid.*, τόμ. 18, σελ. 381.
38. N.G. Chernyshevsky, *Works*, τόμ. 29, σελ. 161.
39. Lenin, *Soc.*, τόμ. 29, σελ. 161.
40. Lukacs, *op. cit.*, σελ. 24.

\* Ο Τ. Οϊζερμαν ήταν σοβιετικός φιλόσοφος. Περιλαμβάνεται στη συλλογή *Lukacs Today*, (ed. Tom Rockmore), D. Reidel Publishing Company, 1988.

## Η οντολογική στροφή του Λούκατς. *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*

του Μίκλος Άλμασι\*

Η μοίρα ενός αυθεντικά σημαντικού θέματος είναι σχεδόν απρόβλεπτη: συνήθως ακολουθεί το δικό της δρόμο. Έχοντας ολοκληρώσει το *Η Ιδιότητα του Αισθητικού*, και εξετάζοντας μη ερευνημένες σφαίρες του μαρξισμού στη δεκαετία του 1960, ο Γκέοργκ Λούκατς αποφάσισε να προετοιμαστεί για τη συγγραφή μιας περιεκτικής ηθικής. Στο πρώτο κεφάλαιο είχε σχεδιάσει να συζητήσει τις μορφές του είναι των κοινωνικών σχέσεων, ένα πρόβλημα που είναι αναντικατάστατο για μια ανάλυση των ηθικών νορμών, δηλαδή, των ηθικών αρχών και των απαγορεύσεων που κατευθύνουν τη συμπεριφορά των ανθρώπων από τα μέσα – με τον όρο ότι η ανάλυση επρόκειτο να είναι υλιστική. Αυτό, ωστόσο, που επρόκειτο να είναι το πρώτο κεφάλαιο του σχεδιαζόμενου έργου, έλαβε μια απρογραμμάτιστη διάσταση: έγινε ένα ολοκληρωμένο πεδίο έρευνας. Επιπλέον, μετατράπηκε σε μια μεταθανάτια σύνθεση του έργου ζωής του.

Το ότι το θέμα αναπτύχθηκε σε αυτή την απρόβλεπτη κατεύθυνση δεν οφειλόταν, ασφαλώς μόνο στα εσωτερικά χαρακτηριστικά του. Ο Ίστβαν Χέρμαν υπέδειξε ότι τα μέσα της δεκαετίας του 1960 έγιναν μάρτυρες της τελευταίας μεγάλης πολεμικής των μελών της Σχολής της Φρανκφούρτης με τους υποστηρικτές του θετικισμού (πβλε τη «διαμάχη του θετικισμού»), κάτι που για άλλη μια φορά –και, στην αστική φιλοσοφία, για τελευταία φορά έκτοτε– ώθησε τα ζητήματα της διαλεκτικής και της οντολογίας στην προμετωπίδα του ενδιαφέροντος<sup>1</sup>.

Ο Λούκατς, ο οποίος είχε επίγνωση της αυξανόμενης διεθνούς σημασίας του θέματος, και γνώριζε τις αρνητικές συνέπειες της παραγνώρισης αυτού του θέματος από τους μαρξιστές, επιδόθηκε στην επεξεργασία μιας διανοητικής σύνοψης – μιας φιλοσοφικής κληρονομιάς. Και, τελικά, οι συζητήσεις με τους οπαδούς του τον έπεισαν ότι μια περιεκτική επανερμηνεία της οντολογίας ήταν τότε το πιο σημαντικό ζήτημα. Έτσι, απασχολήθηκε στην εργασία πάνω σε ένα διαρκώς πιο ογκώδες χειρόγραφο αυτού που αρχικά είχε σχεδιαστεί ως μια «σύντομη» εισαγωγή. Κατά την περίοδο που είχε φτάσει στον τελευταίο τόμο, ανέπτυξε μια μοιραία ασθένεια. Οφειλόταν ακριβώς στην αυστηρή αυτοπειθαρχία του και την πουριτανική αφοσίωση στην εργασία που μπόρεσε να συνεχίσει. Το έργο παρέμεινε ωστόσο μόνο ως κορμός.

Με αυτό το έργο ο Λούκατς άνοιξε μια νέα προοπτική στην ανάπτυξη του σύγχρονου μαρξισμού: κατεύθυνε την προσοχή στην πρωταρχική σημασία των ζητημάτων



του είναι σε αντιπαράθεση με τις επιστημολογικές, λογικές και επιστημονικές προσεγγίσεις, που κυριαρχούσαν σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας (και στη σύγχρονη σκέψη). Παρακάτω θα συνοψίσω τις υποθέσεις του Λούκατς, που σκιαγραφήθηκαν εν μέρει στο *Συζητήσεις με τον Λούκατς*<sup>2</sup> και στα *Προλεγόμενα της Οντολογίας*:

1) Πίσω στα πράγματα, τις κατηγορίες του είναι, για να αντικατασταθεί η πρωταρχικά επιστημολογική προσέγγιση της σύγχρονης φιλοσοφίας. Είναι επιτακτικό να βρούμε τις κατηγορίες που μπορεί να διαχωριστούν από την επιστημολογική τάση και να περιγράψουν τη γένεση και την κίνηση των ανόργανων και κοινωνικών δομών.

2) Όλες οι τρεις κύριες ομάδες μορφών του είναι (ανόργανη, οργανική και κοινωνική) έχουν διαδικασιακό χαρακτήρα και χαρακτηρίζονται από ιστορικότητα, μια θεμελιώδης μαρξιστική αρχή. Οντολογικά, ο υπέρτατος νόμος αυτής της ιστορικότητας είναι η χρονική μη αντιστρεψιμότητα: μόλις τα γεγονότα και οι πράξεις αντικειμενοποιούνται «δεν μπορεί να ξεγίνουν», γιατί έχουν εγκαινιάσει αιτιακές αλυσίδες. Επιπρόσθετα, ο Λούκατς υποστήριζε ότι η ολότητα, που συνίσταται από συμπλέγματα, δημιουργεί δομές. Με άλλα λόγια, σε μια ριζική ρήξη με την πρακτική που επικρατεί στην καθημερινή σκέψη και τη φιλοσοφική σκέψη, στην οποία οι «διακριτές οντότητες» πραγματεύονταν ως βασικές έννοιες μιας αφελούς οντολογίας, ο Λούκατς επιχειρηματολόγησε ότι μια αυθεντική οντολογία πρέπει να αφιερωθεί στη διερεύνηση των δομών σε διαδικασία, οι οποίες υπάρχουν σε μεγαλύτερες μονάδες του είναι. Σε στενή σύνδεση με αυτό το σημείο, η αυθεντική οντολογία πρέπει να έρθει σε ρήξη με τη φιλοσοφική παρανόηση ότι τα «πράγματα» είναι ανώτερα από τις σχέσεις (και ότι οι σχέσεις μπορεί να λειτουργούν μόνο ως εννοιολογικά εργαλεία). Στην πραγματικότητα, η πρώτη προτεραιότητα του αναλυτή της κοινωνικής δομής και της ανθρώπινης πρακτικής είναι να ρίξει φως στην οντοειδή φύση των σχέσεων και το οντολογικό τους «έτσι είναι».

3) Η δήλωση του Μαρξ ότι «οι κατηγορίες... εκφράζουν τις μορφές του είναι, τα χαρακτηριστικά της ύπαρξης»<sup>3</sup>, δηλαδή, ότι οι έννοιες της οντολογίας είναι περιγραφές των αναπτυσσόμενων πηγών του είναι, η μια βασιζόμενη στην άλλη – είναι μια μεθοδολογική κατευθυντήρια γραμμή για τη μαρξιστική οντολογία.

Εδώ η μέθοδος του Λούκατς είναι παρόμοια με εκείνη που ακολουθείται στο *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού*, δηλαδή, στόχευε να ανακατασκευάσει τις οντολογικές και φιλοσοφικές σκέψεις του Μαρξ. Σε εκείνο το έργο ο Λούκατς εξέλιξε τα θεμέλια της αισθητικής θεωρίας βασιζόμενος στις σκόρπιες παρατηρήσεις του Μαρξ για την αισθητική, τη θεωρία της τέχνης, τα γενικά προβλήματα της καθημερινής ζωής και τη διανοητική δραστηριότητα, και στις μεθοδολογικές αναλύσεις του. Σε αυτό το έργο, χρησιμοποιώντας μια παρόμοια μέθοδο, έκανε μια προσπάθεια να ανακατασκευάσει τη φιλοσοφία της κοινωνίας και της ιστορίας του Μαρξ, όπως εμφανίζεται στο *Κεφάλαιο*, τα *Γκρουντρίσε* και τα πρώιμα έργα του Μαρξ, και αμφισβήτησε την κύρια γραμμή της φιλοσοφικής ανάπτυξης από το 18ο αιώνα. (Ασφαλώς απέδωσε επαρκή προσοχή στους στοχαστές τους οποίους θεωρούσε ως συμμάχους και οι οποίοι οσοδήποτε ασυνεπώς, είχαν προσπαθήσει εννοιακά να συλλάβουν τις σχέσεις του είναι:

πρώτ' από όλα τον Αριστοτέλη, μετά τον Χέγκελ και, ανάμεσα στους φιλοσόφους της σύγχρονης εποχής, τον Νικολάι Χάρτμαν).

Η *Οντολογία*, ασφαλώς, παρουσιάζει μια δικαιωματικά δική της φιλοσοφική σύλληψη και το κάνει διακηρύσσοντας μια στροφή στη φιλοσοφία: «πίσω στο είναι». Είναι πλήρης, ακόμη και αν, όπως έχω αναφέρει, ο συγγραφέας σκόπευε να τη συνεχίσει και το κεντρικό και πιο ογκώδες μέρος, τιτλοφορούμενο *Τα πιο Σημαντικά Προβλήματα*, συζητά μόνο τέσσερα βασικά ζητήματα: 1) «Εργασία»· 2) «Αναπαραγωγή»· 3) «Το βασίλειο των ιδεών και η ιδεολογία»· 4) «Αλλοτρίωση». Το κύριο μέρος του κειμένου είναι σε τελική μορφή, ενώ ορισμένα αποσπάσματα παραμένουν σε σχέδιο και στη μορφή των αναφορών· ο Λούκατς δεν έζησε για να τα αναπτύξει και να τα επεξεργαστεί – ή να τα απορρίψει. Ο αναγνώστης μπορεί, ωστόσο, να βρει τα εν είδει σχεδίου αποσπάσματα ιδιαίτερα ενδιαφέροντα, καθώς προσφέρουν αρκετούς δείκτες για παραπέρα σκέψη. (Η περιγραφή της διαλεκτικής της αντικειμενοποίησης και της «εξωτερίκευσης» είναι ένα παράδειγμα τέτοιας αποσπασματικής θεωρίας<sup>4</sup>. Άλλα παραδείγματα είναι η προσπάθεια να δώσει μια συγκεκριμένη μορφή στον ειδολογικό χαρακτήρα με ιστορικούς όρους στα *Προλεγόμενα*<sup>5</sup> και η συζήτηση της ιστορικής λειτουργίας της «αρνητικής ανάπτυξης των αξιών»)<sup>6</sup>.

Ο Λούκατς είχε μια κριτική γνώμη για την ίδια τη χρήση του όρου «οντολογία», ο οποίος σημαίνει θεωρία του όντος. Όπως το έθεσε στις *Συζητήσεις*:

«Χρησιμοποιούμε την ωραία λέξη “οντολογία”, και ακόμη και εγώ έχω αποκτήσει αυτή τη συνήθεια, αν και θα έπρεπε κανείς πραγματικά να πει ότι ανακαλύπτει κανείς τις μορφές του είναι που παράγουν οι νέες κινήσεις του συμπλέγματος. Το γεγονός ότι νέα φαινόμενα μπορεί να συναχθούν γενετικά πάνω στη βάση της καθημερινής ύπαρξής τους είναι μόνο μια όψη μιας γενικής σχέσης, δηλαδή, ότι το είναι είναι μια ιστορική διαδικασία. Δεν υπάρχει ασφαλώς κανένα *Είναι με την ισχυρή έννοια* και ακόμη και εκείνο που αποκαλούμε καθημερινό είναι είναι μια ειδική και εξαιρετικά σχετική διαμόρφωση συμπλέγματος μέσα σε μια ιστορική διαδικασία»<sup>7</sup>.

Ο Λούκατς, με αυτή τη διατύπωση του προβλήματος, διαχώρισε τον εαυτό του τόσο από τις μεσαιωνικές μορφές της οντολογίας, όσο και την οντολογία του Χέγκελ και των φαινομενολόγων (πβλε τις θεωρίες του είναι στον Έντμουντ Χούσερλ και τον Ρόμαν Ίνγκαρντεν). Περίορισε τον εαυτό του στην εξέταση συγκεκριμένων ιστορικών και κοινωνικών μορφών του είναι και των κατηγορικών διασυνδέσεών τους, και απέρριψε το «είναι με την ισχυρή έννοια» (δηλαδή, το «καθαρό είναι»).

Από την άλλη μεριά, ενσωμάτωσε στην ιδιοτυπία της πιο ανεπτυγμένης μορφής του είναι, του κοινωνικού, την οντολογική λειτουργία της συνείδησης, δηλαδή, εκείνη της τελεολογικής σκέψης. Αυτό ήταν μια καινοτομία σε σχέση με τις παραδοσιακές οντολογίες (οι οποίες δεν συζητούσαν τίποτα εκτός από το «απτό» είναι), και με τις χυδαίες και δογματικές μαρξιστικές διδασκαλίες επίσης. (Θα συζητήσω αυτό το πρόβλημα πιο λεπτομερειακά στο επόμενο μέρος).

«*Η πραγματικότητα έχει έτσι μια εσωτερική τάξη προτεραιότητας*», παρατίθεται να είχε ο Λούκατς στις *Συζητήσεις*. Τόνισε την προτεραιότητα της οντολογικής συ-

ζήτησης των φαινομένων έναντι της κοινωνιολογικής, ανθρωπολογικής, φυσιολογικής ή φιλοσοφικής προσέγγισης. Όρισε ως το πιο σημαντικό καθήκον της *Οντολογίας* του την αποσαφήνιση των κατηγοριών του κοινωνικού είναι. Ωστόσο, σε πολλά μέρη του έργου, συζήτησε επίσης άλλες μορφές του είναι, δηλαδή, την ανόργανη και την οργανική. (Η κοινή συζήτηση της «φιλοσοφίας της φύσης» και της «φιλοσοφίας της κοινωνίας» έχουν εγείρει ερωτήματα από αρκετές απόψεις, πρώτα επειδή η φιλοσοφία της φύσης του Λούκατς διέφερε από την παραδοσιακή –απλουστευτική– μαρξιστική προσέγγιση και, έπειτα, επειδή δεν ήταν συνεπής στην εξέτασή του του θεμελιώδους ζητήματος, δηλαδή, της έχουσας ύπαρξη φύσης, του «είναι έτσι» των κοινωνικών σχέσεων).

Είναι σαφές ότι το σημείο εκκίνησής του ήταν οι φυσικές μορφές του είναι: πρώτα επειδή το κοινωνικό είναι μπορεί μόνο να εμφανίζεται επακόλουθα προς τη φυσική και οργανική ανάπτυξη –δηλαδή, μπορεί να εμφανιστεί ως μια ποιοτικά νέα δομή του είναι ιστορικά, επίσης, μόνο ως οικοδομημένο στην τελευταία ανάπτυξη– δεύτερο, επειδή η πρώτη ύλη ή το μέσο της κοινωνικής πρακτικής, δηλαδή, ο άνθρωπος, αναφορικά τόσο με τη βιολογική κατασκευή του όσο και το «μεταβολισμό του με τη φύση» (Μαρξ), αναδύεται από αυτό το φυσικό και οργανικό υπόβαθρο.

Ωστόσο, όπως υποδεικνύεται στον τίτλο του έργου, εστίασε στην περιγραφή των νέων οντολογικών προτύπων που παράγονται από την κοινωνία: τα προϊόντα του ανθρώπου τα οποία, έλκοντας τους αυθόρμητα εργαζόμενους νόμους της φύσης σε μια νέα, τελεολογικά διαμορφωμένη σχέση, δημιουργούν νέα πρότυπα, και τα οποία επίσης έχουν ως αποτέλεσμα τους την εμφάνιση του ανθρώπινου είδους. (Ο τροχός, επιχειρηματολόγησε ο Λούκατς, δεν είναι ένα προϊόν της φύσης. Όταν επινοήθηκε και τέθηκε σε χρήση, συνολικά κάτι ριζικά νέο ήρθε στην ύπαρξη, παρότι εφαρμόστηκαν αρκετοί υπάρχοντες νόμοι της φύσης. Επιπρόσθετα, η φύση δεν διαθέτει νοητικές αντικειμενοποιήσεις, όπως, π.χ., οι νόρμες συμπεριφοράς που κατευθύνουν τις ανθρώπινες αποφάσεις· νόρμες οι οποίες, ωστόσο, καθορίζουν την πορεία της δράσης για τον άνθρωπο με σχεδόν τον ίδιο καταναγκασμό όπως τα ζώα κατευθύνονται από τα ένστικτά τους και τις ωθήσεις του περιβάλλοντος).

Σε ολόκληρη την οντολογία, ο Λούκατς εστίασε την προσοχή του στη γένεση των νέων προτύπων που καλούνται στην ύπαρξη από το κοινωνικό είναι. Τα θέματα που εξέτασε περιλαμβάνουν τη γένεση των απλούστερων παραδειγμάτων των κοινωνικών σχέσεων, όπως, για παράδειγμα, οι πρώιμες μορφές συγγένειας και καταμερισμού της εργασίας· επιπλέον, τις οντολογικές πηγές της έννοιας της αξίας και της πράξης της αξιολόγησης, και πώς οι παραπάνω νοητικές αντικειμενοποιήσεις ανακύπτουν από υλικές δραστηριότητες· και πού να βρούμε τις οντολογικές πηγές της αλλοτρίωσης. Η κύρια μεριμνά του δεν ήταν η ανάλυση των προηγμένων μορφών του είναι των υφιστάμενων σχηματισμών· αντίθετα, απέδωσε αποφασιστική φιλοσοφική σημασία στην προέλευσή τους στην ανθρώπινη πρακτική. Είναι ακριβώς σε αυτό το επίπεδο, ο Λούκατς ισχυρίστηκε, που αυτές οι κατηγορίες –οι οποίες στην πλήρως ανεπτυγμένη μορφή τους σχεδόν αντιστέκονται πλή-

πως στην έρευνα της προέλευσής τους– δείχνουν ότι συνδέονται στενά με το είναι.

Η ίδια μέριμνα σημαδεύει την αμφισβήτησή του σε αυτό που είδε ως εσφαλμένες τάσεις σε προηγούμενες φιλοσοφίες. Ισχυρίστηκε ότι ο Χέγκελ και ο Νικολάι Χάρτμαν είχαν αποτύχει ιδιαίτερα να ρίξουν φως στην οντολογική γένεση, στη διαδικασία εμφάνισης του γενικού, και αυτός ήταν ο λόγος που οι προσπάθειές τους έφτασαν σε αδιέξοδο. Ξεκινούσαν από την ανάλυση των προτύπων που είχαν φетиχοποιηθεί στην πλήρως ανεπτυγμένη μορφή τους, κάτι που τους οδήγησε αναγκαία σε λάθος δρόμο<sup>9</sup>. Με τις οντολογικές του έρευνες, ο Λούκατς ήθελε να παράσχει μια ριζική στροφή στη φιλοσοφική σκέψη. Για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση που είχε δανειστεί από τον Χάρτμαν και αρεσκόταν να χρησιμοποιεί, ήθελε να ενθαρρύνει μια μετατόπιση από την *intentio obliqua* (επιστημολογική αφετηρία) στην *intentio recta* (σκέψη προσανατολισμένη στην πραγματικότητα, στο είναι). Είναι πολύ νωρίς σήμερα για να μετρήσουμε τον αντίκτυπο της προσπάθειάς του να προκαλέσει αυτή τη στροφή. Θα περιοριστώ να αναφέρω τρεις όψεις από τα αποτελέσματα του έργου:

1) Ανακατασκευάζοντας τις απόψεις του Μαρξ, άνοιξε το δρόμο για την επεξεργασία μιας ενοποιημένης θεωρίας της κοινωνίας. Ο Λούκατς ξεπέρασε μια λανθάνουσα ασυμφωνία μεταξύ των διαδικασιών του είναι (κοινωνικές σχέσεις) και των ιδεολογικών στιγμών, θεωρούμενων απλά ως «προϊόντα του είναι». Στην αντίληψή του του κοινωνικού είναι, παρουσίασε μια ενοποιημένη φιλοσοφία της πράξης, στην οποία η «ιδεολογική στιγμή» «αγκυρώνεται» στο είναι.

2) Ήταν πεπεισμένος ότι, στη συνολική ανάπτυξη της φιλοσοφίας, σήμερα το ξεκαθάρισμα των προβλημάτων του είναι αποκτούσε αποφασιστική σημασία: εξετάζοντας τους πιο ποικίλους κλάδους, εκτεινόμενους από τα οικονομικά ως την ανθρωπολογία, την πολιτική επιστήμη και τη θεωρία των κατηγοριών, η φιλοσοφία πρέπει να αντιμετωπίσει τα ιδιαίτερα, νέα φαινόμενα, ζητήματα και μορφές κίνησης του παρόντος. Τοποθετώντας μια επίμονη έμφαση στην απόδοση προτεραιότητας στα ζητήματα της οντολογίας, μετασχημάτισε αυτό που ήταν ένας υπόρρητος γενικός τρόπος σε ένα διακηρυγμένο σκοπό θεωρητικής έρευνας. (Εξ ου, π.χ., η διαρκώς επανεμφανιζόμενη απαίτησή του για τη συγγραφή ενός *Κεφαλαίου* της εποχής μας, το οποίο περιέγραφε ως το πιο επείγον καθήκον του μαρξισμού των ημερών μας, ήταν στενά συνυφασμένη με αυτή τη στροφή και το ίδιο ήταν η παρούσα κρίση αναπροσανατολισμού στην κοινωνιολογία – η οποία έχει γίνει πρόδηλη με την αποσύνθεση της Σχολής της Φρανκφούρτης, αντιπροσώπου του τελευταίου μεγάλου αστικού συστήματος σκέψης).

3) Σε αντίθεση με την εννοιολογική ρηχότητα, όπως μπορεί να ειπωθεί στη φιλοσοφία των ημερών μας, ο Λούκατς έφερε πίσω τον κατηγοριακό πλούτο, που μπορεί να αναπτυχθεί παραπέρα στο πνεύμα των μεγάλων φιλοσοφικών παραδόσεων. Άνοιξε νέες προοπτικές, ιδιαίτερα για την εξέταση των ιστορικών και κοινωνικών διαδικασιών, καθώς και των ερευνών για την ιδεολογία, και προκάλεσε τις τρέχουσες διαμάχες για την έννοια του ειδολογικού χαρακτήρα. Αυτές οι επιτευξείς –ακόμη και αν η *Οντολογία* παρέμεινε ανολοκλήρωτη– αναμένονται να ασκήσουν μια παρακινήτική επίδραση ιδιαίτερα στην «αναγέννηση του μαρξισμού», για την οποία

καλούσε σε τόσο πολλές περιστάσεις, και σε μια μελλοντική ανανέωση της γενικής προόδου της φιλοσοφίας.

Παρακάτω θα συζητήσω τρία σύνολα προβλημάτων της Οντολογίας, τα οποία θεωρώ κομβικής σημασίας: η ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων ως φαινομένων του είναι· η προβληματική της γένεσης της κατηγορίας της αξίας και οι ιδιαιτερότητες της ανάπτυξης των αξιών· τέλος, αν η οντολογική προσέγγιση μπορεί να εφαρμοστεί στη σφαίρα της αισθητικής.

### **Η μορφή του είναι των κοινωνικών σχέσεων**

Όσο και αν είναι μια αρχαία έννοια της φιλοσοφίας, η «σχέση» θεωρούνταν πάντα ως ρευστή έννοια, που διαφεύγει τον ορισμό, και ακόμη ύποπτης ποιότητας. Για πολύ καιρό –όπως υποδείχτηκε από τον Νικολάι Χάρτμαν– θεωρούνταν ως ένα «πράγμα»: γιατί μόνο τα πράγματα θεωρούνταν ως απτή πραγματικότητα, ενώ οι σχέσεις εμφανίζονταν να είναι οι ακτινοβολήσεις, τα δυνάμει αποτελέσματα των πραγμάτων. Η «πραγμοκεντρική» προσέγγιση της παλιάς φυσικής φιλοσοφίας είχε δανιστεί από αναλύσεις τόσο των κοινωνικών σχέσεων όσο και των διανοητικών κατασκευών. Αυτή η προσέγγιση είναι περιεκτική, τουλάχιστον με μια συγκεκριμένη έννοια, για όσο περιορίζεται στις απλές φυσικές και χημικές διαδικασίες: για παράδειγμα, τα οξέα διαβρώνουν τα μέταλλα, συνεπώς, η χημική αντίδραση –η σχέση– είναι αδιαχώριστη από το πράγμα. Η δυαδικότητα και το αδιαχώριστο της σχέσης και του πράγματος μπορεί επίσης να βρεθεί στα φυσικά φαινόμενα. (Γνωρίζουμε σήμερα ότι ακόμη και από αυτή τη διατύπωση λείπει η ακρίβεια).

Αλλά αυτή η θεώρηση γίνεται ήδη προβληματική όταν εφαρμόζεται στα φυσικά φαινόμενα μετά τη γνώση, για παράδειγμα, της βαρύτητας ανάμεσα στα άστρα (πβλε την ανακάλυψη της «δράσης από απόσταση»), και των μαγνητικών και ηλεκτρικών φαινομένων, όπου η σχέση είναι ένα δυναμικό αποτέλεσμα δυο διακριτών «πραγμάτων», ένα είδος αποτελέσματος που δεν μπορεί να περιγραφεί από την πραγμοκεντρική έννοια. Σε έναν ακόμη μικρότερο βαθμό αυτή η έννοια ήταν εφαρμόσιμη στα κοινωνιολογικά φαινόμενα, για παράδειγμα, τους δεσμούς του γάμου, οι οποίοι τιμούνται και από τα δύο μέρη, όχι για να ευχαριστηθεί ο συνέταιρος ή να υπακουστεί η καθοδήγησή του, αλλά μάλλον για να υπακουστεί η ίδια η «σχέση» – δηλαδή οι νόρμες που τη νομιμοποιούν. Και όταν ερχόμαστε στην περιγραφή ακόμη πιο λεπτών φαινομένων όπως, για παράδειγμα, οι διαπροσωπικές σχέσεις που υποκινούνται από το σεβασμό ή τον οίκτο, αυτή η έννοια δεν μπορούσε να χρησιμοποιηθεί καθόλου. Έγινε φανερό ότι η σχέση είναι μια κατηγορία η οποία, αν και κατευθύνει τα άτομα από τα μέσα, επίσης έχει μια ορισμένη δύναμη καταναγκασμού από τα «έξω», η οποία καλύπτει τα ενδιαφερόμενα μέρη σαν ένα «κέλυφος» και είναι δεσμευτική και από τις δυο μεριές. (Πάρτε την περίπτωση του σεβασμού: μάταια ίσως προσπαθεί ένα σεβαστό πρόσωπο να πείσει τον εταίρο του να τον αποκαλεί με το μικρό όνομα: ο σεβασμός μπορεί να λειτουργεί ως ένα όριο, απαραβίαστο και για τους δυο).

Αυτή είναι η κατηγορία της σχέσης μέσω της οποίας μπορεί να περιγραφεί η γε-

νική δομή των διαπροσωπικών σχέσεων που επηρεάζουν τα άτομα, και στην οποία τα υποκείμενα της σχέσης είναι απλά ο άλλος πόλος, τα υποκείμενα που πραγματικά «συνιστούν» αυτή τη σχέση. Για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Γκαίτε, αυτή η σχέση είναι τόσο ένας εξωτερικός όσο και ένας εσωτερικός καθοριστής, ενώ συχνά υπακούει νόμους διαφορετικούς από την υποκειμενική επιθυμία των συστατικών μερών της. Εκεί όπου ασχολούμαστε με κοινωνικές σχέσεις (υπό- και υπέρταξη στη σχέση ανάμεσα στον καπιταλιστή και τον εργάτη), αυτή η σχέση δημιουργείται από τις αντικειμενικές κινήσεις των θεσμών, δηλαδή του κεφαλαίου. Και, αν και μπορεί να επιτρέπει κάποιο εσωτερικό περιθώριο (ελιγμοί), δεν είναι εύκολο να διασχίσει κανείς τα όριά της.

Ο Λούκατς ξεκίνησε από αυτή την κοινωνική κατηγορία της σχέσης, από την ειδική αντικειμενικότητα των κοινωνικών σχέσεων. Έθεσε το εξής ερώτημα: πώς υφίσταται αυτή η σχέση, μια που διαθέτει τα ίδια ανελέητα αντικειμενικά γνωρίσματα όπως τα «πράγματα», αφού ο καθένας που έρχεται σε σύγκρουση με τις απαγορεύσεις αυτών των σχέσεων μπορεί να αισθανθεί τη «σκληρότητα» αυτού του μη απτού μέσου; Ταυτόχρονα, η ίδια η σχέση μπορεί να υπάρχει ακόμη στη συνείδηση των ατόμων ως αόρατη και περιρρέουσα. Ο Λούκατς έκανε την κατηγορία της σχέσης ένα σημείο εκκίνησης για τις οντολογικές έρευνές του επειδή ο πρωταρχικός σκοπός του ήταν να θέσει τα φιλοσοφικά θεμέλια της ηθικής: ήταν πεπεισμένος ότι οι ηθικοί νόμοι, και ιδιαίτερα οι διαπροσωπικές ηθικές σχέσεις και οι νόρμες που τις ρυθμίζουν, συνιστούν το πρωταρχικό μέσο. Και είναι επίσης αλήθεια γι' αυτές τις μη υλικές αντικειμενοποιήσεις ότι οι επαναλαμβανόμενες ή δραστικές παραβιάσεις αυτών των νορμών μπορεί να οδηγήσουν σε σοβαρές, ακόμη και τραγικές συνέπειες, ακριβώς όπως εκεί όπου μεταχειριζόμαστε τα «πράγματα» με τρόπο που παραβιάζει τους κανόνες. (Το «μέτρο της σκληρότητας» των ηθικών σχέσεων είναι προφανώς διαφορετικό, όμως και αυτές, επίσης, επιβεβαιώνονται. Σκεφτείτε, π.χ., τις πολιτικά υποκινούμενες αυτοκτονίες, στις οποίες το άτομο βρίσκει τον εαυτό του ανάμεσα στη σφύρα και τον άκμονα της ηθικής και της πολιτικής σφαίρας). Εδώ μπορούμε να δούμε την επανεμφάνιση ερωτημάτων που ο Λούκατς είχε διατυπώσει δεκαετίες πριν: οι σχέσεις υπάρχουν, αλλά πώς είναι δυνατές ως τέτοιες;

Η δύναμη και η αντικειμενική ύπαρξη των κοινωνικών σχέσεων μπορούν έτσι να ιδωθούν πιο καθαρά όταν το άτομο τιμωρείται για την παραβίασή τους. Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, για τον Λούκατς, το μοντέλο ήταν η ιδέα του Μαρξ ότι όποιος παραβιάζει τους οικονομικούς νόμους εκμηδενίζεται, καθώς αυτοί οι νόμοι επιβεβαιώνουν τους εαυτούς τους «επί ποινή καταστροφής». Συνεπώς είναι αυτή η δυνατότητα που καθιστά προφανή την αντικειμενικότητα, την καταναγκαστική δύναμη των σχέσεων: το άτομο πρώτα τσουρουφλίζει τις φτερούγες του (ή μαθαίνει για τα ισχυρά αποτελέσματα των σχέσεων από το παράδειγμα των άλλων), και μετά θα γνωρίζει τα όρια του περιθωρίου ελιγμών του. Αλλά αυτό εγείρει ένα νέο πρόβλημα για τον ερευνητή της οντολογίας: υπόταξη στις σχέσεις, ή η αναδιαμόρφωση και τροποποίησή τους. Γενικά, η συμπεριφορά του ατόμου σε συμφωνία με τη σχέση προϋποθέτει το ρόλο κάποιας

στοιχειώδους στιγμής της συνείδησης, επίσης. Συνεπώς, η συνείδηση του ατόμου –ή η ψευδής συνείδηση– είναι επίσης μέρος της διαδικασίας στην οποία επιβεβαιώνονται οι κοινωνικές σχέσεις: η ανθρώπινη συνείδηση μεσολαβεί την αντικειμενική δύναμη των σχέσεων. Για να το θέσουμε με απλούστερους όρους, καμιά οντολογική ανάλυση, δηλαδή μια που αφιερώνεται στη μελέτη του είναι, δεν μπορεί να παραβλέψει την κοινωνική συνείδηση, ή να θεωρήσει τη συνείδηση μια απλή δευτερεύουσα περίπτωση που υπερτίθεται στη σφαίρα της υλικής πράξης. Η συνείδηση είναι, συνεπώς, ένα όχημα για οντοειδείς σχέσεις. Αλλά αν συμβαίνει αυτό, η παραδοσιακή έννοια της οντολογίας θα πρέπει επίσης να μεγεθυνθεί: η συνείδηση πρέπει επίσης να τεθεί στο πλαίσιο του οντολογικού: η συνείδηση, την οποία όλες οι προηγούμενες σχολές της οντολογικής σκέψης είτε αρνούσαν να μελετήσουν, απορρίπτοντας την ως μη υφιστάμενη, ή τη στιλιζάριζαν σε μια μυστικιστική-ανορθολογική έννοια του «αυθεντικού είναι». Αλλά πώς μπορεί να είναι η συνείδηση ένα ενεργό συστατικό στην οικοδόμηση των κατηγοριών του κοινωνικού είναι;

Εκ πρώτης όψης, η απάντηση του Λούκατς είναι απλή: υπό τον όρο ότι προχωράμε από τη μελέτη μόνο πλήρων διανοητικών αντικειμενοποιήσεων –για παράδειγμα, από το μέσο ενός πεδίου τέχνης ή ενός ηθικού συστήματος– τότε αυτή η ανάδραση μπορεί να περιγραφεί μόνο ως η εξωτερική αλληλεπίδραση μεταξύ δύο σε σημαντικό βαθμό ανεξάρτητων σφαιρών. Υπάρχει, ωστόσο, μια κοινωνιο-συστατική στιγμή της ανθρώπινης ύπαρξης, στην οποία η συνείδηση αλληλοδιαπλέκεται με το είναι: η εργασία, μια τελεολογική δραστηριότητα. Είναι επειδή στην εργασία η στιγμή της συνείδησης –ο ορισμός του σκοπού και η επιλογή των εργαλείων– ενσωματώνεται αδιαχώριστα στην αλυσίδα αιτίου και αποτελέσματος της υλικής-φυσικής πραγματικότητας. Η τελεολογία δεν είναι, όπως ισχυρίζεται η παραδοσιακή φιλοσοφία, ένα αντίθετο της αιτιότητας. Μάλλον, μελετώντας, δοκιμάζοντας, αντιπαρατιθέμενη με, και ερχόμενη να γνωρίζει τις αιτιακές συνδέσεις που υφίστανται και εργάζονται στη φύση, τις εφαρμόζει σε μια άλλη σχέση. Η τελεολογία υποθέτει νέες αιτιακές αλυσίδες και η θέση του στόχου και η εκπλήρωσή του ακολουθούν αυτή την πορεία. Είναι ακριβώς εδώ που μπορούμε να συλλάβουμε το θεμελιώδες φαινόμενο της οντοειδούς φύσης των κοινωνικών σχέσεων, δηλαδή, της συνείδησης που μεσολαβεί σχέσεις του είναι. Στην πραγματικότητα, η οντολογία μπορεί να διευρυνθεί ακόμη με την επεξεργασία της έννοιας της τελεολογικής πράξης, κατά το ότι αυτή η κεντρική έννοια μπορεί να ορίσει μια νέα σφαίρα του είναι, το περιθώριο των σχέσεων που δημιουργούνται από την κοινωνική πρακτική.

Συνεπώς, αυτό ήταν το υπόβαθρο που οδήγησε τον Λούκατς στις οντολογικές έρευνες: δηλαδή, το φιλοσοφικό θεμέλιο της ηθικής σφαίρας, το αίτημα να συλληφθεί η κατηγορία της σχέσης, και, μαζί με την τελευταία, ο σκοπός του να φωτίσει δομικά τη μαρξιστική κατηγορία του κοινωνικού είναι. Σε αυτό το σημείο είναι σαφές τι η μαρξιστική μεθοδολογία –«οι κατηγορίες είναι προσδιορισμοί του είναι»– σήμαινε για τον Λούκατς. (Για παράδειγμα, η εργασία ως μια κατηγορία κατανοεί το «μυστικό» μιας μορφής του είναι). Πάνω στη βάση αυτής της θεωρητικής άποψης,

είναι ευκολότερο να καταλάβουμε τη δομή της *Οντολογίας* και ορισμένα αντιφατικά μέρη σε αυτή, και να παρακολουθήσουμε τις δημιουργικές συζητήσεις του έργου που έχουν ξεκινήσει πρόσφατα.

Πώς μπορεί, λοιπόν, η εργασία να είναι ένα τέτοιο «οντολογικό μοντέλο»; Η απάντηση προσφέρεται στο «Εργασία»<sup>11</sup>, το εναρκτήριο κεφάλαιο του *Τα πιο Σημαντικά Προβλήματα*, του δεύτερου τόμου της *Οντολογίας*. (Υποθέτοντας ότι ο αναγνώστης είναι οικείος με το έργο θα περιοριστώ να σκιαγραφήσω τη θεμελιώδη του ιδέα, θίγοντας μερικά αναφορικά γενικά φιλοσοφικά προβλήματα). Στην εργασία, όπως έχω ήδη αναφέρει, ο άνθρωπος χρησιμοποιεί αιτιακές αλυσίδες που εργάζονται στη φύση σε μια νέα σχέση, στην τελεολογική δραστηριότητα. Το προϊόν που προκύπτει με αυτό τον τρόπο είναι ποιοτικά νέο ακόμη από δυο απόψεις. Πρώτο, το σημείο εκκίνησής του είναι μια ιδέα, ένας στόχος ή σκοπός που διατυπώνεται στο νου. Η διατύπωση (η θέση του στόχου) είναι μια συνειδητή κατεύθυνση προς κάτι, το οποίο, ως αποτέλεσμα της εργασίας, εφόσον είναι επιτυχής, πραγματοποιείται. «Η πραγματοποίηση ως μια κατηγορία της νέας μορφής του είναι έχει μια παραπέρα σημαντική συνέπεια. Με την εργασία, η ανθρώπινη συνείδηση παύει να είναι ένα *επιφαινόμενο* με την οντολογική έννοια» επειδή η δραστηριότητα του ανθρώπου «δίνει γένεση σε ένα ειδικά νέο, πιο περίπλοκο και πεπλεγμένο επίπεδο του είναι, δηλαδή το κοινωνικό είναι», στο οποίο η συνείδηση έχει μια συστατική λειτουργία<sup>12</sup>. Η ανθρώπινη συνείδηση θέτει εξίσου στόχους και επιλέγει ή δημιουργεί τα εργαλεία που είναι αναγκαία για την επίτευξή τους. Αυτό προϋποθέτει μια σχετικά ακριβή γνώση (αντανάκλαση) των αντικειμενικών διαδικασιών και την εμφάνιση της στιγμής της επιλογής, δηλαδή, το ρόλο των εναλλακτικών επιλογών. (Αλλού ο Λούκατς όρισε την ικανότητα να επιλέγουμε ανάμεσα σε εναλλακτικές –και την οντολογική δυνατότητα μιας τέτοιας επιλογής– ως μια πηγή της ελευθερίας).

Δεύτερο, η τελεολογική θέση δεν σταματά στη σχέση ανθρώπου-αντικειμένου, δηλαδή, στα μέσα εργασίας. Η ίδια τελεολογική σχέση εκπληρώνεται στη διεύθυνση άλλων ανθρώπων και στην κοινωνία γενικά: η εργασία γίνεται το μοντέλο της κοινωνικής συνύπαρξης. Εδώ ο Λούκατς προσέδωσε μια διευρυμένη σημασία στην έννοια της θέσης, κατά το ότι συζητά τη «δευτερεύουσα θέση στόχων». Ενώ στην περίπτωση της εργασίας, η τελεολογική θέση (το «τελεολογικό εγχείρημα») κατευθύνεται σε ένα αντικείμενο, στη δεύτερη περίπτωση, ο σκοπός είναι «η προσπάθεια να ωθηθεί ένας άλλος άνθρωπος (ή άλλοι άνθρωποι) να εκπληρώσει ιδιαίτερες τελεολογικές θέσεις»<sup>13</sup>. Ο στόχος είναι, συνεπώς, να επηρεαστεί η θέση στόχων των άλλων. (Για παράδειγμα, στην περίπτωση του καταμερισμού της εργασίας μεταξύ κυνηγών και εκτελεστών, ο πυροβολισμός των ζώων μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσω μιας δευτερεύουσας τελεολογίας, δηλαδή, με τον όρο ότι οι εκτελεστές έχουν πειστεί να εκπληρώσουν την απαιτούμενη ομαδική εργασία. Το ίδιο πρότυπο ισχύει επίσης σε άλλες περιπτώσεις: το να κάνεις κάποιον να ενδιαφερθεί στην εκπλήρωση ενός πράγματος και το να χρησιμοποιήσεις καταναγκασμό για να το κάνει αντιπροσωπεύουν ποιοτικά διαφορετικές μορφές θέσης). Στη δευτερογενή θέση



στόχου μπορούμε έτσι να δούμε την τελεολογία της εργασίας να δημιουργεί διαπροσωπικές, κοινωνικές σχέσεις. Ο Λούκατς έδωσε μια λεπτομερή συζήτηση των όρων της συστατικής για την κοινωνία θέσης στόχων: για παράδειγμα, της εξέλιξης της γλώσσας και του διαχωρισμού των κοινωνικών ρόλων. Η *Οντολογία*, ωστόσο, περιλαμβάνει μόνο ένα περίγραμμα συζήτησης της θέσης που πρόκειται να επηρεάσει τη θέση στόχων των άλλων. (Ας υποδείξω ήδη σε αυτό το σημείο ότι είναι αυτό το θέμα που έχει υποκινήσει γόνιμη παραπέρα έρευνα, π.χ., από τον Δυτικογερμανό φιλόσοφο Γιούργκεν Χάμπερμας).

Ωστόσο, η εργασία έχει έναν αντίκτυπο όχι μόνο σε αντικείμενα και στις θέσεις των άλλων, αλλά επίσης στην αντίθετη κατεύθυνση, στη διαμόρφωση του υποκειμένου. Στην εργασία, ο άνθρωπος πρέπει να εκπληρώσει τη δουλειά του με ακρίβεια, να επαναλαμβάνει τις σωστές κινήσεις, να χρησιμοποιεί επαρκή εργαλεία με ομοίμορφο τρόπο, να είναι επινοητικός και ικανός να ξεπερνά κάθε ενστικτώδη παρόρμηση που θα παρεμπόδιζε το έργο. Με το πέρασμα του χρόνου, αυτά τα γνωρίσματα εσωτερικεύονται και γίνονται δευτερεύουσες αντικειμενοποιήσεις. Επιπλέον, στην πορεία της ανάπτυξης, ο σταθερά εργαζόμενος, ακριβής και φιλόπρονος άνθρωπος προορίζεται να γίνει ένας σκοπός καθ'αυτός. Συνεπώς, το ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο διαμορφώνεται στο πνεύμα αυτών των αξιών. Αυτή είναι η πρόοδος του ανθρώπου από το «βουβό ειδολογικό χαρακτήρα» ενός φυσικού όντος στην εξέλιξη του σε άνθρωπο, στο να γίνει ένα κοινωνικό ον.

Οι επαρκείς διαδικασίες, κανόνες και η δεξιοτεχνία γενικά επίσης μετατρέπονται σε «εσωτερικές αντικειμενοποιήσεις», οι οποίες, νωρίτερα ή αργότερα, θα παγιωθούν από την κοινωνική συνείδηση ως καθολικά πρότυπα (αξιοποιήσιμα παντού και σε κάθε στιγμή). Η επαναλαμβανόμενη χρήση είναι ένας σκοπός, ενώ ένας άλλος είναι να μεταδοθούν τα «πρότυπα» σε άλλους ανθρώπους που επιδίδονται στην εργασία. Για να γίνουν μεταβιβάσιμα αυτά τα στοιχεία (εργαλεία, διαδικασίες, υλικά χαρακτηριστικά και μορφές των αντικειμένων), πρέπει να παγιωθούν στον κοινωνικό νου με τη μορφή γενικών εννοιών:

«Δεδομένου ότι η εμπειρία που αποκτάται σε μια συγκεκριμένη εργασία μπορεί να χρησιμοποιηθεί σε μια άλλη, αυτή η εμπειρία βαθμιαία γίνεται... αυτόνομη, δηλαδή, ορισμένες παρατηρήσεις γενικεύονται και παγιώνονται, ώστε να μη συσχετίζονται πλέον αποκλειστικά άμεσα με μια ιδιαίτερη λειτουργία, αλλά αποκτούν έναν ορισμένο καθολικό χαρακτήρα ως παρατηρήσεις για τις φυσικές διαδικασίες γενικά»<sup>14</sup>.

Ένα εύγλωττο παράδειγμα είναι ένα γλωσσικό σήμα. Ενσωματώνοντας ένα μέρος της γενικευμένης εμπειρίας, διαχωρίζεται από την προέλευσή του και γίνεται μεταβιβάσιμο και προσλήψιμο από τους ανθρώπους που εργάζονται κάτω από διαφορετικές συνθήκες. Μια έννοια, συνεπώς, διαχωρίζεται όχι μόνο από το συγκεκριμένο υλικό πλαίσιο από το οποίο προέρχεται, αλλά επίσης από το υποκείμενο που τη δημιούργησε μέσω της αντανάκλασης. Μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί από άλλους.

Οι εσωτερικές αντικειμενοποιήσεις (π.χ., η πειθαρχία) και η γλώσσα διασφαλίζουν ένα μέτρο σταθερότητας στις διαπροσωπικές σχέσεις και τις σχέσεις του κοι-

νωνικού είναι, και εγγυώνται ότι οι συνάδελφοι στην εργασία θα είναι αξιόπιστοι συνεταίροι· και ότι οι κοινά χρησιμοποιούμενες γλωσσικές μορφές οικοδομούνται ως η ίδια «επιταγή» παντού (επιταγή: οδηγίες για τη χρήση των εργαλείων και απαιτήσεις μιας κοινότητας). Ας αναφέρω παρενθετικά ότι αυτή η σταθερότητα του δημόσιου πνεύματος εκδηλώνεται σε εξωτερικές μορφές αντικειμενοποίησης επίσης, οι οποίες μορφοποιούνται ταυτόχρονα με τις εσωτερικές· δηλαδή, τους θρησκευτικούς και πολιτιστικούς θεσμούς, τις νόρμες και τα έθιμα.

Ας ολοκληρώσω αυτό το περίγραμμα της θεμελιώδους ιδέας της *Οντολογίας*. Αυτό που έχει ειπωθεί ως τώρα δείχνει, ελπίζω, ότι αυτός ο δρόμος οδηγεί, αφενός, στην αυτονομία της σφαίρας της επιστήμης, στο βαθμό που το αντικείμενο διαχωρίζεται από τα συμφέροντα όπως υπαγορεύονται από την άμεση πράξη και τις ιδιαιτερότητες της ατομικής θέσης στόχων, και ο άνθρωπος γίνεται ικανός να περιγράφει τα φαινόμενα καθαυτά, εξετάζοντας επίσης τα γενικά χαρακτηριστικά και τις κανονικότητες. Αφετέρου, οδηγεί στην εμφάνιση της ανεξάρτητης σφαίρας της ηθικής –στην οποία οι δεσμευτικές νόρμες εμφανίζονται ως εσωτερικοί ρυθμιστές απλών σχέσεων– και της τέχνης, στην οποία οι στοιχειώδεις μορφές της ζωής και της κοινότητας παίρνουν αντικειμενική μορφή. Αλλά ας επιστρέψουμε στην εναρκτήρια προβληματική μας: πώς μπορούσε ο Λούκατς να απαντήσει στο έργο του στο ερώτημα της μορφής του είναι των διαπροσωπικών σχέσεων, των κοινωνικών σχέσεων; Θα μπορούσαμε ήδη να δούμε δυο από τις απαντήσεις του Λούκατς σε αυτό το ερώτημα: 1) ο δυνητικά προσδιοριστικός χαρακτήρας αυτών των σχέσεων: το αποτέλεσμά τους επιβεβαιώνεται «επί ποινή καταστροφής»; 2) η επέκταση της τελεολογικής σχέσης για «να επηρεαστεί η θέση στόχων άλλων ανθρώπων». Περιστασιακά ο Λούκατς μιλούσε επίσης για μια τρίτη έννοια: η «προοδευτική κοινωνικοποίηση». Με αυτό εννοούσε ότι, στην πορεία της εργασίας, οι στοιχειώδεις στιγμές συσσωρεύονται σε και δημιουργούν ολοένα και πιο περίπλοκες μορφές αλληλεπίδρασης οι οποίες, ως ένα δίκτυο σχέσεων, συνίστανται από τις δραστηριότητες τόσο των ατόμων όσο και όλης της κοινότητας –αναδρομική διόρθωση από μέρους όλης της κοινωνίας, επιλογή που εκπληρώνεται από όλη την κοινωνία– δηλαδή, μέσω της ανάδρασης της ολότητας.

Ο Λούκατς δανείστηκε την ιδέα από τον Μαρξ, ο οποίος έλεγε ότι τα άτομα δεν έρχονται απλά σε επαφή μεταξύ τους· μάλλον οι σχέσεις τους επηρεάζονται από τις κινήσεις ολόκληρης της κοινότητας. (Η τελική αξιολόγηση της παραγωγής ενός ατόμου αναλαμβάνεται από την κοινότητα ως όλο, και έχει ένα αποτέλεσμα στην επιτυχία ή ανεπιτυχή εκπλήρωση, στην τελεολογική δραστηριότητα, του ατόμου: το έργο μπορεί να είναι μια επιτυχία από τη μεριά του ατόμου, ενώ η κοινότητα το απορρίπτει ως αποτυχία). Η εργασία, τόσο βαθιά ριζωμένη στην υλική και κοινοτική ζωή, θα είναι η θεμελιώδης αρχή που δημιουργεί τις σχέσεις. Οι υλικές ρίζες της και η ένθεσή της στην κοινότητα είναι ακριβώς οι όψεις που προσδίδουν πρωταρχική σημασία στις σχέσεις στην ικανότητά τους να είναι η «κινητήρια δύναμη» των πράξεων των ατόμων.

Ο Λούκατς περιορίστηκε να σκιαγραφήσει το σημείο εκκίνησης, εστιάζοντας

σε όψεις των οικονομικών και της εργασίας. Η συζήτηση της βασικής κοινωνικής αναπαραγωγής (δηλαδή αυτού που ο Ένγκελς περιέγραψε ως την αναπαραγωγή της οικογένειας, την άνοδο των συστημάτων συγγένειας και τα οντολογικά γνωρίσματα του πρωτόγονου καταμερισμού της εργασίας – εκείνου ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα) λείπουν. Μπορεί να συμπεράνουμε ότι ο Λούκατς απέτυχε να εκθέσει επαρκώς τις διαφορές ανάμεσα στη σχέση άνθρωπος-προς-αντικείμενο και τη σχέση άνθρωπος-προς-άνθρωπο στην εργασιακή τελεολογία. Θα είναι το καθήκον της μελλοντικής έρευνας να κάνει μια περιεκτική ανάλυση των νέων κατηγοριών που εξελίσσονται από τις διαπροσωπικές σχέσεις, της σφαίρας των αλληλεπιδράσεων και της γένεσης της κοινωνικοποίησης.

Ο πρώτος στοχαστής που επιχειρήσει να προχωρήσει το επιχείρημα ήταν ο Γιούργκεν Χάμπερμας. Έγραψε το *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*<sup>15</sup> πριν τη δημοσίευση της *Οντολογίας* αλλά αφού είχε διαβάσει τις *Συζητήσεις*. Ο κύριος σκοπός του ήταν να αμφισβητήσει την αντίληψη του Χέρμπερτ Μαρκούζε για την τεχνολογία, αν και η διανοητική βάση του έργου υποδηλώνει την προσπάθεια να συνεχίσει τη συζήτηση για τις ιδιαιτερότητες των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων<sup>16</sup>. Ο Χάμπερμας ξεκίνησε από τη συζήτηση δυο συμπληρωματικών κατηγοριών, οι οποίες, ωστόσο, προορίζονται για ανεξάρτητη ανάπτυξη: η εργασία, την οποία όρισε ως σκόπιμη δράση με ένα τρόπο παρόμοιο προς το λουκατσιανό μοντέλο, και αυτό που ο Χάμπερμας αποκάλεσε «αλληλεπιδράσεις διαμεσολαβούμενες από σύμβολα»<sup>17</sup>. Ωστόσο, τόσο η τελεολογική δραστηριότητα όσο και η επικοινωνία είναι προϊόντα της εργασίας και της ανθρώπινης εξέλιξης τα οποία, στην πορεία της ανάπτυξης, διαχωρίζονται μεταξύ τους. Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, η αλληλεπίδραση καθοδηγείται από καταναγκαστικές νόρμες, οι οποίες επίσης έχουν ένα αποτέλεσμα στην απόκριση (την αντίδραση του άλλου ανθρώπου). (Για παράδειγμα, η «προσβολή» προκαλεί «εκδίκηση», αλλά ο άνθρωπος που έκανε την προσβολή θα μπορούσε εξαρχής να αναμένει αυτή την απόκριση). Είναι σαφές ότι ο Χάμπερμας ακολούθησε –και τροποποίησε– τη γραμμή σκέψης του Λούκατς, εφαρμόζοντας την αντίληψη που αναφέρθηκε παραπάνω, «επί ποινή καταστροφής». Υποστήριξε ότι η παραβίαση των κοινοτικών κανόνων προκαλεί διαφορετικές συνέπειες (τιμωρία) στην εργασία και στις αλληλεπιδράσεις, αντίστοιχα. Στην περίπτωση της εργασίας, η αποτυχία συνεπάγεται «ποινή» (με αναφορά στη διατύπωση του Λούκατς) επειδή αυτή η αντικειμενική αντίδραση οικοδομείται πάνω στο φυσικό αιτιακό πρότυπο της εργασίας<sup>18</sup>. Όμως στην περίπτωση των αλληλεπιδράσεων, οι παραβάτες των νορμών αντιμετωπίζουν ειδικές κυρώσεις. Ο Χάμπερμας συνέταξε δυο πίνακες για να συνοψίσει τις διαφορές ανάμεσα στα δυο μοντέλα. Η εργασία προϋποθέτει τεχνολογικούς κανόνες και μια γλώσσα ανεξάρτητη από τις καταστάσεις της ομιλίας ή το πλαίσιο. Από την άλλη, οι αλληλεπιδράσεις προϋποθέτουν κοινωνικές νόρμες και μια γλώσσα στην οποία οι «τονισμοί» και άλλες όψεις των καταστάσεων ομιλίας είναι επίσης σημαντικές. Στην εργασία, αποκτώνται δεξιότητες, ενώ στις αλληλεπιδράσεις εσωτερικεύονται ρόλοι.

Είναι αναμφίβολα προς έπαινο του Χάμπερμας ότι συζήτησε τους τρόπους και νόμους της κοινωνικοποίησης, τους οποίους ο Λούκατς μόνο σκιαγράφησε (με όρους όπως «αυξημένη κοινωνικότητα» και «η κοινωνικοποίηση της κοινωνίας»)<sup>19</sup>. Ο Χάμπερμας προσπάθησε να δώσει μια φιλοσοφική και κοινωνιολογική περιγραφή αυτού του πεδίου. Είναι σαφές ότι στην προσέγγισή του ανακύπτουν διάφορες μη-σκόπιμες (μη-τελεολογικές) μορφές δραστηριότητας· για παράδειγμα, η παραπάνω μνημονευθείσα προσβολή-εκδίκηση σχέση μπορεί να αναστατώσει ή ακόμη και να καταστρέψει την «ορθολογικότητα» της εργασίας. Το γόητρο, η ερωτοτροπία και το εντυπωσιακό ντύσιμο (η επίδειξη) υποθέτουν παρόμοιες, καθαρά κοινωνικές σχέσεις. Μερικοί από αυτούς τους κοινωνικούς τρόπους δράσης εμφανίστηκαν πολύ νωρίς στην ιστορία της ανθρωπότητας. Μετά από εθνολογικές έρευνες, ήταν ο Καρλ Πολάννι που, από μια οικονομική και κοινωνιολογική άποψη, τους αναγνώρισε και τους περιέγραψε ως μη-οικονομικούς τρόπους συμπεριφοράς<sup>20</sup>. Από την άλλη μεριά, ήταν οι ερευνητές των οικογενειακών δομών, για παράδειγμα, ο Κλοντ Λεβί Στρος, που υπέδειξαν τη σημασία και την κοινωνικά συστατική λειτουργία αυτών των σχέσεων<sup>21</sup>. Αλλά αυτοί οι μη οικονομικοί και κοινωνικά συστατικοί τρόποι συμπεριφοράς περιλαμβάνουν επίσης θεμελιώδεις σχέσεις που προέρχονται από την εργασία. Η αμοιβαιότητα, για παράδειγμα, την οποία τόσο ο Πολάννι όσο και ο Χάμπερμας υπογράμμισαν ως μια μη-σκόπιμη δράση, είναι μια σημαντική στιγμή της στοιχειώδους κοινωνικότητας, σε σφαίρες που εκτείνονται από την αγάπη και τη φιλία ως τις ταυτοποιητικές πράξεις. Όμως η αμοιβαιότητα χρονολογείται από την εμφάνιση της ανταλλαγής ίσων αξιών, όπου «δικαιούμαι να λάβω τόσο όσο δίνω». Η αμοιβαιότητα, λοιπόν, δεν είναι παρά η επανεμφάνιση μιας αρχής της εργασίας σε μια άλλη μορφή. Αυτή η αρχή γίνεται αποδεκτή ως μια νόρμα σε μια ορισμένη στιγμή της ιστορίας και έχει την προέλευσή της στη σκόπιμη δραστηριότητα. Για να πάρουμε άλλα παραδείγματα από διαφορετικές μορφές δραστηριότητας: οι σχετιζόμενες με την αλληλεπίδραση έννοιες του ανταγωνισμού, της τάξης που έχει κανείς σε ένα κοινωνιομετρικό δίκτυο (η οποία μπορεί να είναι ανεξάρτητη της κοινωνικής ή οικονομικής θέσης του), ή ο οίκτος στερούνται οποιωνδήποτε άμεσα σκόπιμων (τελεολογικών) θεμελίων, αλλά έμμεσα έχουν την προέλευσή τους στο μοντέλο της εργασίας). Ο Χάμπερμας χαρακτήρισε ένα μέσο του οποίου οι νόμοι είναι πραγματικά διαφορετικοί από έννοιες του μοντέλου της εργασίας και αποκτούν αυτονομία ως ποιοτικά νέες μορφές. Ωστόσο, η γένεσή του φαίνεται να είναι κοντά στην εργασία και, τουλάχιστον, η απουσία μιας κοινής προέλευσης θα φαινόταν ανοικτή σε αμφιβολία.

Ο Χάμπερμας έχει επιπλέον υποδείξει ότι η γλώσσα και οι συσχετικές σφαίρες της –ένα περίπλοκο μέσο που χρησιμοποιείται κατά πρώτο λόγο στη λυρική ποίηση για να εκφραστούν «ανέκφραστες» αλληλοσυνδέσεις– είναι ένα αναπόσπαστο μέρος των αλληλεπιδράσεων. Αναφέρθηκε σε αυτό το μέσο ως «σύμβολα», γιατί πίστευε ότι αποτελούνταν τόσο από γλωσσικά όσο και από μεταγλωσσικά σημεία (όπως η χειρονομία και η γκριμάτσα). Ο Χάμπερμας έχει έτσι ανοίξει το δρόμο για

έρευνα σε ένα λίγο γνωστό εκτεταμένο μέσο, που εκτείνεται από το πρώτο γεια («η πρώτη λέξη είναι αποφασιστική») ως τις ανώτερες μορφές επικοινωνίας.

Ο Λούκατς ήταν, παρ' όλα αυτά, δικαιολογημένος σε πάνω από ένα σημείο στην προσπάθειά του να βρει την προέλευση των κοινωνικών σχέσεων στην εργασιακή τελεολογία. Πρώτο, ιστορικά: το γεγονός ότι η σφαίρα της εργασίας είναι η πηγή των κοινωνικών σχέσεων μπορεί να αποδειχτεί σε κάθε στάδιο της διαδικασίας με την οποία αυτές οι σχέσεις έχουν γίνει βαθμιαία ανεξάρτητες (πβλε την αμοιβαιότητα και τον ανταγωνισμό). Αλλά είναι αλήθεια ότι η τελική υποκίνηση του ανταγωνισμού (δηλαδή, ότι η νίκη μπορεί να τεθεί ως σκοπός καθαυτός) δεν μπορεί να συναχθεί από τη σκόπιμη δραστηριότητα, ίσως ούτε από την επιτυχή εργασιακή απόδοση: εδώ αντιμετωπίζουμε ένα τύπο συμπεριφοράς ο οποίος έχει αποκτήσει ανεξαρτησία. Όμως η βάση της σύγκρισης παραμένει ακόμη και εδώ η επιτυχία, η εργασιακή απόδοση μετρημένη από την κοινότητα.

Δεύτερο, ο Λούκατς είχε δίκιο φιλοσοφικά επίσης, όταν ανίχνευσε τις δυο μορφές δράσης (τελεολογική δραστηριότητα και επικοινωνία) πίσω στην εργασία, βρίσκοντας τη γένεσή τους εκεί. Γιατί ο Χάμπερμας απέτυχε να εξετάσει τις φιλοσοφικές συνέπειες της διπλού μοντέλου άποψής του της εργασίας και της επικοινωνίας (αλληλεπίδρασης). Αν η επικοινωνιακή δράση είχε μια αυτόνομη προέλευση, θα ήταν αδύνατο να συσχετίσουμε την εξέλιξη της εργασίας με οτιδήποτε: σε αυτή την περίπτωση η εργασία θα μπορούσε να θεωρηθεί σαν ένας συμπτωματικός συνοδός των κοινωνικών σχέσεων, που δεν οδηγεί αναγκαία στην εμφάνιση της σκόπιμης δραστηριότητας. Η εθνολογική έρευνα έχει, ωστόσο, εγκαθιδρύσει ότι η εργασία είναι η πηγή της σκόπιμης δραστηριότητας. Επιπλέον, η υποστήριξη της θεωρίας της ανεξάρτητης γένεσης καθιστά αδύνατο να εξηγήσουμε πώς οι αξίες όλης της κοινωνίας χρησιμοποιούνταν στην εκτίμηση των πράξεων: πώς, για παράδειγμα, μια ορθολογική δραστηριότητα βρίσκεται να είναι απλά μέτριας αξίας. (Για παράδειγμα, η διάδοση μιας καλλιέργειας με μοσχεύματα μπορεί να είναι χρήσιμη, όμως δεν μπορεί να συγκριθεί με την καλλιέργεια με το άροτρο, ακόμη και αν το τελευταίο είναι σε υπανάπτυκτη μορφή). Συνεπώς, αυτό που είναι αξία καθαυτό και αυτό που είναι ένα κοινωνικά πολύτιμο στοιχείο μπορεί να συμπίπτουν, αλλά δεν είναι αναγκαίο να το κάνουν.

Στον Χάμπερμας, επιπλέον, οι νόρμες που καθορίζουν την αλληλεπίδραση έχουν μια προϋποτιθέμενη ύπαρξη και τίποτα δεν λέγεται για τη γένεσή τους. Στην *Οντολογία* του Λούκατς, ωστόσο, το γίνεσθαι, το αρχόμενο στάδιο που προηγείται του χωρισμού, είναι το επίκεντρο της προσοχής. Θα εξηγήσω παρακάτω ότι στον Λούκατς, οι αξίες –και οι νόρμες που υποχρεώνουν τον άνθρωπο να εμμένει σε αξίες– έρχονται από την εργασία, στο βαθμό που μια λύση ή ένα αντικείμενο κατάλληλο για την επίτευξη ενός στόχου αποκτά αξία και γίνεται μια νόρμα, και ως τέτοιο αποκτά ανεξαρτησία και γενικεύεται εννοιακά. Στην περίπτωση που οι αξίες και οι νόρμες δεν ανιχνεύονται πίσω σε μια οντολογική προέλευση, τότε η σφαίρα των νορμών δεν συνδέεται πλέον με το είναι και στίλιζάρεται ως μια «πνευματική σφαίρα». Με άλλα λόγια, η διχοτομία του είναι και της συνείδησης επανεμφανίζεται. Ο

Χάμπερμας, ασφαλώς, δεν προχώρησε σε αυτή την κατεύθυνση. Ερμήνευσε την επικοινωνιακή αλληλεπίδραση μιας κοινότητας ως ένα υλικό μέσο, στο οποίο ανακύπτουν οι νόρμες, δεν ξεκαθάρισε όμως πώς και γιατί οι νόρμες έρχονται σε ύπαρξη. Ήταν αυτά τα ιδιαίτερα ζητήματα που επιχείρησε να απαντήσει ο Λούκατς. Το οντολογικό σημείο εκκίνησής του ήταν σωστό, αλλά δεν έζησε για να επεξεργαστεί πλήρως την αντίληψή του. Έτσι χρειάζεται ακόμη να περιμένουμε για μια απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα.

### **Οντολογία των αξιών**

Τα προβλήματα της αξίας και τα επακόλουθά τους, δηλαδή, η δομή της επιλογής και η συσσώρευση των αξιών και εκείνο των αντικειμενοποιήσεων των αξιών συζητούνται στην *Οντολογία* με ένα σποραδικό τρόπο, με μια μορφή σκόρπιων παρατηρήσεων εν μέσω αρκετών κεφαλαίων. Και όμως, σε μια δεκαετία, ως τα τέλη της δεκαετίας του 1970, οι σκέψεις του Λούκατς είχαν γίνει σημαντικά ερεθίσματα για παραπέρα φιλοσοφικές έρευνες.

Ο Λούκατς απέδωσε ιδιαίτερη προσοχή σε δυο στιγμές στη γένεση της αξίας: η πρακτική δοκιμασία αν ένα αντικείμενο είναι κατάλληλο ή ακατάλληλο για ένα σκοπό και η δυνατότητα σχετικών εναλλακτικών αποφάσεων. Για να χρησιμοποιήσω το παράδειγμα του Λούκατς: ένας πρωτόγονος άνθρωπος σηκώνει μια πέτρα και την εξετάζει για να ανακαλύψει αν μπορεί να κάνει ένα τσεκούρι από αυτή. Με τον όρο ότι φαίνεται κατάλληλη, έχει «αξία», και αν δεν φαίνεται, την πετά και ψάχνει για μια άλλη. Αυτή η πράξη εισάγει μια νέα κατηγορία σε σχέση με τη σφαίρα των φυσικών μορφών του είναι. Γιατί όταν οι πέτρες κυλούν κάτω σε ένα λόφο, δεν έχει σημασία ούτε η ποιότητα ούτε η μορφή τους: η διαδικασία λαβαίνει χώρα χωρίς εσωτερική διαφοροποίηση. Είναι η εργασία που δημιουργεί διαφοροποίηση των αξιών εδώ, με τη θέση στόχων. Απλή όσο και αν φαίνεται να είναι αυτή η ανάπτυξη, περιλαμβάνει πολυάριθμα φιλοσοφικά προβλήματα: είναι η πέτρα που είναι πολύτιμη καθαυτή ή οφείλει την αξία της μόνο στην πράξη της αξιολόγησης, δηλαδή, την εκλογή; Προφανώς, κανένα αντικείμενο της φύσης δεν είναι πολύτιμο ή άνευ αξίας καθαυτό· το ζήτημα συνεπώς θα έπρεπε να διατυπωθεί ως εξής: τι καθορίζει μια αξία; Επιπλέον, αν δεχτούμε ότι η αξία απορρέει από την πράξη της επιλογής, πώς αποκτά το αντικείμενο αξία για άλλους, δηλαδή, αποκτά αντικειμενική αξία; Ο Λούκατς βρήκε την απάντηση στο «αν... τότε» μοντέλο της τελεολογικής σκέψης. Το μοντέλο έχει ως εξής: αν ο στόχος είναι δεδομένος, ένα αντικείμενο μπορεί να αποκτήσει αξία ενόψει του στόχου, καθώς ορισμένα αντικειμενικά υπάρχοντα γνωρίσματα το καθιστούν κατάλληλο να είναι μέσο για την επίτευξη του στόχου. (Είναι, ασφαλώς, πρώτα αναγκαίο να αποκτήσουμε καλή γνώση αυτών των στοιχείων μέσω της αντανάκλασης). Η αξία, συνεπώς, δεν προκύπτει από την πράξη της επιλογής, αλλά αντί αυτού, πρώτα, από την αναγκαιότητα να βρεθούν επαρκή μέσα για να επιλεγούν «οπισθοδρομικά» από το στόχο (και αυτά τα μέσα «καθορίζουν» ορισμένες δυνατότητες) και, ύστερα, από την παράλληλη εξέταση των αντικειμενικών

γνωρισμάτων των αντικειμένων και εκείνων που μπορεί να χρησιμοποιηθούν στη νέα σχέση. Η διαδικασία της επιλογής «οπισθοδρομικά» από το στόχο περιλαμβάνει την αξιολόγηση επίσης επειδή είναι διαρκώς αναγκαίο να ζυγίζεται η πιθανότητα των σωστών ή λάθος λύσεων – και η ποιότητα του αντικειμένου σχετικά με αυτή την άποψη και επειδή, στο μεταξύ, η έρευνα για νέα και καλύτερα μέσα πρέπει να συνεχιστεί. Ο Λούκατς θεωρούσε την πράξη της επιλογής ως την πηγή της κατηγορίας της ελευθερίας και, επιπλέον, τον κινητήρα της κοινωνικής ανάπτυξης: το «μεγάλο όλο» αποτελείται από το σύνολο των ατομικών περιστάσεων επιλογής, υφιστάμενων κοινωνική επιλογή, η οποία είναι η βάση της κοινωνικής ανάπτυξης.

Η στοιχειώδης κατηγορία της αξίας, συνεπώς, έχει την προέλευσή της στο πνεύμα της χρησιμότητας. Αλλά τι συμβαίνει με τις διανοητικές, ηθικές και καλλιτεχνικές αξίες μιας υψηλότερης τάξης, όπου το κριτήριο της χρησιμότητας επεμβαίνει μεσολαβημένα, αν το κάνει; Όσον αφορά την επιστημονική και λόγια έρευνα, ο Λούκατς δεν είχε δυσκολία να ανιχνεύσει την κατηγορία της επιστημονικής αλήθειας στην εργασία. Στην εργασία, ο άνθρωπος σχηματίζει μια αφηρημένη εικόνα του αντικειμένου της εργασίας στο νου του· αλλά το ίδιο αντικείμενο επιδεικνύει έναν αριθμό όψεων για τον άνθρωπο που το βρίσκει. Στην έρευνα το αντικείμενο διαχωρίζεται από την αμεσότητα της ατομικής χρήσης, και γίνεται διαθέσιμο για μελέτη «καθαυτό» και για να συλληφθεί εννοιακά. Γίνεται δυνατό να εξεταστούν τα αντικείμενα και οι νόμοι τους ανεξάρτητα από τις άμεσες ανάγκες της πρακτικής. (Από την άλλη μεριά, ασφαλώς, εμφανίζεται το υποκείμενο ως διακριτό από τον αντικειμενικό κόσμο, το οποίο εκπληρώνει αυτή την εξέταση και μπορεί να πραγματευτεί τον εαυτό του ως αντικείμενο επίσης). Συνεπώς, έπεται ότι η εργασία είναι η πηγή της επιστημονικής σκέψης και της αλήθειας.

Στην περίπτωση των ανθρώπινων, ηθικών και καλλιτεχνικών αξιών, η περίπτωση είναι πιο περίπλοκη. Ο Λούκατς κατέστησε σαφές στο κεφάλαιο που τιτλοφορείται «Εργασία» ότι η αξία κάθε αντικειμενοποίησης καθορίζεται σε σχέση με το στόχο. Η διαδικασία καθορισμού των σχέσεων προς το στόχο περιλαμβάνει αρκετές επιλογές. Όσον αφορά την ατομική πρακτική του ανθρώπου, το κριτήριο της επιλογής είναι η επιτυχία· στην κοινωνική πρακτική είναι η χρησιμότητα και η αξία για όλη την κοινωνία. (Σε ένα υψηλότερο επίπεδο ανάπτυξης, αυτή η επιλογή εκπληρώνεται από την ανταλλακτική αξία). Το αν μια αντικειμενοποίηση είναι κατάλληλη ή όχι καθορίζεται μετά τη συσχέτισή της με μια ποικιλία συμπλεγμάτων στόχων· δηλαδή, ατομικοί, ομαδικοί, ταξικοί, εθνικοί στόχοι, ή εκείνοι που ανήκουν σε όλη την ανθρωπότητα μπορεί να είναι η ισορροπία όπου αξιολογείται κάποια αντικειμενοποίηση. Το πρότυπο για τα διανοητικά στοιχεία υψηλότερης τάξης είναι η ανάπτυξη όλης της ανθρωπότητας ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Μαρξ, ο ειδολογικός χαρακτήρας.

Ο ειδολογικός χαρακτήρας έχει σταθεί μια ευρέως χρησιμοποιημένη και διαφιλονοκούμενη κατηγορία. Μερικοί αναλυτές ισχυρίστηκαν ότι ο Μαρξ τη χρησιμοποίησε μόνο στα πρώιμα έργα του, γραμμένα κάτω από την επιρροή του Χέγκελ και του Λουδοβίκου Φόιερμπαχ. Αυτή η άποψη έχει αποδειχτεί λαθεμένη, καθώς ο Μαρξ

τη χρησιμοποιεί επανειλημμένα στα *Γκρουντρίσε* και τις *Θεωρίες για την Υπεραξία*, συχνά σε σημαντικές δηλώσεις για την οικονομία και τη φιλοσοφία της ιστορίας<sup>22</sup>. Η έννοια χρωστά τη φιλοσοφική της αναφορικότητα στη συνέχεια της ανάπτυξης της ανθρωπότητας, στο γεγονός ότι στην πορεία των ταξικών αγώνων οι κουλτούρες έρχονται σε ύπαρξη όχι σε απομόνωση, αλλά μπορούμε να εξακριβώσουμε μια αντικειμενική ανάπτυξη η οποία, στα αρκετά στάδιά της, ακριβώς ως αποτέλεσμα αυτών των εσωτερικών αγώνων, δίνει επίσης γένεση σε αξίες που χαρακτηρίζουν όχι μόνο τις νόρμες του δοσμένου σχηματισμού, αλλά παραπέρα έχουν επίσης έναν αντίκτυπο σε μετέπειτα αναπτύξεις. (Ο Λούκατς συζήτησε το ιστορικά ζωτικό νόημα του ειδολογικού χαρακτήρα με συγκεκριμένους όρους στην ανάλυσή του της καθημερινής ζωής, του ταξικού αγώνα και των βαθμιαία αναδυόμενων κοινωνικών ολοκληρώσεων, στα *Προλεγόμενα*, τον τρίτο τόμο της *Οντολογίας*)<sup>23</sup>. Ένα παράδειγμα τέτοιων κεντρικών αξιών που έρχονται σε ύπαρξη κατά την ανάπτυξη όλης της ανθρωπότητας στην αρχαία ρωμαϊκή κοινωνία: η αρετή ως ηθική επιταγή. Η αρετή με τη ρωμαϊκή έννοια έχει ζήσει και μετά την αυτοκρατορία και έχει ενσωματωθεί στο καθολικό σύστημα των ηθικών αξιών. Ή ας σκεφτούμε την ατομικιστική αγάπη, η οποία εμφανίστηκε μεταξύ του 11ου και 13ου αιώνα και έχει γίνει ένα συστατικό μέρος της συγκινησιακής ζωής στις μετέπειτα εποχές. Τέλος, οι αξίες κορυφαίων έργων τέχνης διαφορετικών εποχών μπορεί να αναβιώσουν ξανά και ξανά, ιδιαίτερα επειδή αντανακλούν αποφασιστικά στάδια στην ανάπτυξη της ανθρωπότητας και έχουν, συνεπώς, γίνει μέρος της αυτοσυνείδησης όλης της ανθρωπότητας. Το τελεολογικό περιεχόμενο αυτών των αξιών συνίσταται από αιτήματα σχετικά με το ανθρώπινο είδος, ακόμη και αν οι άνθρωποι που τις δημιουργούν δεν έχουν επίγνωσή τους (πβλε, «δεν το ξέρουν, αλλά το κάνουν»)<sup>24</sup>.

Ο Μαρξ, ωστόσο, περιέγραψε την ανάπτυξη της ανθρωπότητας ως μια διαδικασία γεμάτη από αντιφάσεις, στην οποία, στη διάρκεια της προϊστορίας της –δηλαδή, των ταξικών κοινωνιών– η εξέλιξη των ατομικών αξιών και εκείνη των αξιών του ανθρώπινου είδους αποκλείουν η μια την άλλη, ή συμπίπτουν μόνο σε εξαιρετικά άτομα<sup>25</sup>. Ο Λούκατς συνήγαγε από αυτή τη μαρξιστική δήλωση ότι η εξέλιξη των αξιών επίσης υποτάσσεται στη διαδικασία της αλλοτρίωσης στην ανθρώπινη ιστορία. Οι αξίες, λόγω εν μέρει της σύμφυτης τάσης τους να γίνουν γενικές, και εν μέρει του γεγονότος ότι τα άτομα δεν μπορεί να τις ιδιοποιηθούν με ένα άμεσο και αυθόρμητο τρόπο, τείνουν να γίνονται αφηρημένες διανοητικές αξίες. Ένα σύνολο αφηρημένων αξιών, οι οποίες περιστασιακά παίζουν ένα ρόλο στην ατομική πρακτική και χωρίς τις οποίες το άτομο δεν θα μπορούσε να επιλύσει τα προβλήματά του· παρ' όλα αυτά αποτελούν ένα μέσο το οποίο ως τέτοιο υπάρχει ανεξάρτητα από το άτομο, με τη μορφή μιας σχετικά ανεξάρτητης σφαίρας αντικειμενοποίησης: ως η «δευτερεύουσα αντικειμενοποίηση» της κοινωνικής συνείδησης. Ο Λούκατς εξερεύνησε τις οντολογικές πηγές αυτής της σφαίρας των αξιών ως μια διαρκή και εν δυνάμει αλληλεπίδραση των δύο. (Σε μια αφοριστική δήλωση γραμμένη πριν από την *Οντολογία* ο Λούκατς δήλωσε ότι στον κόσμο των «καταναγκαστικών μονοπα-



τιών» της αστικής κοινωνίας, κατευθυνόμενων από τα υλικά συμφέροντα, το άτομο που θέλει να παραμείνει έντιμο, δηλαδή, να συμμορφώνεται με τις ηθικές νόρμες, πρέπει να γίνει ένας αθλητής της ηθικής. Συμβαίνει σπάνια στην καθημερινή ζωή, όμως σε καιρούς κρίσεων –στις επαναστάσεις, για παράδειγμα– εμφανίζεται πιο συχνά. Σε τέτοιες συγκυρίες υπάρχει μεγαλύτερο περιθώριο για την αναζωογόνηση των αξιών ή για την προτίμησή τους όταν έρχεται η ώρα της επιλογής).

Ο Λούκατς υπογράμμισε ότι οι ιδεαλιστικές θεωρίες της αξίας είναι λαθεμένες κατά το ότι συνάγουν τις αφηρημένες αξίες από μια πλασματική, πνευματική ουσία, και μπορούν να συλλάβουν τη «μορφή του είναι» της σφαίρας των αξιών μόνο με μια ιδεατή μορφή. Εναλλακτικά, και η ενσωμάτωση των αξιών στην καθημερινή ζωή πρέπει να παραμείνει υψηλά προβληματική γι' αυτές. Ο Λούκατς, από την άλλη, περιέγραψε τις ατομικές ευκαιρίες επιλογής μεταξύ των αξιών και συνεπώς, τη βελτίωση του ατόμου, ως ένα εσωτερικό συνοδευτικό της αντικειμενικής πορείας της κοινωνικοϊστορικής ανάπτυξης. Η πορεία αυτής της βελτίωσης εμποδίζεται και, κατά καιρούς, οπισθοδρομείται από χαρακτηριστικά των ταξικών κοινωνιών, όμως ποτέ δεν μπορεί να οδηγηθεί σε ένα αδιέξοδο. (Τα άτομα επιλέγουν ρητά αξίες σε καιρούς κοινωνικών αναστατώσεων ή σε ειδικές στιγμές των σταδιοδρομιών τους). Ο Λούκατς περιέγραψε τη διαλεκτική της γενικής ιστορικής ανάπτυξης και της βελτίωσης του ατόμου –η οποία λαμβάνει χώρα σε μια συμπυκνωμένη μορφή– ως την αλληλεπίδραση της αντικειμενοποίησης και της «εξωτερίκευσης» (η έννοια αναφέρεται στον εσωτερικό πλουτισμό του ατόμου· ο Λούκατς τη συζήτησε μόνο στο χώρο μερικών σελίδων και έχει, έτσι, παραμείνει μια έννοια προς επεξεργασία).

Ο Λούκατς απέτυχε να προβεί σε μια εξαντλητική ανάλυση της δομής και της λειτουργίας των δευτερευουσών αντικειμενοποιήσεων» (νόρμες, η «μετέπειτα ζωή» των ηθικών και καλλιτεχνικών αξιών στην ιστορία της ανθρωπότητας και οι άγραφοι νόμοι της ηθικής των εθίμων), και το περιθώριο αυτού του κειμένου δεν μου επιτρέπει να επεξεργαστώ το θέμα. Όμως τα αποσπάσματα που προαναφέρθηκαν πρέπει να έχουν καταστήσει σαφές ότι ορισμένες μορφές αξίας καθοδηγούν την ατομική πρακτική «επί ποινή καταστροφής». (Σε μια στενά συνδεδεμένη κοινότητα, για παράδειγμα, ο παραβάτης του εθίμου μπορεί να τιμωρηθεί με αποπομπή. Κοινωνιολογικές μελέτες στις ΗΠΑ έχουν αποδείξει ότι τέτοιες τιμωρίες μπορούν να διακριβωθούν καθημερινά)<sup>26</sup>. Όταν πιο αφηρημένες αξιακές νόρμες παραβιάζονται, είναι η συνείδηση ή η συνείδηση της ενοχής που μπορεί να προβάλλει βέτο. Σε αυτή την περίπτωση, οι αξίες του ανθρώπινου είδους επιβεβαιώνονται στην ψυχή του ανθρώπου, αν και όχι χωρίς μια υλική δύναμη. Τέλος, οι πιο αφηρημένες αξίες επιβεβαιώνονται σε καταστάσεις σύγκρουσης. (Όταν, π.χ., ένας στρατιωτικός διοικητής πρέπει να διαλέξει ανάμεσα σε δυο κακές επιλογές: πρέπει να θυσιάσει μια μικρότερη μονάδα για να σώσει μια μεγαλύτερη, η τελευταία όντας ουσιώδης για την επιτυχία της επιχείρησης). Ο Λούκατς δεν ολοκλήρωσε την ανάλυσή του της επιβεβαίωσης αυτών των αξιακών δυνατοτήτων γιατί και εδώ επίσης ενδιαφερόταν να μελετήσει τη γένεσή τους.

Οι οντολογικές μελέτες της αξίας από τον Λούκατς –σκιαγραφικές επίσης επειδή προτιθέτο να επεξεργαστεί ορισμένα ζητήματα σε μια σχεδιαζόμενη ηθική– αφήνουν ένα πρόβλημα ανοικτό. Περιέγραψε, αφενός, την αντικειμενικότητα της αξίας, την κοινωνικά πραγματοποιημένη μορφή της αξίας. «Η αξία δεν έχει την προέλευσή της στη θέση αξιών [δηλαδή τη δράση], αλλά, αντίθετα, στην αντικειμενική πραγματικότητα: από τη λειτουργία της αξίας στην αντικειμενική ζωή ως δείκτη της επιτυχούς εργασίας ανακύπτουν εκείνες οι υποκειμενικές αξιολογικές αντιδράσεις οι οποίες, σε εξάρτηση με το αν αποδεικνύονται να είναι επιτυχείς ή λαθεμένες στην πρακτική, ως μια διαδικασία οδηγούν στην επιτυχία ή την αποτυχία»<sup>27</sup>. Από αυτή την άποψη η αξία, ακόμη και αν έχει διαδικασιακό χαρακτήρα, υπάρχει ως πραγματοποιήση. Αφετέρου, ο Λούκατς τόνισε επανειλημμένα την εναλλακτικότητα της ατομικής δράσης στη θέση αξιών. Διακήρυξε ότι είναι ένα οντολογικό γεγονός ότι ο άνθρωπος κάνει την εκλογή του στο πολλαπλό μέσο των αξιών. Αναφέρεται *per definitionem* [Εξ ορισμού, στμ] τόσο στις επιλογές του καλού ή του κακού όσο και στην πολλαπλότητα των αξιών. Προσπαθώντας να επιλύσει ένα πρόβλημα, ο άνθρωπος τίθεται αντιμέτωπος με αρκετές αξιακές δυνατότητες, οι οποίες, λίγο πολύ, έχουν ίσες πιθανότητες επιτυχίας. (Μια προσβολή μπορεί να προκαλέσει μια βίαιη απόκριση, λεπτεπίλεπτη εκδίκηση, ειρωνικό σχόλιο, στωική μη απόκριση, κ.λπ.). Αν και η καθεμιά από αυτές μπορεί να επιλύσει το πρόβλημα με περίπου την ίδια επάρκεια, μετρημένες σε μια απόλυτη κλίμακα αξιών θα απέδιδαν διαφορετικά. Ο Λούκατς συζήτησε δυο ερμηνείες της έννοιας της αξίας (η αξία ως πραγματοποιημένο αντικείμενο και ως επιλογή) πλάι πλάι, προφανώς για να ενθαρρύνει τον αναγνώστη να επιλύσει ο ίδιος το δίλημμα.

Η Άγκνες Χέλερ έχει αναπτύξει μια από τις δύο ερμηνείες σε μια συστηματική θεωρία αξιών<sup>28</sup>. Υποστήριξε ότι η αξία εκπληρώνεται στην επιλογή μεταξύ αξιών, δηλαδή, στην προτίμηση. Σαν να συνέχιζε τη γραμμή σκέψης του Λούκατς που παρατέθηκε παραπάνω, επεξεργάστηκε την υπόθεση ως εξής:

«Το ζήτημα αν η πράξη αξιολόγησης της αξίας είναι η πρωταρχική κατηγορία είναι παρόμοιο με το παράδοξο για την προτεραιότητα της κότας και του αυγού. Η πράξη απόδοσης προτεραιότητας σε μια αξία πάνω σε μια άλλη και το αποτέλεσμα μια τέτοιας επιλογής είναι δυο πόλοι της ίδιας διαδικασίας. Δεν υπάρχει αξία χωρίς αξιολόγηση, και δεν υπάρχει αξιολόγηση χωρίς αξία – εμφανίστηκαν ταυτόχρονα και έχουν πάντα υπάρξει σε αλληλοσυσχέτιση»<sup>29</sup>.

Υπάρχει ένα πρόβλημα τυλιγμένο στο ζήτημα που σκιαγραφήθηκε παραπάνω. Ο Λούκατς θεωρούσε την κατηγορία της αξίας ένα οντολογικό γεγονός αδιαχώριστο από την εργασία και την κοινωνικότητα. Αφού όμως η συζήτησή του της κοινωνικότητας παρέμεινε σκιαγραφική, δεν μπορεί να ενσωματώσει αξιακές κατηγορίες μιας υψηλότερης τάξης και τους τρόπους επιλογής και εφαρμογής τους. Γι' αυτό το λόγο, ο Λούκατς υποχρεώθηκε επανειλημμένα να συσχετίσει την κατηγορία της αξίας με την πλήρως ανεπτυγμένη κοινωνικότητα, ακόμη και αν έχει ένα μέτρο αυτονομίας. Η διάκριση «κατάλληλο - ακατάλληλο» μπορεί να χρησιμοποιηθεί επαρκώς μόνο

στο επίπεδο της χρησιμότητας και των αληθινών ή ψευδών αξιών, ενώ μετά βίας προσφέρεται για εφαρμογή στην περίπτωση των ηθικών και καλλιτεχνικών αξιών. Ωστόσο, αυτή ήταν η κύρια περιοχή την οποία προσπάθησε να χαρακτηρίσει ο Λούκατς. Όπως το έθεσε στις *Συζητήσεις*: «Εδώ, κατά τη γνώμη μου, βρίσκεται η οντολογική προέλευση αυτού που αποκαλούμε αξία, και από αυτή την αντίθεση του με και του χωρίς αξία προκύπτει μια εντελώς νέα κατηγορία, η οποία είναι βασικά το τι είναι στη ζωή περιεκτικό και μη περιεκτικό»<sup>30</sup>. Πρέπει να υποδειχτεί, ωστόσο, ότι η περιεκτική ζωή ως μια κατηγορία της αξίας είναι πλουσιότερη και μιας υψηλότερης τάξης από τη διάκριση μεταξύ κατάλληλου και ακατάλληλου. Οι μεσολαβήσεις στην «περιεκτική ζωή» διασφαλίζονται από την κοινωνικότητα, τις ταξικές συνθήκες, τις ιστορικές παραδόσεις, τις επαναστάσεις και την ειδολογική ανάπτυξη. Η Χέλερ τόνισε τη σημασία αυτών των ελλειπουσών μεσολαβήσεων. Επιχειρηματολόγησε με την υπόθεση ότι η αξία είναι ένα οντολογικά δεδομένο γεγονός της κοινωνικοποίησης, το οποίο δεν χρειάζεται να «συναχθεί».

Ο Iván Vitányi έχει μελετήσει την άλλη όψη της αξίας, την αμοιβαία σχέση της χρησιμότητας, της οικονομικής αξίας και της κοινοτικής αξίας<sup>31</sup>. Ο Elemér Hankiss έχει ερευνήσει το πρόβλημα σε ένα καθαρό μέσο αξιών, αλλά δεν συζήτησε το πρόβλημα της γένεσης<sup>32</sup>. Είναι προς φιλοσοφικό έπαινο της *Οντολογίας* ότι –σε απόκριση στο τωρινό χάος στη σφαίρα των αξιών– έχει ενθαρρύνει κοινωνιολογικές επισκοπήσεις των αξιακών αντικειμενοποιήσεων και των αξιακών συστημάτων, του ιδεολογικού υποβάθρου των «δευτερευουσών αντικειμενοποιήσεων» (ενθαρρυσμένων ιδιαίτερα από το κεφάλαιο «Το βασίλειο των ιδεών και η ιδεολογία»), και την περιγραφή της πολλαπλότητας των αξιών. Από την άλλη, το πρόβλημα της θέσης αξιών έχει εξαλειφθεί από τη φιλοσοφική έρευνα αφότου απέτυχε η μεγάλη προσπάθεια του Χάρτμαν. Ρίχνοντας φως στην οντοειδή φύση, τη γένεση και τη λειτουργία των αξιών, και την ένθεσή τους στην κοινωνική πρακτική, ο Λούκατς βρήκε τον ελλίποντα κρίκο της μαρξιστικής θεωρίας της αξίας. Καθώς ο Λούκατς δεν έζησε για να προσθέσει τις τελικές πινελιές στην *Οντολογία*, τα μέρη που έμειναν σε μορφή σχεδίου προσφέρονται για παραπέρα επεξεργασία.

### **Η οντολογική δομή των καλλιτεχνικών αντικειμενοποιήσεων**

Η οντολογική διεύθυνση της θεωρίας της τέχνης είναι μοναδική από αρκετές απόψεις. Όταν, χρόνια πριν από την *Οντολογία*, ο Λούκατς εργαζόταν στο έργο του *Η Ιδιοτυπία του Αισθητικού*, δήλωσε ότι δεν υπάρχει καλλιτεχνικό αντικείμενο χωρίς ένα υποκείμενο αποδέκτη<sup>33</sup>. Στην τέχνη προκύπτει μια νέα μορφή αντικειμενικότητας, η οποία δεν είναι ταυτόσημη ούτε με την αντικειμενικότητα της πραγματικότητας που απεικονίζεται ούτε με τα φυσικά συστατικά του έργου τέχνης (π.χ., ένα γλυπτό δεν είναι ταυτόσημο με το υλικό του, την πέτρα). Αυτή η αντικειμενικότητα «μεταφέρει πληροφορία» στην ανθρώπινη υποκειμενικότητα για τον κόσμο και την ανθρωπότητα. (Χρησιμοποιώ τον όρο «υποκειμενικότητα» με την ίδια έννοια όπως το έκανε ο Λούκατς, δηλαδή ο άνθρωπος ελεύθερος από τις ιδιαιτερότητές του ή τις

προκαταλήψεις του). Ένα γλυπτό υπερβαίνει τη φυσική του ύπαρξη (ότι, π.χ., είναι φτιαγμένο από πέτρα), αν ένα υποκείμενο κατανοεί και ιδιοποιείται το περιεχομενικό και τυπικό μήνυμά του, το οποίο μόνο μεσολαβεί η φυσική μάζα του γλυπτού. Ωστόσο, ένα γλυπτό δεν είναι τίποτα παραπάνω από ένα κομμάτι πέτρα ώσπου κάποιος να πάει σε αυτό και να αισθανθεί το «μήνυμά» του. Είναι εδώ που η ύπαρξη της αισθητικής αντικειμενικότητας «εξαρτάται» από το υποκείμενο. Ο ρόλος της υποκειμενικότητας ως αποδέκτη, του υποκειμένου που κατανοεί το «μήνυμα» ενός έργου τέχνης, ασφαλώς, είναι μόνο μια –αν και η πιο εύλωτη– από τις όψεις της αντικειμενικότητας ενός έργου τέχνης (καθώς είναι ο υπαρξιακός όρος της αντικειμενικότητας του τελευταίου). Το ίδιο είδος «εξάρτησης» εργάζεται όταν ο καλλιτέχνης δημιουργεί έναν κόσμο, επίσης: μια εικόνα της πραγματικότητας έρχεται στην ύπαρξη στο δημιουργικό του και αποκτά αντικειμενικότητα ως τέτοια, ως ένας «δημιουργημένος κόσμος».

Αυτή η ιδέα εγκαθιδρύει ένα νόμο καίριας σημασίας. Η *Αισθητική* του Λούκατς θεωρείται συχνά ως ένα έργο που συζητά την αντανάκλαση πάνω στη βάση της «επιστημολογικής» μεθοδολογίας. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, ο Λούκατς, φαινομενικά χωρίς να έχει πλήρη επίγνωση του οντολογικού ενδιαφέροντος των ερευνών του, ήδη ξεπέρασε την επιστημολογική προσέγγιση, δηλαδή, τα όρια των αστικών αισθητικών σχολών σε αυτό το έργο. Οι αισθητικοί με μια επιστημολογική προσέγγιση προσπαθούν να υποστηρίξουν την ανωτερότητα του αντικειμένου (υλικό) απέναντι στη συνείδηση (υποκείμενο). Αλλά καθώς δεν ξεκινούν από τη συγκεκριμένη διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου που είναι χαρακτηριστική της αισθητικής θέσης, είναι ανίκανοι να δώσουν μια επαρκή περιγραφή των καλλιτεχνικών αντικειμενοποιήσεων. Για παράδειγμα, ο Νικολάι Χάρτμαν επιχείρησε να ξεπεράσει αυτή την αντίφαση δηλώνοντας ότι τα έργα τέχνης είναι «διαστρωματωμένα»: συνεπώς, η αναπαράσταση (μορφοποίηση) «καλύπτει» το υλικό στρώμα (πέτρα ή μπογιά), και αυτή με τη σειρά της καλύπτεται από το συγκινησιακό και ορθολογικό περιεχόμενο<sup>34</sup>. Επιφέροντας μια ριζική στροφή στη σχέση του υποκειμένου και του αντικειμένου, ο Λούκατς επέλυσε το πρόβλημα με έναν αξιοσημείωτο τρόπο. Ισχυρίστηκε ότι, στην τέχνη, μια οντολογικά νέα μορφή αντικειμενικότητας καλείται σε ύπαρξη, η οποία διαφέρει από τη φυσική μορφή της αντικειμενικότητας, κατά το ότι το υποκείμενο δέκτης είναι ένας όρος του είναι και των αποτελεσμάτων της, ενώ ο εσωτερικός κινητήρας της είναι η μίμηση της πραγματικότητας όπως βιώνεται από την ανθρωπότητα. Ένα γλυπτό έχει δυναμικό είναι όταν, για παράδειγμα, έχει αποθηκευτεί σε ένα υπόγειο σπήλαιο, ενώ έχει αυθεντικό είναι μόνο όταν γίνεται διαθέσιμο σε θεατές, στην πράξη της υποδοχής.

Στην περίπτωση ενός λογοτεχνικού έργου, το πρόβλημα είναι πιο περίπλοκο. Σε αντίθεση με την περίπτωση ενός πίνακα ή ενός γλυπτού, εδώ το υποκείμενο δεν μπορεί να κατανοήσει το έργο με μια μόνο ματιά. Πρέπει να διαβαστεί ως το τέλος, γιατί το ίδιο το έργο είναι αυτό το κειμενικό-είναι, και είναι ο κόσμος που εμφανίζεται και εξελίσσεται στη διαδικασία της ανάγνωσης στο μυαλό του αναγνώστη

που προσδίδει στο έργο την αντικειμενικότητά του. Ένα λογοτεχνικό έργο, συνεπώς, δεν έχει τη μορφή αντικειμενικότητας, για παράδειγμα, μιας πέτρας ή ενός αγάλματος. Τα γράμματα σε ένα λογοτεχνικό έργο πρώτα διαλύονται σε γλωσσικές μεσολαβήσεις, παράλληλα προς μια εσωτερική, υποκειμενική αναπαραγωγή: αυτή η διαδικασία ολοκληρώνεται με την κατανόηση των βαθύτερων στρωμάτων του νοήματος, με την κατανόηση του «μηνύματος» που υπονοείται από τις αλληλοσυσχετίσεις. Επιπλέον, κάθε αναγνώστης θα απεικονίσει τον κόσμο που περικλείεται σε αυτό το γλωσσικό μέσο με διαφορετικούς τρόπους. (Η εικόνα κάθε αναγνώστη για την Άννα Καρένινα ή τον Αντριάν Λέβερκιν, π.χ., είναι διαφορετική, ασφαλώς μέσα σε ορισμένα όρια που θέτει το κείμενο, ανάλογα με τη δομή του νου του και τις εμπειρίες του). Και διαβάζοντας το ίδιο έργο σε διαφορετικές περιόδους πρόσθετα νοήματα και συνέπειες συνδέονται επίσης σε αυτό ως αποτέλεσμα των γεγονότων της σύγχρονης ιστορίας: τα συμβάντα της εποχής στην οποία ζει ο δέκτης επίσης διαμορφώνουν και χρωματίζουν το έργο, τροποποιώντας ακόμη τους τονισμούς του.

Η καλλιτεχνική αξία δημιουργείται, λοιπόν, από το υποκείμενο στην πλευρά τόσο του δημιουργού όσο και του δέκτη. (Με υποκείμενο εννοώ, ας το επαναλάβω, τον άνθρωπο που έχει υπερβεί το ιδιαίτερο και γίνει ευαίσθητος στα κομβικά ζητήματα της ανθρωπότητας). Όπως το έθεσε κάποτε ο Λούκατς, ο συγγραφέας/καλλιτέχνης «ανυψώνεται» στο επίπεδο της ιστορίας και της αυτοσυνείδησης του ανθρώπινου είδους. Αλλά το νόημα της ανόδου παρέμεινε υπόρρητο φιλοσοφικά ως τη στιγμή που έκανε δυνατό να το καταστήσει ρητό στην *Οντολογία*. Ο Λούκατς ισχυρίστηκε εκεί ότι η άνοδος δεν είναι ένα εξαιρετικό επίτευγμα προσιτό μόνο στις μεγάλες προσωπικότητες. Αντίθετα, είναι μια «force motrice» [Κινητήρια δύναμη, στμ] της ανθρώπινης ιστορίας. Έχει υπάρξει, επιχειρηματολόγησε ο Λούκατς, μια αδιάκοπη προσπάθεια στην πορεία των ταξικών αγώνων σε όλα τα στάδια της ιστορίας να επιβεβαιωθούν οι αξίες του ανθρώπινου είδους στη ζωή των ατομικών ανθρώπων. Ο Λούκατς γενίκευσε τις έννοιες του Μαρξ για την «τάξη καθεαυτή» και την «τάξη δι εαυτή» για να απεικονίσει τη διαδικασία. Εισήγαγε τους όρους «ειδολογικός χαρακτήρας καθεαυτός», με το οποίο εννούσε ένα στάδιο στο οποίο οι αξίες για όλη την ανθρωπότητα δημιουργούνται και χρησιμοποιούνται αλλά δεν γίνονται ακόμη συνειδητές: και «ειδολογικός χαρακτήρας δι εαυτός», όταν ο άνθρωπος έχει επίγνωση αυτών των αξιών και προσπαθεί να τις επιβεβαιώσει στη δική του ζωή και σε εκείνη των άλλων. Τα δυο στάδια –ακριβέστερα, η εξέλιξη των ατομικών αξιών και εκείνων όλης της ανθρωπότητας– δεν θα συμπίπτουν ως το τέλος αυτού που ο Μαρξ αποκάλεσε «προϊστορία» της ανθρωπότητας. Στο μεταξύ, δεν θα υπάρξει ποτέ τέλος των προσπαθειών να επιτευχθεί το δεύτερο στάδιο. Όπως έγραφε ο Λούκατς:

«Η ανάπτυξη της ανθρωπότητας από το είδος καθεαυτό στο είδος δι εαυτό είναι μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα μέσα στους ανθρώπους, σε κάθε άνθρωπο, στο βαθμό που ο καθαρά εξειδικευμένος άνθρωπος υπερβαίνεται από εκείνον στον οποίο... το είδος δι εαυτό αγωνίζεται να υπερισχύσει... Η διαδικασία αναπόφευκτα υλοποιείται σε πράξεις αντικειμενοποίησης στις οποίες ο άνθρωπος καλεί συνειδητά

σε ύπαρξη την κοινωνικότητα, ίσως χωρίς να έχει επίγνωση ότι το κάνει»<sup>35</sup>.

Αυτή είναι, κατά την άποψη του Λούκατς, μια καταπιγμένη τάση στην ιστορία της ανθρωπότητας, η οποία γίνεται δεκτό ότι θα βρει πλήρη έκφραση στον κομμουνισμό, όπου το ατομικό είναι και το ειδολογικό είναι δι'εαυτό γίνονται ένα. Ο καλλιτέχνης (με την ευρεία έννοια της λέξης) είναι ένας δείκτης του εγχειρήματος. Τα έργα του κάνουν την προσπάθεια για την άνοδο συνειδητή και είναι ένας συνήγορος του αγώνα τόσο με τα έργα του όσο και στο εγώ του. Βρίσκεται, ταυτόχρονα, κάτω από την επιρροή της διαδικασίας στην καθημερινή ζωή. Είναι αρκετά ευαίσθητος για να την αισθάνεται και να βρίσκει σε αυτή μια ενθάρρυνση για να σπάσει με τις δικές του ρηχές, μερικευτικές θεωρήσεις. Με αυτή την ερμηνεία ο Λούκατς παραμέρισε το μύθο για τον εξαιρετικό χαρακτήρα των καλλιτεχνών και απάντησε στο ερώτημα από πού ο καλλιτέχνης δανείζεται εκείνα τα μοντέλα σύγκρουσης στα έργα του στα οποία οι πρωταγωνιστές αγωνίζονται για το ίδιο το είδος. Στην *Οντολογία* ο Λούκατς σκιαγράφησε την άλλη πλευρά του υποβάθρου της αποτελεσματικότητας του έργου τέχνης, δηλαδή, τις κοινωνικές και οντοειδείς συνθήκες στο δεκτικό άκρο των έργων. Οι αξίες των έργων της «παγκόσμιας λογοτεχνίας θα βρεθούν ακριβώς στο γεγονός», έγραψε ο Λούκατς, «ότι ανυψώνουν την ανθρώπινη ύπαρξη σε ένα ανώτερο επίπεδο καθιστώντας ικανό τον άνθρωπο να συλλάβει την πραγματικότητα με ένα πιο περίπλοκο τρόπο, και έτσι καθιστούν την προσωπικότητά του πιο ατομική και ταυτόχρονα τον φέρνουν εγγύτερα στον ειδολογικό χαρακτήρα»<sup>36</sup>.

Στην *Οντολογία* ο Λούκατς επιχείρησε να απαντήσει το διαρκώς επανεμφανιζόμενο ερώτημα πώς και γιατί τα έργα τέχνης του παρελθόντος δίνουν τις ενέργειές τους στη διαμόρφωση της συνείδησης και της πρακτικής των μεταγενέστερων εποχών. Ανέλυσε την οντολογική υπόσταση του «παρελθόντος» – με το οποίο εννοούσε τόσο τα έργα τέχνης όσο και τα περασμένα γεγονότα – και επιχείρησε να συλλάβει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της αντικειμενικότητας της μη απτής (παρελθοντικής) διάστασης του χρόνου. Έφτασε στο συμπέρασμα ότι το παρόν διαμορφώνεται, μεταξύ άλλων πραγμάτων, από τις εμπειρίες και τις συσσωρευμένες αξίες του παρελθόντος και ότι ο άνθρωπος του παρόντος είναι πάντα «πάνω στο δρόμο» για το μέλλον. Συνεπώς, έπεται ότι το παρελθόν δεν θα έπρεπε να θεωρείται ως μια συσώρευση παγιωμένων και αμετάβλητων γεγονότων. Απεναντίας. Υπόκειται πρώτα σε μια δι-αρκή επιλογή: η ανθρωπότητα επανερμηνεύει διαρκώς το δικό της παρελθόν αναφορικά με την έμφαση ή τις αξίες. Πότε αυτό και πότε ένα άλλο στοιχείο θεωρείται μοντέλο. Συχνά ξεχασμένα από καιρό πράγματα αναβιώνουν για να δικαιολογηθεί μια παρούσα ανάπτυξη. Κοντολογίς: η εικόνα της ανθρωπότητας για το παρελθόν δεν είναι άκαμπτη, αλλά μάλλον μετασχηματίζεται σε ιδεολογία, στην οποία η επιλογή εκπληρώνεται σύμφωνα με τις απαιτήσεις του παρόντος. Τα περασμένα γεγονότα συχνά επανερμηνεύονται ή ακόμη ξαναγράφονται, ανάλογα με το παρόν ή το μέλλον (που τίθεται ως ένας σκοπός ή είναι επιθυμητό). (Μια μη περατωμένη ιστορική τάση επιδεικνύει μια διαφορετική εικόνα από εκείνη μιας ολοκληρωμένης, όταν οι πλήρως ανεπτυγμένοι σχηματισμοί είναι επίσης παρόντες· και μια αναδρο-

μική ανάλυση είναι πάλι πιο πλήρης – όταν, ταυτόχρονα, οι λεπτομέρειες γίνονται αντιληπτές σε ένα νέο φως)<sup>37</sup>.

Η ατομική μνήμη έχει την ίδια επιλεκτική φύση, αλλά η κοινωνική επιλογή υποκινείται παραπέρα από σχετικές με την τάξη και ιδεολογικές μέριμνες. Γίνεται κατανοητό απέναντι στο φόντο αυτής της οντολογικής ιδιαιτερότητας του παρελθόντος πώς πλήρεις και σχεδόν μυθικές λογοτεχνικές φυσιογνωμίες όπως η Αντιγόνη, ο Δον Κιχότης ή ο Άμλετ υφίστανται μη αρθρωμένους ποιοτικούς μετασχηματισμούς. Η αναζωογόνηση έχει την πηγή της στο γεγονός ότι το παρελθόν είναι οντολογικά εκεί στο παρόν και ότι αυτοί οι μεγάλοι καλλιτεχνικά οικοδομημένοι τύποι έχουν αποκτήσει μια οιοειδή αυτονομία στην κοινωνική συνείδηση – οι άνθρωποι που έχουν διαβάσει αυτά τα έργα επίσης τα ξέρουν. Γι' αυτό το λόγο, η δυνατότητα αναβίωσης ενός τέτοιου τύπου με ένα νέο περιεχόμενο υπόκειται, σε ένα ορισμένο βαθμό, σε προσχηματισμό, που ανοίγει το δρόμο του στο δέκτη πιο ομαλά. Όμως εδώ, επίσης, το οντολογικό γεγονός του «ξαναγραφίσματος» του παρελθόντος είναι το φιλοσοφικό φόντο για το αισθητικό φαινόμενο της επανερμηνείας.

### Συμπέρασμα

Ίσως δεν υπάρχει κανένα συμπέρασμα. Αν και έχω αναφέρει μόνο μερικά προβλήματα στο καταληκτικό έργο του Λούκατς, το οποίο ο ίδιος θεωρούσε ως σύνθεση, ελπίζω να έχω υποδείξει ότι η διανοητική ουσία του μη ολοκληρωμένου έργου αναπτύσσεται παραπέρα. Στην πραγματικότητα, ο Λούκατς το κατέστησε ένα καθήκον των μελλοντικών στοχαστών να το εξελίξουν παραπέρα. Το έργο έχει ήδη ξεκινήσει, αλλά ο κύριος όγκος του μένει ακόμη να γίνει. Η *Οντολογία* έχει μείνει ανοικτή για το μέλλον.

### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. I. Hermann, «Η οντολογία του κοινωνικού είναι», *Magyar Filozofiai Szemle* (1978), νο 1.
2. H. H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth: *Conversations with Lukacs*, Cambridge, 1975.
3. K. Marx, *Grundrisse*, London 1981, σελ. 161.
4. G. Lukacs, *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, 3 τόμοι, Βουδαπέστη 1976, II, σελ. 407 κ.ε.
5. *Ο.π.*, III, σελ. 44 κ.ε.
6. *Ο.π.*, II, σελ. 80 κ.ε.
7. H. Heinz Holz, L. Kofler, W. Abendroth, *ό.π.*, σελ. 21.
8. *Ο.π.*, σελ. 17.
9. Βλέπε τη συζήτηση των έργων του Νικολάι Χάρτμαν από τον Λούκατς στο *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, I, σελ. 155 κ.ε.
10. Βλέπε N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin 1950, σελ. 254 και *Zur Grundlegung der Ontologie*, Messenheim 1948, σελ. 57 κ.ε.
11. G. Lukacs, *The Ontology of Social Being*, τόμ. 3, Labour, Λονδίνο 1980.

12. *Ο.π.*, σελ. 21.
13. *Ο.π.*, σελ. 47.
14. *Ο.π.*, σελ. 51.
15. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a. M., 1968.
16. Ο Χάμπερμας έχει έκτοτε εξελίξει την ιδέα σε μια κοινωνιολογικο-φιλοσοφική θεωρία. Βλέπε το έργο του *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 τόμοι, Frankfurt 1981. Αναφέρθηκα σε αυτή την παλιότερη μελέτη γιατί είναι εγγύτερη χρονικά στον Λούκατς.
17. J. Habermas, *ό.π.*, σελ. 62.
18. *Ο.π.*, σελ. 63.
19. G. Lukacs, *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, III, σελ. 70.
20. Βλέπε K. Polanyi, *The Great Transformation*, New York, 1944, σελ. 43 κ.ε.
21. Βλέπε C. Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, London, 1969.
22. K. Marx, *Grundrisse*, σελ. 243· *Theories of Surplus Value*, Moscow 1975, II, σελ. 118 κ.ε.
23. G. Lukacs, *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, III, σελ. 44-97.
24. K. Marx, *Capital*, Moscow 1961, I, σελ. 167.
25. «Αν και αρχικά η ανάπτυξη των ικανοτήτων του ανθρώπινου είδους λαμβάνει χώρα σε βάρος της πλειοψηφίας των ανθρώπινων ατόμων και ακόμη και τάξεων, στο τέλος ξεπερνά αυτή την αντίφαση και συμπίπτει με την ανάπτυξη του ατόμου· η ανώτερη ανάπτυξη της ατομικότητας πετυχαίνεται έτσι μόνο με μια ιστορική διαδικασία στη διάρκεια της οποίας τα άτομα θυσιάζονται». K. Marx, *Theories of Surplus Value*, II, σελ. 118.
26. Βλέπε W. Whyte, *The Organisation of Man*, New York, 1956. Ο Whyte παρουσιάζει παραδείγματα που δείχνουν πώς η Αμερική των μικρών πόλεων επιβάλλει τα έθιμά της.
27. G. Lukacs, *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, II, σελ. 394.
28. Βλέπε Ag. Heller, «Υπόθεση μιας μαρξιστικής θεωρίας των αξιών», *Magyar Filozofiai Szemle*, 1970, νο 5-6 και επίσης τη συντομευμένη εκδοχή, *Hipothese über eine Marxistische Theorie der Werte*, Frankfurt a. M. 1972.
29. Ag. Heller, *ό.π.*, σελ. 776.
30. H. H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth, *ό.π.*, σελ. 30.
31. Βλέπε I. Vitányi, «Η δομή της ηθικής κοσμοεικόνας και η κοινωνιολογία της ηθικής συμπεριφοράς», *Valóság* 1976, νο 7. Ο Vitányi έχει επιχειρήσει να αναπτύξει μια περιεκτική θεωρία της κουλτούρας.
32. Βλέπε E. Hankiss, *Αζία και Κοινωνία*, Budapest 1977.
33. G. Lukacs, *Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963, I, σελ. 785, II, σελ. 325 κ.ε.
34. Βλέπε N. Hartman, *Ästhetik*, Berlin 1953, σελ. 84 κ.ε.
35. G. Lukacs, *Η Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*, II, σελ. 409.
36. *Ο.π.*, σελ. 545.
37. *Ο.π.*, III, σελ. 79-80.

\* Ο Μίκλος Άλμασι είναι Ούγγρος φιλόσοφος, αισθητικός και πανεπιστημιακός, μαθητής του Λούκατς. Περιλαμβάνεται στη συλλογή *Hungarian Studies on György Lukács*, Akadémiai Kiadó, 1993, τόμ. 2, σελ. 544-562.



## Αποτυχημένες τιμές στον Γκέοργκ Λούκατς

του Γκουίντο Ολντρίνι\*

**1.** Υπάρχουν πολλοί διαφορετικοί τρόποι να αποτίσουμε φόρο τιμής στη μνήμη ενός στοχαστή. Όλοι σίγουρα συμφωνούμε απόλυτα ότι οι επίσημοι εορτασμοί και οι τιμές συνήθως έχουν μικρή χρησιμότητα. Όμως, όπως και να κατανοεί κανείς το πράγμα, όποια και αν είναι η έννοια των τιμών, είναι βέβαιο ότι αυτές που αποδόθηκαν πρόσφατα στον Γκέοργκ Λούκατς, τον μεγάλο Ούγγρο στοχαστή που πέθανε στη Βουδαπέστη στις 4 Ιούνη 1971, ήταν εντελώς ανεπαρκείς: δεν απέδωσαν διόλου δικαιοσύνη στην υψηλή διδασκαλία του, στο επιφανές ανάστημά του ως θεωρητικού και κριτικού. Και δεν αναφερόμαστε εδώ μόνο, φυσικά, στις νεκρολογίες της περίπτωσης ή στα περιληπτικά ευκαιριακά προφίλ ή στην κακώς συγκαλυμμένη επάρκεια των αναγνώρισεων –τις οποίες ο Λούκατς θα περιφρονούσε ούτως ή άλλως– των πολλών αντιπάλων των ιδεών του· αλλά ακριβώς και ειδικά στον ξηρό, γρήγορο, βιαστικό, ουσιαστικά αμελή τόνο, θα θέλαμε σχεδόν να πούμε την αίσθηση ενόχλησης με την οποία οι συνοδοιπόροι του ξεφορτώθηκαν την περίπτωση. Η κριτική φιλολογία, η δημοσιολογία, ο κομματικός Τύπος ανταγωνίστηκαν για να δώσουν στον Λούκατς μια τρυφερή και μοντέρνα εικόνα, για να παραμορφώσουν το βαθύ νόημα της διδασκαλίας του, επιμένοντας μονομερώς στο βασικό ρόλο που έπαιξε στη δεκαετία του 1920, μαζί με τον Κορς, ως εκπρόσωπος της γραμμής του λεγόμενου «Δυτικού Μαρξισμού», και παραμελώντας σκόπιμα κάθε τι άλλο. Κάποιος έχει ορίσει ορθά αυτό τον τρόπο μεταχείρισης ως «έργο ταφής με ταρίχευση»<sup>1</sup>· άλλοι κατέγραψαν, με μερική συγκατάθεση, ένα ακόμη «πιο σφαιρικό και οριστικό αποχαιρετισμό στον Λούκατς»<sup>2</sup>. Μπορούμε να πούμε χωρίς φόβο να ψευσθούμε ότι για το εργατικό κίνημα, για τα κόμματα της εργατικής τάξης, για τη μαρξιστική κουλτούρα ήταν γενικά μια μεγάλη χαμένη ευκαιρία· ότι έχει χαθεί η ευκαιρία μιας σε βάθος αξιολόγησης και εξέτασης της ώριμης παραγωγής μιας από τις πιο επιφανείς προσωπικότητες –ίσως της πιο επιφανούς μετά τον Λένιν– της μαρξιστικής σκέψης της εποχής μας.

Από την άλλη πλευρά, αυτό δεν προκαλεί μεγάλη έκπληξη. Εκτός από την (πολύ επιφανειακή) αφομοίωση μερικών απομονωμένων θεωρητικών ιδεών κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950, ο Λούκατς δεν είχε ποτέ μεγάλη επιτυχία στην κουλτούρα μας. Η συνομιλία μαζί του και η αντιπαράθεση –ακόμη και αμφιλεγόμενη– με τη θέση του και την όρασή του για τον κόσμο, κρατιόνταν πάντα από μας σε αστρική

απόσταση. Τα 80 του χρόνια, τα οποία στη Γερμανία έδωσαν αφορμή σε ένα πλούσιο εορταστικό τόμο το 1965, *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács* (με συμμετοχή πολλών Ιταλών μελετητών) και στη συνέχεια ο θάνατός του πέρασαν μεταξύ μας με γενική αδιαφορία. Είναι σημαντικό ότι ακόμη και σε ένα έργο τόσο γεμάτο αναφορές σε πρόσωπα της εποχής μας, όπως η *Ιστορία της Φιλοσοφικής και Επιστημονικής Σκέψης* του Geymonat –ο Sebastiano Timpanaro το σημείωσε όταν το επισκόπησε στο «Belfagor»– το όνομα του Λούκατς δεν εμφανίζεται καθόλου. Παρόμοια, σίγουρα δεν οφείλεται στην τύχη ή σε μια ατυχή σύμπτωση αν, στο συνονθύλευμα των πραγματιστικών-υπαρξιακών εξαγγελιών που κυριαρχούν στην πρόσφατη έρευνα για τους Ιταλούς φιλόσοφους που διεξήγαγε ο Valerio Verra για το «Τρίτο πρόγραμμα», δεν υπάρχει ούτε μία φωνή, ούτε καν ανάμεσα στους μαρξιστές, να εγερθεί στο όνομα του Λούκατς: ο Bobbio, για παράδειγμα, παραθέτει μια ολόκληρη σειρά μεγάλων πρωταγωνιστών στην ιστορία της σύγχρονης σκέψης, από τον Croce και τον Bergson ως τον Heidegger, αλλά η μνήμη του Λούκατς δεν τον αγγίζει καν. Και το ίδιο ισχύει με τις δημοσιεύσεις. Τα ιταλικά περιοδικά ιστορίας, φιλοσοφίας, πολιτικής –συχνά τόσο πλούσια με νεκρολογίες– γενικά δεν έδωσαν ούτε την πιο μακρινή προσοχή στο θάνατό του. Ακόμα και ένα σοβαρό μαρξιστικό περιοδικό όπως το «Προβλήματα του Σοσιαλισμού» του Basso δεν βρήκε καλύτερο τρόπο να τον τιμήσει επάξια (αν και πέρα από οποιαδήποτε κενή εορταστική πρόθεση) από το να στηριχθεί στις «παρεμβάσεις» κριτικών όπως οι Tito Perlini, Nicola M. De Feo και Giuseppe Bedeschi, των οποίων την αμφιλεγόμενη πρόληψη εναντίον του Λούκατς θα έχουμε την ευκαιρία να καταδείξουμε και να κρίνουμε αργότερα.

Συνολικά, είμαστε αντιμέτωποι, με εξαιρέσεις, με ένα ζοφερό πανόραμα: ή με ασήμαντες τρίτου επιπέδου δημοσιεύσεις ή με έναν ανθεκτικό επαρχιωτισμό, ο οποίος συνοδεύεται επίσης, σε πολλές περιπτώσεις, από τις πιο διαφορετικές ιδεολογικές μόδες και μια απίστευτη αλαζονεία (ακόμη πιο γελοία όταν προέρχεται από άπειρους νέους ή από ώριμους τόσο πολύ μετρίοφρονες και μέτριους γραφειοκράτες κομμάτων)· ή τελικά –και αυτή είναι η πιο συχνή περίπτωση– με στάσεις προκαταρκτικής απόρριψης ή πρόδηλης ακατανοησίας, υπαγορευόμενης –ακόμη και πέρα από προσωπικές επιφυλάξεις απέναντι στον Λούκατς– από μια έντονη δυσπιστία απέναντι στο μαρξισμό ως θεωρία.

Αυτό που είναι πιο εκπληκτικό και προκαλεί αρνητική εντύπωση είναι ακριβώς αυτή η στάση κλεισίματος στη θεωρία. Λόγω της υπερβολικής και αδικαιολόγητης δυσπιστίας για τη χρήση «θεωρησιακών, γενικευτικών κατηγοριών», η συνολική γραμμή παραμένει εκείνη της απόρριψης των προβλημάτων του διαλεκτικού υλισμού στο σύνολό του. Είναι μια μοναδική και μοναδικά στρεβλή συνέπεια της αντίθεσης στις μεθόδους που χρησιμοποιούνταν στην εποχή του σταλινικού δογματισμού που εδώ, μαζί με μια αναξιόπιστη θεωρία, εξαλείφει χωρίς δισταγμό κάθε θεωρητική (μαρξιστική) αντίληψη γενικά, δηλαδή εκείνη τη βάση για την κατανόηση των σχέσεων μεταξύ των διαφόρων επιπέδων των κατηγοριών της πραγματικότητας, της άρθρωσης και σύνδεσης των διαφόρων επιστημονικών κλάδων μεταξύ

τους, που μόνο ο διαλεκτικός υλισμός, ως θεωρία, μπορεί να προσφέρει. Ο Λούκατς επέμενε πάντοτε ενεργητικά –πρόσφατα ακόμη στην *Αισθητική*– για τη στενή ενότητα που υπάρχει μεταξύ των θεωρητικών και ιστορικών προσδιορισμών των προβλημάτων, για το αδιαχώριστο από άποψη αρχής που συνδέει τα προβλήματα του ιστορικού υλισμού με εκείνα του διαλεκτικού υλισμού και για την αμοιβαία και συνεχή συνεργασία που, σε κάθε έρευνα, αυτοί οι δύο κλάδοι της επιστήμης πρέπει να υλοποιούν. Αν πράγματι προτείνουμε να εξετάσουμε τις μεσολαβήσεις που οδηγούν από την «οντολογικά πρωταρχική λειτουργία» της οικονομίας σε πιο περίπλοκες και ανυψωμένες ομάδες κατηγοριών, μέχρι τη σφαίρα, ας πούμε, της ηθικής ή των κοινωνικών σχέσεων γενικά, τότε είναι σαφές ότι για να μπορέσουμε να δώσουμε μια ολοκληρωμένη απάντηση σε αυτό το σύνολο προβλημάτων είναι απαραίτητο να ανεβούμε στο επίπεδο μιας κινητικής και αρθρωτής –σίγουρα όχι άκαμπτα συστηματικής– διαλεκτικής-υλιστικής κατασκευής. Αναρωτιέται κανείς πώς είναι διαφορετικά δυνατό να μιλάμε για την επιστήμη του μαρξισμού· πώς είναι δυνατό να οικοδομήσουμε μια μαρξιστική θεωρία χωρίς να κάνουμε χρήση των «γενικευτικών κατηγοριών», χωρίς αυτή την κατηγοριακή γενίκευση που επιτρέπει σε κάθε μεμονωμένη συγκεκριμένη ανάλυση να επαναφέρεται σε κάθε στιγμή στο πλαίσιο μιας συνολικής όρασης της πραγματικότητας και της ιστορίας· ακόμα πιο αποφασιστικά, πώς είναι δυνατό να επεξεργαστούμε, αν όχι σε αυτή τη βάση, μια λογική ή μια ηθική ή μια αισθητική ή ακόμη και μια μαρξιστική πολιτική (σκεφτείτε, για παράδειγμα, προβλήματα όπως αυτά της εξαφάνισης του κράτους, της μετάβασης, της σοσιαλιστικής δημοκρατίας, κ.λπ.): πεδία γενικά όπου –με εξαίρεση κάποιο έργο της γνωσιολογίας και τη μεμονωμένη προσπάθεια του Ούγγρου Fogarasi να εισδύσει στο έδαφος της λογικής<sup>3</sup>– είναι καλά γνωστά, όχι προς έκπληξη, τα κενά του μαρξισμού. (Ακόμα και τα προσεκτικά έργα του Mikhail Lifshitz σχετικά με τις αισθητικές ιδέες των Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν δεν υπερβαίνουν το επίπεδο προετοιμασίας ενός χρήσιμου προπαρασκευαστικού υλικού).

Τώρα, όπως διαπιστώθηκε ευρέως με την ευκαιρία του θανάτου του, ο ίδιος ο Λούκατς βρίσκεται στην πρώτη γραμμή αυτής της κώφωσης στα θεωρητικά προβλήματα του μαρξισμού. Συνολικά, στην Ιταλία δεν έχουν αλλάξει πολλά από την εποχή των αντι-λουκατσιανών αναθεμάτων (νεοθετικιστικής προέλευσης) των Agazzi και Guiducci –τα οποία έχουν ήδη εκτεθεί σωστά από τον Cases στην κλασική του προσούρα του 1958 *Μαρξισμός και νεοθετικισμός*– και από όταν, το 1959, ο Fortini έγραφε:

«Επίσης, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, στις τρέχουσες δημοσιεύσεις, οι θέσεις του Λούκατς θεωρούνται ως επί το πλείστον ιστορικά παράδοξα. Έχει γίνει κοινή πρακτική να συσχετίζεται το όνομά του με το επίθετο “μεταφυσικό” και σε αυτή την εξάλειψη συμφωνούν κομμουνιστές και καθολικοί συγγραφείς, μετα-ιδεαλιστές και νεοθετικιστές, συγγραφείς και φιλόσοφοι, λόγιοι και φιλόλογοι. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί μια σύμπτωση: η απαξίωση στην οποία φαίνεται να έχει περιπέσει η σκέψη του Λούκατς (και την οποία, μπορούμε άνετα να προφητεύσουμε, σίγουρα δεν

θα θεραπεύσει η δημοσίευση των μεγάλων φιλοσοφικών του έργων) είναι παράλληλη με τη χυδαία δυσφήμιση της μαρξιστικής σκέψης και τη μακριά νάρκη του ιταλικού εργατικού κινήματος»<sup>4</sup>.

Θα θέλαμε να πάρουμε μια ένδειξη από την περίπτωση των (αποτυχημένων) τιμών στον Λούκατς για να προσπαθήσουμε να ανακεφαλαιώσουμε τα θέματα της πιο πρόσφατης λουκατσιανής φιλολογίας, που περιλαμβάνονται περίπου στο χρονικό διάστημα που φτάνει από το γερμανικό εορταστικό τόμο του 1965 στο σήμερα: χωρίς από την άλλη –ας το πούμε αμέσως– καμία αξίωση για πληρότητα. Πράγματι, δεδομένου ότι ακριβώς στις μη γερμανόφωνες ευρωπαϊκές χώρες, και ιδίως στην Ιταλία, η σύγχυση σχετικά με αυτό το θέμα φτάνει στο αποκορύφωμά της, αναπόφευκτα αυτή η επανεξέταση, αν και με το κόστος κάποιας ανισορροπίας, θα τείνει να αποδίδει μια ουσιωδώς προνομιακή θέση στην πλευρά της συζήτησης που περισσότερο μας αφορά στενά, δηλαδή την ιταλική.

2. Όπως έχει ήδη παρατηρηθεί από πολλούς, το ενδιαφέρον για τον Λούκατς σήμερα επικεντρώνεται κυρίως στα πρώιμα προ-μαρξιστικά και τα πρώιμα μαρξιστικά κείμενα. Η διστακτικότητα απέναντι στον ώριμο Λούκατς είναι γενικά τόσο μεγάλη όσο η ενθουσιώδης εκτίμηση –πολύ πέρα από την πραγματική αξία– για τα δοκίμια στον τόμο *Η Ψυχή και οι Μορφές* και για τη *Θεωρία του Μυθιστορήματος*, αν όχι για τα πιο πρώτα γραπτά του Λούκατς για το δράμα και τη μεθοδολογία της λογοτεχνικής ιστορίας: για τα κίνητρα του «πολύ ισχυρού ενδιαφέροντος για τη νεανική παραγωγή αυτού του στοχαστή», σε αντίθεση με την επακόλουθη εξέλιξή του, δείτε ειδικά τον Asor Rosa και εκείνους που εκθειάζουν μαζί του τις μορφές της αστικής «αρνητικής» σκέψης γενικά<sup>5</sup>. Εδώ ο «προμαρξισμός» δεν σημαίνει αυτό που έρχεται χρονολογικά πριν από τη μαρξιστική περίοδο του Λούκατς, αλλά την προαναγγελία –άμεση ή έμμεση– των μαρξιστικών θεμάτων. Εφαρμόζοντας επίσης σε αυτόν αυτό που ένας γνωστός μελετητής της πρώιμης παραγωγής του, ο Lucien Goldmann, αποκαλεί «η υπόθεση ενός καθολικού γενετικού δομισμού», με σκοπό να κατανοήσει σε κάθε γεγονός τις «εσωτερικές συστατικές του τάσεις προσανατολισμένες προς το μέλλον» και να διευκρινίζει πάντα το προηγούμενο υπό το φως του επόμενου<sup>6</sup>, οι προαναγγελίες και οι προδρομικές θέσεις υπογραμμίζονται εδώ, συνδυαστικοί κρίκοι με τον μαρξιστή Λούκατς, περίπου όπως συνέβη ήδη στην ιστοριογραφία κατά την περίοδο της έκρηξης των μελετών για τον νεαρό Μαρξ σε σχέση με τον Μαρξ του *Κεφαλαίου*. Επιπλέον, δεδομένου ότι το σημείο εκκίνησης εδώ δεν είναι ο Μαρξ, αλλά ο προ-μαρξισμός, το χάσμα είναι φυσικά πολύ πιο απότομο.

Αλλά αυτό δεν φαίνεται να ανησυχεί πάρα πολύ αυτό το είδος των μελετητών σύμφωνα με τους οποίους, «η εξέταση των πρώιμων προ-μαρξιστικών γραπτών, ως αφετηρία για μια συνολική μελέτη της σκέψης του μαρξιστή φιλόσοφου, πρέπει να αποκαλύψει ότι ήταν η πρώτη βάση για την εκπόνηση ενός θεωρητικού οράματος πλούσιου σε θεωρητικές επιπτώσεις», εν συντομία, ένας πραγματικός «δρόμος για τον Μαρξ»<sup>7</sup>. Αυτή η ισχυρή και συνεχής πολεμική ενάντια σε κάθε αστική αντίληψη

της ζωής που κυριαρχεί από το ένα άκρο στο άλλο τη δραστηριότητα του Λούκατς, αλλά η οποία είναι γενικά αποσιωπημένη ή υποτιμημένη χωρίς λόγο στον μαρξιστή Λούκατς, τονίζεται και γιορτάζεται με ενθουσιασμό σε σχέση με την προηγούμενη περίοδο και ο μαρξισμός του δεν παρουσιάζεται ως σημείο καμπής, αλλά ως ένα στάδιο που μπορεί λογικά να συναχθεί από τις παραμέτρους που εκτίθενται στις αρχές της συζήτησης για τον εξπρεσιονισμό στη δεκαετία του 1930, όταν «ο Ερνστ Μπλοχ επιχειρηματολόγησε στο όνομα της *Θεωρίας του Μυθιστορήματος* εναντίον του μαρξιστή Γκέοργκ Λούκατς»<sup>8</sup>.

Αυτό επαναλαμβάνεται, τηρουμένων των αναλογιών, με τον πρωτομαρξιστή Λούκατς. Εδώ, ωστόσο, είναι σκόπιμο να διαχωρίσουμε τη γραμμή των μελετών που επικεντρώνει κυρίως στην ανάλυση της δραστηριότητας ή των γραπτών του πολιτικού Λούκατς από εκείνες που ενδιαφέρονται περισσότερο για τις θεωρητικές και φιλοσοφικές του έννοιες. Οι διαφωτιστικές πληροφορίες που παρέχουν τα βιβλία του R. L. Τόκς και του David Kettler σχετικά με την πολιτική στράτευση του Λούκατς κατά την περίοδο της Ουγγρικής Δημοκρατίας των Συμβουλίων<sup>9</sup> δημιούργησαν ή συνέπεσαν με την ήδη δεδομένη αρχή μιας σειράς χρήσιμων –αν και συχνά αμφισβητήσιμων– μελετών για το θέμα<sup>10</sup>. Είναι κυρίως η επιμελής απεικόνιση, με τη μορφή σχολιασμού, λίγο γνωστών λουκατσιανών κειμένων, σε συνδυασμό με τη συζήτηση των προβλημάτων της εγκυρότητας του λενινικού μοντέλου για την παγκόσμια επανάσταση, τη διαμάχη μεταξύ Λένιν και Λούξεμπουργκ, του *Αριστερού Κομμουνισμού*, κ.λπ.

Από τη θεωρητική πλευρά, στο επίκεντρο κάθε σκέψης και ενδιαφέροντος είναι, όπως είναι προφανές, το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Είναι γνωστό ότι τα κείμενα που συλλέχθηκαν σε αυτό το βιβλίο αποτελούν για τον Λούκατς το νευραλγικό κέντρο της φάσης μαθητείας του στο μαρξισμό. Θεωρούμενα από απόσταση, αναδρομικά, διατηρούν αναμφισβήτητα μια σημαντική ιστορική σημασία, μια μεγάλη «τεκμηριωτική σημασία», υπό την προϋπόθεση –ο συγγραφέας τονίζει στον πρόλογο της επανέκδοσης του 1967– ότι «υπάρχει μια επαρκής κριτική στάση τόσο απέναντί τους όσο και σε σύγκριση με την τρέχουσα κατάσταση»<sup>11</sup>. Ο προσδιορισμός των αυθεντικών «ιστορικών κινήτρων» του έργου, «η απελευθέρωσή του από εκείνες τις έννοιες που του προσδόθηκαν τεχνητά»<sup>12</sup>, αυτό είναι το καθήκον που η ιστοριογραφία πρέπει σήμερα να θέσει. Ως εκεί όλοι συμφωνούν· το βασικό, ωστόσο, έγκειται στο να δούμε σε ποια μονοπάτια και γραμμές, με ποιες προθέσεις, ολοκληρώνεται η επιχείρηση «ανάκτησης». Θα αρκεστούμε σε λίγες μόνο ενδείξεις. Μερικές από τις προσεγγίσεις στο πρώιμο κύριο έργο του Λούκατς, όπως αυτή που επιχειρεί η «νεοκλασική θέση της φιλοσοφίας του είναι», δηλαδή με βάση την παλιά μεταφυσική (η οποία θα είχε από μόνη της «δύνητικά τα πιο κατάλληλα εργαλεία για να προσεγγίσει στο σύνολό της την προβληματική του Λούκατς», λόγω του ρόλου που διαδραματίζει σε αυτή η έννοια της «ολότητας») <sup>13</sup>, είναι ψευδείς προσεγγίσεις, εξ αρχής λανθασμένες, και ως τέτοιες μπορούμε να τις παραμερίσουμε αμέσως.

Από τη μία πλευρά, πρέπει να δοθεί πολύ περισσότερη προσοχή στην ανάλυση

και έρευνα του ρεύματος φαινομενολογικού προσανατολισμού, και αφετέρου σε εκείνα του «κριτικού» ρεύματος του μαρξισμού. Ότι ορισμένες πτυχές του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, και ειδικά η διαμάχη με το θεωρησιακό αντικειμενισμό και τη χειραγωγική πρακτική του καπιταλισμού, ενδιαφέρουν τους φαινομενολόγους πολύ περισσότερο από τις φιλοσοφικές θεωρίες του ώριμου Λούκατς είναι απολύτως κατανοητό: αλλά είναι εξίσου καλά κατανοητό ότι αυτό συνεπάγεται επίσης τον κίνδυνο μιας αναγωγικής και παραμορφωτικής προσέγγισης στο λουκατσιανό πρόβλημα της επικαιρικότητας, η αναφορικότητα του οποίου θα κατέληγε σε αυτό, ότι «μεταφράζει με κριτική έννοια τη βεμπεριανή ανάλυση του εξορθολογιστικού χαρακτήρα του σύγχρονου καπιταλισμού»<sup>14</sup>: εν μέρει πραγματικά, ακόμα και παραμένοντας μέσα στον πολιτιστικό ορίζοντα του Λούκατς της δεκαετίας του 1920. Η συνολική κριτική θέση των φαινομενολόγων απέναντι στον Λούκατς –η υπό όρους εκτίμησή τους του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, καθώς και η σαφής απόρριψή τους της μεταγενέστερης εξέλιξης του Λούκατς– συνοψίζεται καλά με αυτά τα λόγια του G. D. Neri:

«Η ανεπαρκής αποσαφήνιση της ύπαρξης της συνείδησης, η παραμόρφωση ή ακόμη και η λησμονιά ολόκληρων στρωμάτων του εμπρόθετου της, οδηγεί το λουκατσιανό υλισμό σε θέσεις που δεν βρίσκονται πολύ μακριά από τον κοινωνιολογισμό. Ενάντια στον αντικειμενισμό των κοινωνικών νόμων ο Λούκατς είχε εισαγάγει την πρακτική δύναμη της ταξικής συνείδησης, αλλά τώρα η ταξική ύπαρξη αποτελεί ένα ανυπέρβλητο όριο για τη συνείδηση»<sup>15</sup>.

Αυτό ακριβώς που ικανοποιεί περισσότερο τους φαινομενολόγους στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, δηλαδή το γεγονός ότι η «καπιταλιστική πραγματοποίηση» ταυτίζεται με την «πραγμοποίηση της ίδιας της επιστήμης», είναι ακριβώς η κύρια αιτία δυσαρέσκειας για «κριτικούς» μαρξιστές στον τύπο των Lucio Colletti και Giuseppe Bedeschi<sup>16</sup>. Σύμφωνα με αυτούς, το κείμενο του Λούκατς, λόγω της ανεπαρκούς λογικής-μεθοδολογικής διευθέτησής του, είναι μια αργιστική διατύπωση της διαλεκτικής μεθόδου, η αφηρημένη έννοια της «ολότητας» emπίπτει πλήρως στο χεγκελιανό σφάλμα της ταύτισης της αντικειμενικότητας και της αποξένωσης, καταλήγοντας να αποδίδεται στο μαρξισμό –επίσης λόγω της ισχυρής μεθοδολογικής επιρροής του γερμανικού ιστορικισμού– μια «κριτική της επιστήμης» που δεν έχει καμία σχέση με αυτόν. «Φαινομενικά η συζήτηση αφορά το κεφάλαιο· στην πραγματικότητα ο κατηγορούμενος είναι η “διάνοια”», παρατηρεί ο Colletti, «εκείνη η διάνοια για την οποία ο Λούκατς μιλά, στην πραγματικότητα, ως “πραγμοποιημένο νου”». Το ότι αργότερα, μετά το σημείο καμπής της δεκαετίας του 1930, ο Λούκατς, ως διαλεκτικός υλιστής, αντικαθιστά την κριτική της μεταφυσικής για την κριτική της διάνοιας, δεν αλλάζει πολύ την ουσία του πράγματος, επειδή η μεταφυσική σημαίνει πάλι σε αυτόν «βασίλειο της διάνοιας»· ώστε ποτέ να μην καταφέρνει πραγματικά να ξεφύγει από το βάλτο της αφετηρίας του. Το αποτέλεσμα είναι έτσι ένα είδος ασυνείδητης προσγειώσης στον πνευματισμό (κατά μήκος της γραμμής του Μπερξόν): «Ο πνευματισμός του Μπερξόν –όπως μπορούμε να δούμε– αλυσσοδένει στενά τον μαρξιστή μας», αλλά επίσης και κυρίως τον Ένγκελς και τον Λένιν των *Φιλοσοφικών Τετραδίων*.

Απόψεις που θέλουν –αν και με συχνά έντονα αποκλίνοντα θεμέλια και κίνητρα– να είναι μαρξιστικές, είναι επίσης εκείνες από τις οποίες ξεκινά το προφίλ του Λούκατς που σχεδίασε ο Marzio Vacatello, ο μεγάλος μονογραφικός τόμος του Tito Perlini *Utopia e prospettiva in György Lukács* [*Ουτοπία και Προοπτική στον Γκέοργκ Λούκατς*], το συγκριτικό δοκίμιο (που αναφέρθηκε ήδη στη σημείωση) των N. M. De Feo *Weber e Lukács* [*Βέμπερ και Λούκατς*], και εκείνο (στο οποίο θα επανέλθουμε αργότερα) από τον Giuseppe Vacca *Lukács o Korsch* [*Λούκατς ή Κορς*], και τα πολλά δοκίμια, άρθρα, κριτικές, συζητήσεις και σημειώσεις, επίσης από τον ίδιο τον Perlini και τους De Feo, Luciano Amodio, Franco Fergnani, Furio Cerutti και άλλους. Ο κεντρικός ρόλος που ο καθένας αποδίδει στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* είναι έγκυρος ως ενοποιητικό νήμα μεταξύ αυτών των συνεισφορών. Αυτό είναι ήδη ξεκάθαρο από το σύντομο προφίλ του Λούκατς από τον Vacatello<sup>18</sup>, τον συγγραφέα που θέλει να τονίσει, από την αρχή, τα τομεακά όρια της έρευνάς του (προτείνοντας να μην αντιμετωπιστεί ολόκληρο το τόξο ανάπτυξης της σκέψης του Λούκατς, αλλά –όπως ο υπότιτλος του βιβλίου προτείνει και ο πρόλογος επαναλαμβάνει– μόνο μια «συγκεκριμένη πτυχή» της σχέσης μεταξύ των «πρώτων μαρξιστικών διατυπώσεων του και του μαρξισμού της ωριμότητας») και του εξαιρετικά κριτικού και αναγωγικού χαρακτήρα, σε αυτό το πλαίσιο, των αποτελεσμάτων του. Δεδομένου ότι η «συστολή της θεωρίας που χαρακτηρίζει την ερμηνεία του μαρξισμού που έδωσε ο Λούκατς [...] έχει την πρώτη προέλευσή της στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*»<sup>19</sup>, είναι αυτό το έργο, σύμφωνα με τον Vacatello, που πρέπει να μελετηθεί με περισσότερη προσοχή και που ελήφθη ως μονάδα μέτρησης και για την αξιολόγηση περαιτέρω σταδίων: για την αξιολόγηση, πρώτα απ' όλα, των «θεωρητικών προϋποθέσεων της κρίσης του Λούκατς για την αστική κουλτούρα». Τις ανεπάρκειες αυτών των κρίσεων ο Vacatello τις εντοπίζει όλες πίσω στις ανεπάρκειες του πρώτου θεωρητικού θεμελίου του λουκατσιανού μαρξισμού. Ειδικότερα, λόγω της έλλειψης αποσαφήνισης της σχέσης μεταξύ «επιστήμης» και «ιδεολογίας» (κατά την έννοια του Αλτουσέρ), εξαιτίας της οποίας, παρά την προσπάθεια να υψωθεί η πρώτη στη δεύτερη, η επιστήμη που παράγεται έτσι παραμένει ακόμη στον Λούκατς ιδεολογία, και ακριβώς η ιδεολογία μιας μόνο τάξης της καπιταλιστικής κοινωνίας: του προλεταριάτου.

Σύμφωνα με τον Vacatello, έχουμε να κάνουμε με μια βεμπεριανή κληρονομιά. Ολόκληρη η θεωρία του μαρξισμού ως «ταξική συνείδηση του προλεταριάτου» του φαίνεται να σχετίζεται στενά με την ιδέα, που αναπτύχθηκε από τον Βέμπερ, ότι κάθε γνώση του ιστορικού κόσμου είναι γνώση «από συγκεκριμένες απόψεις». Τώρα, «πώς σκέφτεται ο Λούκατς να ξεπεράσει το σχετικισμό που συνεπάγεται αυτή η προσέγγιση;» Με «ακόμη πιο ριζική σχετικοποίηση»: δηλαδή, επανατοποθετώντας «τις ίδιες αξίες που για τον Βέμπερ προσδιορίζουν τη γνώση μας για την ιστορία, στη διαδικασία της ιστορίας», και –χάρη σε αυτή τη χεγκελιανή θεωρία της «ολότητας», σε αυτό το «δόγμα του ταυτόσημου υποκειμένου-αντικειμένου», ο ακρογωνιαίος λίθος ολόκληρου του έργου– θεωρώντας το προλεταριάτο, ταυτόσημο υποκείμενο-αντικείμενο, «ως μια τάξη για την οποία η επιστήμη και η συνείδη-

ση είναι ένα». Με αυτό τον τρόπο, ωστόσο, απομακρύνεται από την επιστημονική φύση του μαρξισμού:

«Η ανάλυσή μας για το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, εστιασμένη στον ιδιαίτερο τρόπο κατανόησης του μαρξισμού ως επιστήμης, έδειξε ότι, βασίζοντας αυτή την επιστημονικότητα σε μια ερμηνεία της σχέσης θεωρίας-πράξης που συνεπάγεται το αδιαχώριστο του μαρξισμού από την άποψη του προλεταριάτου, ο Λούκατς φτάνει στη συνταύτιση της θεωρίας με την ταξική συνείδηση του προλεταριάτου. Αυτή η συνταύτιση υπονομεύει την ίδια την ιδέα της επιστήμης. Είμαστε μεταξύ εκείνων που πιστεύουν ότι μόνο με έμμεση έννοια ο μαρξισμός μπορεί να οριστεί ως η άποψη του προλεταριάτου: [...] η ανωτερότητα αυτής ή εκείνης της προσέγγισης δεν ανατίθεται ποτέ στον Μαρξ σε μια επιλογή μεταξύ απόψεων: είναι ένα επιστημονικό ζήτημα. Επιστημονικό ζήτημα του οποίου ο σωστός ορισμός υποστηρίζεται από πολιτικο-ιδεολογικά αιτήματα [...], τα οποία όμως δεν αποτελούν από μόνα τους εγγύηση της επιστημονικότητας»<sup>20</sup>.

Οι επόμενες αναλύσεις, όπως έχει ήδη ειπωθεί, είναι μόνο συνέπειες της πρώτης. Έτσι έχουν τα πράγματα με τη «θεωρία του ρεαλισμού» που αναπτύχθηκε από τον Λούκατς στο στάδιο της ωριμότητας, έτσι και με την κρίση για την «ιδεολογική παρακμή» της αστικής τάξης μετά το 1848: ακόμη και αν στην πραγματικότητα εδώ ο Λούκατς θέτει το ερώτημα ως μια σύγκρουση όχι πλέον μεταξύ ιδεολογιών, «μεταξύ των απόψεων δύο αντιτιθέμενων τάξεων», αλλά μεταξύ «μαρξιστικής επιστήμης» και «αστικής ιδεολογίας», υπάρχουν εξίσου «ισχυροί λόγοι να πιστεύουμε ότι αυτή η σύγκρουση συμβαίνει με τρόπο που δεν είναι πολύ διαφορετικός (από μεθοδολογική άποψη) από το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*»<sup>21</sup>.

Αν ο Vacatello δεν φείδεται για το κείμενο του Λούκατς, παρά την κεντρικότητα που του έχει ανατεθεί, «ακριβών κριτικών θεωρητικής φύσης» και του καταλογισμού «ορισμένων ανεπαρκειών», τέτοιων που τον κάνουν να μιλά «για τη βασική μονοτονία, του υπερδιαλεκτικισμού, του βερμπαλισμού των λύσεων», για εκείνους που, όπως οι Perlini και Fergnani, υποστηρίζουν «το αμετακίνητο μιας ουτοπικής διάστασης στην επαναστατική συνείδηση», είναι φυσικό ότι το μεγαλείο του Λούκατς, ο «καλύτερος Λούκατς», βρίσκεται ακριβώς εκεί, ότι το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* είναι «το ένα μεταξύ των βιβλίων του που είναι πιο προορισμένο να παραμείνει»<sup>22</sup>. Και οι δύο δηλώνουν και επιβεβαιώνουν σε κάθε βήμα την πεποίθησή τους ότι «η καλύτερη σκέψη του Ούγγρου φιλόσοφου παραμένει συνδεδεμένη με τη νεανική του παραγωγή»:

«Αυτή η προτίμηση δεν εξαρτάται μόνο από θεωρητικές μέριμνες, αλλά πρέπει επίσης να επαναφερθεί σε μια αξιολόγηση ιστορικού-πολιτικού χαρακτήρα [...]. Γιατί οι αυθεντικά αριστερές δυνάμεις και τάσεις, πρώτα απ' όλα δεν πρέπει να απορροφηθούν από το σύστημα του οργανωμένου καπιταλισμού, πρέπει να διατηρηθούν μπροστά του σε μια θέση *καθολικής εναλλακτικής*».

Τόσο στο θεωρητικό όσο και στο ιστορικό-πολιτικό πεδίο θα βλέπαμε, στον ώριμο Λούκατς, όχι μια εξέλιξη, αλλά μια εμπλοκή, έναν υποβιβασμό από την «ουτο-



πία» στο «ρεαλισμό»: περισσότερο από οτιδήποτε άλλο αυτό θα επηρέαζε αρνητικά το εξής: την πτώση και την απώλεια του «επιπέδου κριτικότητας» που είχε ήδη επιτευχθεί με το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, την απώλεια εμπιστοσύνης στη στιγμή της «υποκειμενικότητας»:

«Αυτή η εμπιστοσύνη στην υποκειμενικότητα σκοτεινιάζει στον ύστερο Λούκατς. Το βάθος της αντικειμενικότητας, η ακαμψία των δομών, η σκληρότητα της πραγματικότητας δεν τείνουν να υποκλίνονται στη μετασηματιστική βούληση των ανθρώπων. Η ουτοπία κατακλύζεται από το ρεαλισμό [...]. Ένας μεγεθυμένος υποκειμενισμός αντικαθίσταται από μια φετιχοποιημένη αντικειμενικότητα, για χάρη της οποίας η σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου καθίσταται πολύ επισφαλής»<sup>23</sup>.

Και με έναν τρόπο που δεν διαφέρει από του Vacatello και, αντίστοιχα, από του Perlini –που μπορεί να θεωρηθούν εδώ ως το έμβλημα δύο ερμηνευτικών γραμμών του μαρξισμού που είναι μακρινές στη μέθοδο και στην ουσία, αλλά μοναδικά παρόμοιες στα συμπεράσματά τους– προβάλλουν στην ωριμότητα του Λούκατς σχήματα που προέρχονται από την ανάλυση των πρώτων γραπτών του οι De Feo και Cerutti: ο ένας για να σημειώσει και να παραπονεθεί ότι στον Λούκατς «η διαλεκτική κριτική του φετιχισμού της επιστήμης και του φιλοσοφικού ανθρωπολογισμού, από το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* ως την *Καταστροφή του Λογικού*, κινείται στη μη ξεπερασμένη αστική αντινομία της επιστήμης και της ιδεολογίας, από μια θεωρητική και πρακτική απόκλιση μεταξύ της ανάπτυξης της κοινωνικής ύπαρξης και της συνείδησης»: ο άλλος παραχωρώντας αντ’ αυτού μια «υλιστική νομιμοποίηση των γεγκελιανών εννοιών που υποτίθενται στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*», όπου «η σύνδεση με τον Χέγκελ είναι [...] σε άμεσο και αδιαχώριστο σύνδεσμο με την ανακάλυψη της επαναστατικής, πρακτικής-κριτικής ουσίας της μαρξιστικής θεωρίας»<sup>24</sup>. Τέλος, όσον αφορά τον Vacca, υποστηρίζει τη θέση για την ύπαρξη «ουσιαστικής συνέχειας του θεωρητικού πεδίου», γεγκελιανής αποτύπωσης, σε όλη τη διάρκεια της «πνευματικής βιογραφίας του Λούκατς», υποδηλώνοντας ως εναλλακτική λύση απέναντι στη «θεωρητική ορθοδοξία» του, που «ξεγλιστρά από την εφαιπτομένη μιας καθαρά φιλοσοφικής (μεθοδολογικής) θεωρίας της αποξένωσης», το μοντέλο του “κριτικού” μαρξισμού του Κορς<sup>25</sup>.

**3.** Για να μην προκύψουν παρεξηγήσεις, είναι σκόπιμο να καταστεί σαφές για άλλη μια φορά ότι για εμάς –όπως πράγματι πιστεύουμε, για οποιονδήποτε– η αναφορικότητα και τα ιστορικά πλεονεκτήματα του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* είναι απολύτως αναμφισβήτητα, «ένα από τα βιβλία με την πιο αξιοσημείωτη σκέψη του αιώνα μας», το οποίο στην εποχή του κατάφερε να «δείξει τις εξαιρετικές δυνατότητες της μαρξιστικής σκέψης σε σχέση με τα βασικά προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου»<sup>26</sup>. Το σημαντικό είναι, επιπλέον, να εξακριβωθεί αν και σε ποιο βαθμό διακυβεύεται κάτι περισσότερο από ένα ιστορικό ζήτημα. Υπογραμμίζοντας το γεγονός ότι το κύριο πλεονέκτημα του κειμένου είναι, με ομόφωνη αναγνώριση, ότι

«καθιέρωσε το πρόβλημα της πραγματοποίησης και των λειτουργιών της στην ταξική πάλη», ο Adam Schaff σχολιάζει πολύ λογικά για τη «σχέση μας με τις απόψεις που εκφράζονται στο έργο του Λούκατς»:

«Δεν είναι ζήτημα να το δοξάζουμε μετά θάνατο, ούτε –σίγουρα– να ξεκαθαρίσουμε μόνο αυτό που απορρίπτουμε, λαμβάνοντας υπόψη την τρέχουσα γνώση μας για το θέμα. Αυτό που έχει σημασία είναι να αφήσουμε τον εαυτό μας να παροτρυνθεί από τα διανοητικά διεγερτικά που περιέχονται σε αυτές τις απόψεις, δεδομένου ότι η διατύπωση ενός προβλήματος συχνά συνιστά μεγαλύτερη πνευματική αξία από μια συνοπτική προσπάθεια εξεύρεσης της λύσης που, στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων, παραμένει μερική και, συνεπώς, προσωρινή· είναι να προσπαθήσουμε ξανά και με καινοτόμους όρους, για να λυθεί το πρόβλημα που τίθεται»: δηλαδή, στην περίπτωση μας, αυτό της φύσης και της σημασίας της «ταξικής συνείδησης»<sup>27</sup>.

Ο Λούκατς της δεκαετίας του 1920 διατηρεί αναμφισβήτητα ισχυρά χρέη στο γεγκελιανισμό. Όσο ο Colletti, ο Bedeschi και οι άλλοι «κριτικοί» μαρξιστές, συνεπώς, διατυπώνουν επιφυλάξεις ενάντια στις ιδεαλιστικές παραμορφώσεις του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, είναι απόλυτα στο πλευρό του λογικού: το βιβλίο έχει πράγματι όλες τις (ιδεαλιστικές) αμαρτίες που του αποδίδονται. Το «θεμελιώδες και μεγάλο σφάλμα», λόγω της τάσης να καταστεί ο ρόλος της υποκειμενικότητας υπερτροφικός, ότι «σε αυτό το βιβλίο η αποξένωση τοποθετείται στο ίδιο επίπεδο με την αντικειμενοποίηση», είναι πράγματι σίγουρα –ο ίδιος ο συγγραφέας το υπογραμμίζει στην αυτοκριτική του 1967<sup>28</sup>– μια από τις αιτίες της σχεδόν αδιάλειπτης επιτυχίας του από τις αρχές της δεκαετίας του 1930 ως σήμερα, μια επιτυχία που άνοιξε και ανοίγει «τις πόρτες σε πολλές μυστικοποιήσεις»<sup>29</sup>. Ακόμα περισσότερο αυτό είναι λόγος για να αντιταχθούμε στην αδικαιολόγητη υπερτίμηση, που σήμερα δεν έχει κανένα σοβαρό λόγο. Πρώτον, έρχεται σε αντίθεση με την αντικειμενική ανάπτυξη των γεγονότων, όχι μόνο σε ό,τι αφορά στα προσωπικά γεγονότα του συγγραφέα, την αυτοκριτική του, τις νέες του επιλογές και, γενικά, την αλλαγή που έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1930, μετά την αποφασιστική συνάντηση με τα *Οικονομικά-Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του νεαρού Μαρξ και με τα *Φιλοσοφικά Τετράδια* του Λένιν (1930-31), αλλά επίσης και κυρίως αναφορικά με τη ριζική αλλαγή του –ανεπανάληπτου– επαναστατικού ενθουσιασμού της δεκαετίας του 1920. «Όποιος σήμερα θέλει να συνεργαστεί χρήσιμα στην αναγέννηση του μαρξισμού», παρατηρεί ο Λούκατς, «πρέπει να θεωρήσει τη δεκαετία του 1920 σε καθαρά ιστορικό επίπεδο, ως μια παρελθούσα και κλεισμένη περίοδο του επαναστατικού εργατικού κινήματος»: συνεπώς, θα ήταν «εντελώς λάθος να ερευνήσουμε και να αναβιώσουμε τα έργα εκείνης της εποχής σαν να ήταν ακόμη έγκυρα σήμερα»<sup>30</sup>.

Δεύτερον, η αδικαιολόγητη υπερτίμηση ή η δυσανάλογη έμφαση του βάρους του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* μας εμποδίζει να δούμε πώς, όταν έπεσαν οι ιδεαλιστικές προκαταλήψεις αυτού του βιβλίου, ο Λούκατς ήταν σε θέση να επεξεργαστεί και σταδιακά να φέρει σε συστηματική σαφήνεια μια πολύ πιο πλούσια ποικιλία

κατηγοριών, πρώτα στο έδαφος, το οποίο εξερεύνησε μαζί με τον Lifshitz, της αισθητικής και της θεωρίας της λογοτεχνίας (απλώς σκεφτείτε το σημαντικό δοκίμιο του 1934 *Τέχνη και Αντικειμενική Αλήθεια*, το οποίο ήδη προβλέπει άμεσα διάφορα θέματα της *Αισθητικής*), στη συνέχεια με αναφορά και σε άλλες κοινωνικές αντικειμενοποιήσεις υψηλότερου βαθμού, σε άλλες –και αυξανόμενα ευρείες– κατηγορικές σφαίρες της δομής της αντικειμενικής πραγματικότητας, μέχρι το τελικό εγχείρημα της *Οντολογίας*. Το να αγνοήσουμε ή να υποτιμήσουμε τη σημασία της επεξεργασίας αυτής της ομάδας προβλημάτων σημαίνει να χάνουμε τον κεντρικό άξονα της δημιουργικής ωρίμανσης και της πιο συγκεκριμένης πρωτοτυπίας της σκέψης του Λούκατς. Αν ο Λούκατς δεν είναι απλώς ο «κριτικός» βεμπεριανός που ισχυρίζονται οι φαινομενολόγοι, αν είναι κάτι περισσότερο από έναν απλό πρόδρομο της «κοινωνιολογίας της γνώσης» (όπως το θέτει ο Morris Watnick) ή ακόμη και της «κριτικής θεωρίας της κοινωνίας» (όπως θέλει ο G. E. Rusconi), αυτό οφείλεται ακριβώς στο γεγονός ότι φτάνει στην ωριμότητα αρκετά πέρα από τις αναλύσεις, έστω και ευφείς, του νεανικού του κύριου έργου.

Σε κάθε περίπτωση, ο Λούκατς έχει πολύ καλύτερους λόγους να απομακρυνθεί και να αποστασιοποιηθεί από το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* από εκείνους τους αυτοαποκαλούμενους μαρξιστές, τους κριτικούς του, που επαινούν την αναφορικότητά του. Δεν πιστεύουμε λοιπόν ότι πρέπει να σχεδιάσουμε, με τον Cerutti, μια «υλιστική νομιμοποίηση» των εννοιών που εκφράζονται εκεί· ούτε καν να αναζητήσουμε και να θέλουμε να δώσουμε με κάθε κόστος –όπως κάνουν άλλοι<sup>31</sup>– μια «έγκυρη αιτιολόγηση και στο μεθοδολογικό πλαίσιο» σε εκείνο το «άλμα προς τα πίσω που κάνουν σχεδόν όλες οι πιο πρόσφατες μελέτες και γραπτά για τον Λούκατς, ακυρώνοντας την παραγωγή της σταλινικής περιόδου για να ανακαλύψουν εκ νέου τον Λούκατς του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*». Είναι «η εμβάθυνση του θέματος του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* και των γραπτών του πρωτο-μαρξιστή Λούκατς» πραγματικά ο καλύτερος τρόπος «για να κατανοήσουμε τον ύστερο θεωρητικό Λούκατς της οντολογίας και της αισθητικής»; Περισσότερο να πούμε ότι ο Λούκατς –σωστά– δηλώνει ακριβώς το αντίθετο: ότι η σύλληψη αυτού του πρώιμου βιβλίου του «δεν έχει καμία σχέση με τα προβλήματα που αναπτύχθηκαν στην *Αισθητική*»<sup>32</sup>. Στην πραγματικότητα, η ίδια η λουκατσιανή αρχή του *reculer pour mieux sauter* [Οπισθοχωρούμε για να πηδήξουμε καλύτερα, στμ] εφαρμόζεται εδώ σε αυτόν πολύ ακατάλληλα. Δεν υπάρχει θέση στο έργο του για κρίσεις που τοποθετούνται από μια προοπτική γωνία που έχει επιλεγεί πάρα πολύ μπροστά ή πάρα πολύ πίσω· σε αυτό δεν υπάρχει ούτε μια ομοιόμορφη εξέλιξη χωρίς caesuras [Διακοπές, στμ], ούτε μια απότομη και οριστική στάση, μια άκαμπτη λύση της συνέχειας: η «συνέχεια» που αντιμετωπίζουμε εδώ –έχει ήδη επισημανθεί πολύ καλά<sup>33</sup>– είναι κάτι διαφορετικό και ταυτόχρονα πολύ πιο περίπλοκο: είναι «μια συνέχεια που δεν αποκλείει την αλλαγή και την εξέλιξη», μια διαδικασία οργανικής ανάπτυξης, μια ενότητα στην ποικιλομορφία, ή κοντολογίς –όπως συνοψίζει ο István Mészáros<sup>34</sup>– μια «διαλεκτική συνέχεια»: «η ενότητα της συνέχειας και της ασυνέχειας», δηλαδή η «καταστο-

λή-διατήρηση» (Aufhebung) ενός προηγούμενου σταδίου σε μια ολοένα και μεγαλύτερη πολυπλοκότητα».

Αλλά σε αυτόν τον τελικό Λούκατς, τον ώριμο Λούκατς, η σημερινή κριτική φιλολογία μας κοιτάζει –επαναλαμβάνουμε– με απροθυμία και καχυποψία. Σε σύγκριση με τον ενθουσιασμό για το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, η έλλειψη ενδιαφέροντος –δεν μιλάμε καν για έγκριση ή συναίνεση– για τις μεγάλες διαλεκτικές-υλιστικές κατασκευές που σηματοδεύουν το περαιτέρω φιλοσοφικό ταξίδι του συγγραφέα είναι εκπληκτική. Συμβαίνει λοιπόν αυτό ακριβώς που αποτελεί την πιο ισχυρή ραχοκοκαλιά της σκέψης του Λούκατς, ακριβώς αυτό το πλαίσιο εννοιών που την ανεβάζει στην τάξη της θεωρίας και της προσδίδει σαφή και αποφασιστική υπεροχή (επίσης λόγω του στενού δεσμού που διατηρείται συνεχώς με προβλήματα και αγώνες του οργανωμένου εργατικού κινήματος) σε σχέση με το μαρξισμό ενός Κορς ή ενός Μπλοχ, ακριβώς αυτό να κατηγορείται περιφρονητικά. Σε ένα μεγάλο μέρος της μαρξιστικής κριτικής φιλολογίας οι σχέσεις με τη σκέψη του διακόπτονται ή χαλαρώνονται μόλις αρχίζει να δείχνει τις πιο γόνιμες ιδέες του· όταν αποτυπώνεται σε αυτή και αποκτά βαθμιαία ένα αυξανόμενο συγκεκριμένο χαρακτήρα και συνέπεια η επεξεργασία του μαρξισμού ως θεωρίας, ως ενιαίας αντίληψης της πραγματικότητας, ως βάσης για την κατανόηση ολόκληρου του πεδίου των φυσικών και κοινωνικών επιστημών (αισθητική, ηθική κ.λπ.).

Αλλά φυσικά οι κοινωνιολόγοι, οι νεοθετικιστές, οι υπαρξιστές, οι εμπειρικοί μαρξιστές (ψευδο-μαρξιστές) δεν θέλουν καν να ακούσουν για όλα αυτά. Μια υπόρρητη συνωμοσία σιωπής περιβάλλει τα έργα του ώριμου Λούκατς. Υπάρχουν εκείνοι που, μη όντας ικανοποιημένοι με τις ανοησίες που έχουν ήδη γραφτεί για την αισθητική, ρίχνουν βέλη και αναθέματα ακόμη και ενάντια στην προγραμματισμένη ηθική, αμφισβητούν τη δυνατότητά της ακόμη και κατ' αρχήν<sup>35</sup> και εκείνοι που, όπως ο Ferrnani, πιστεύουν ότι γνωρίζουν ήδη για τη μεγάλη μεταθανάτια και ακόμη αδημοσίευτη εργασία σχετικά με την οντολογία «τι είναι αναγκαίο για να μπορέσουμε να υποστηρίξουμε ότι ο ισχυρισμός μιας πανδιαλεκτικής οντολογίας [...] παραμένει κάτω από το θεωρητικό επίπεδο που έχει επιτευχθεί στη δεκαετία του 1920»<sup>36</sup> και που, όπως ο Perlini, βλέπουν στην έννοια της «μαρξιστικής οντολογίας» μόνο την τακτική επινόηση του Λούκατς για να μεταμφιέσει τον «κρυπτο-ιδεαλισμό» του<sup>37</sup>, φτάνοντας έτσι στη άλλη όχθη –μαζί με τον συνοδοιπόρο του De Feo– σε εκείνους τους ιδεολόγους που ζουν ή λειτουργούν στις «λεγόμενες σοσιαλιστικές χώρες», τόσο απεχθείς και για τους δύο, που χαρακτηρίζουν επίσης –ο γνωστός χεγκελιανός λόγιος W. R. Beyer– «την πρόταση για την οικοδόμηση μιας “μαρξιστικής οντολογίας” ως άχρηστη, στείρα, επικίνδυνη και εχθρική προς το διαλεκτικό και ιστορικό υλισμό», και καταγγέλλουν *a limine* [Εξ αρχής, στυλ] (χωρίς καν να περιμένουν εξελίξεις και αποδείξεις) τη «ρεβιζιονιστική διάθεση»<sup>38</sup>.

Φυσικά, τα μεγάλα προβλήματα δεν εξαλείφονται με τη σιωπή, τις παραλείψεις, τη σκόπιμη λησμοσύνη των φιλο-αλτουσεριανών (όπως ο Vacatello) ή των φιλο-φρανκφουρτιανών [Θεωρητικών της σχολής της Φρανκφούρτης, στυλ] (όπως ο

Perlini), ούτε με τις ανόητες ειρωνείες και τις προσβολές που ευδοκιμούν σε άλλο μέρος της φιλολογίας (θα αναφερθούμε σε μερικές ακραίες περιπτώσεις αργότερα). Πάνω απ' όλα, αναρωτιέται κανείς πόσο εύλογος και σοβαρός είναι ο ισχυρισμός για την εξαγωγή περιφρονητικών συναγωγών σχετικά με τον «προσωρινό χαρακτήρα» των θεωριών του Λούκατς για την τέχνη και την «εγγενή ανεπάρκεια» της «ερμηνείας του του μαρξισμού», χωρίς τουλάχιστον να μπαίνουν στον κόπο να κάνουν μια σύγκριση με το μεγάλο θεωρητικό μοντέλο της *Αισθητικής*. Οι Perlini, Fergnani, Vacatello, Bedeschi έγραψαν όλοι αρκετά χρόνια μετά τη δημοσίευση αυτού του έργου. Ωστόσο, κανένας από αυτούς δεν το λαμβάνει υπόψη στο παραμικρό, είτε το αποκλείουν από τις συζητήσεις τους με προδικαστική απόφαση, είτε το περιορίζουν στο περιθώριο, είτε το αναφέρουν μόνο παρεκβατικά ή δεν το αναφέρουν καθόλου. Όπως είναι σαφές από τα παραθέματά τους, ακόμη και όταν αντιμετωπίζουν το καθήκον να συζητούν προβλήματα που μόνο στη μεγάλη *Αισθητική* λαμβάνουν επαρκή θέση και διατύπωση (όπως το πρόβλημα του «τυπικού» και του «ρεαλισμού», η θεωρία του κατοπτρισμού, η αναφορά για τη σχέση μεταξύ τέχνης και επιστήμης ή η αντίληψη της «τέχνης ως αυτογνωσίας της ανάπτυξης της ανθρωπότητας», η λειτουργία της ουτοπίας στην τέχνη), πάντα μετρούν μόνο τους εαυτούς τους εναντίον των κριτικών δοκιμίων του Λούκατς περιστασιακής προέλευσης και με τα *Προλεγόμενα*, ποτέ με την *Αισθητική*, αντλώντας από αυτή την εντελώς ανεπαρκή σύγκριση μια επιβεβαίωση για την (ψευδή) υπόθεσή τους για την «εγγενή ανεπάρκεια» της θεωρίας, για την «εμπλοκή» του ώριμου Λούκατς.

Παραβλέπουν, για παράδειγμα, το γεγονός ότι ο Λούκατς αποδίδει στην τέχνη «έναν πολύ πιο σαφώς αντι-ουτοπικό χαρακτήρα από την επιστήμη και τη φιλοσοφία», αλλά υπογραμμίζει επίσης την απαραίτητη συνύπαρξη, σε κάθε πραγματικό έργο τέχνης, μιας «αντιφατικής ενότητας μεταξύ ουτοπίας και αντι-ουτοπίας»: ξεχνούν ότι, αν η θεωρία του κατοπτρισμού αφαιρεί τον ουτοπισμό από την τέχνη τουλάχιστον εν μέρει («κανένα έργο τέχνης δεν είναι ουτοπικό, γιατί με τα μέσα του μπορεί να αντικατοπτρίζει μόνο ό,τι υπάρχει»), διατηρεί ακόμα μια κατεύθυνση προς το μέλλον, εξακολουθεί να πραγματοποιεί, «σε σύγκριση με τον καθορισμένο εμπειρικό τρόπο ύπαρξης της πραγματικότητας που αντανάκλα», μια σημαντική «αποφειτοποίησητική αποστολή»<sup>39</sup>. Κατά συνέπεια, επηρεάζεται επίσης το ζήτημα της «αυτογνωσίας». Όσον αφορά τη σχέση μεταξύ τέχνης και επιστήμης, ο Perlini γράφει:

«Ο Λούκατς [...] επιμένει να επιβεβαιώνει την τέχνη ως *αυτογνωσία της ανάπτυξης της ανθρωπότητας*. Λέει ότι, ενώ η επιστήμη στοχεύει στο *είναι καθεαυτό της αντικειμενικότητας*, για την τέχνη το *είναι καθεαυτό γίνεται είναι για μας* του αναπαριστάμενου κόσμου χάρη στην κατηγορία του συγκεκριμένου. Η συνείδηση και η αυτογνωσία στην τέχνη τείνουν να συμπίπτουν [...]. Αυτό για το οποίο η τέχνη μπορεί να καυχηθεί ότι είναι πραγματικά πρωτότυπη σε σύγκριση με την επιστήμη είναι η *υποκειμενική πρόσληψη του κόσμου*.

Εδώ επανέρχεται η προβληματική, της *συνείδησης* και της *ψευδούς συνείδησης*,

του νεανικού αριστουργήματος, αλλά με μια αντιστροφή προσέγγισης ικανή να την παραμορφώσει. Το *είναι καθεαυτό* ανεξήγητα προηγείται του *είναι για μας*: η *συνείδηση*, ως *σωστή γνώση του αντικειμένου*, τοποθετείται πριν από την *αυτοσυνείδηση*. Η ανθρωπότητα πρέπει πρώτα να γνωρίζει επιστημονικά την πραγματικότητα και στη συνέχεια θα είναι σε θέση να αποκτήσει επίγνωση του εαυτού της [...]. Ενώ για τον νεαρό Λούκατς, η συνείδηση αποκτούσε επίγνωση του υποκειμένου, ικανού να φέρει πίσω στον εαυτό του αυτό που απομακρύνθηκε από αυτό, και επομένως ήταν αυτοσυνείδηση με την οποία το υποκείμενο ανακάλυπτε τον εαυτό του ως σχετικό με το αντικείμενο και επομένως μπορούσε να επιφέρει μια *διαδικασία μεσολαβήσεων*, ώστε να οδηγεί σε σωστή γνώση του αντικειμένου: για τον ώριμο Λούκατς, η προτεραιότητα ανήκει στη *συνείδηση του αντικειμένου*, δηλαδή σε μια *γνώση του είναι καθεαυτό των πραγμάτων* που απολιθώνει το πραγματικό, κλείνοντας στην πράξη την πύλη σε αυτή την αυτοσυνείδηση, δηλαδή σε εκείνη τη συνείδηση του υποκειμένου που ο Λούκατς συνεχίζει επίσης αντιφατικά να επικαλείται»<sup>40</sup>.

Εδώ έχουμε, όπως φαίνεται, μια αληθινή περίληψη του «μαρξισμού» του Perlini. Η υπόθεση ότι το «είναι καθεαυτό» προηγείται του «είναι για μας» μπορεί να φαίνεται «ανεξήγητη» μόνο σε έναν υπαρξιστή ή ένα νεοθετικιστή ή έναν αδιόρθωτο ιδεαλιστή, σίγουρα όχι σε ένα μαρξιστή. Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι είναι ακριβώς η υλιστική βάση του επιχειρήματος του Λούκατς, η πεποίθησή του –η οποία έγινε στέρα μετά την ανάγνωση του Μαρξ και του Λένιν– για την υπεροχή της αντικειμενικής υλικής βάσης έναντι της συνείδησης και της ολότητας του κοινωνικού συμπλέγματος (στη συνεχή οργανική ανταλλαγή του με τη φύση) απέναντι στις ατομικές υποκειμενικές τάσεις τόσο των ατόμων όσο και των ομάδων και των τάξεων, η οποία πυροδοτεί την πιο βιαστική και εξαγριωμένη αντίδραση μεταξύ των κριτικών του. Αρκεί ο Λούκατς, ως συνεπής υλιστής, να επιβεβαιώνει ότι «η βάση οποιασδήποτε σωστής γνώσης της πραγματικότητας [...] είναι η αναγνώριση της αντικειμενικότητας του εξωτερικού κόσμου, δηλαδή της ύπαρξής του ανεξάρτητα από την ανθρώπινη συνείδηση»<sup>41</sup>, ώστε οι ψευδο-μαρξιστές μας, ο Perlini και ο Fergnani, ο Cerutti και ο De Feo (ανεξάρτητα από τα διαφορετικά σημεία εκκίνησής τους), και οι ιστοριογράφοι στο εξωτερικό όπως ο Lichtheim, να αφηνιάζουν, να φονασκούν ενάντια στο σχολαστικισμό, τη μεταφυσική, τη «γνωσιολογική αναγωγή» και την «αφηρημένη παγίωση» του μαρξισμού, ή να δηλώνουν χωρίς περιστροφές, με τον Χάιντεγκερ ανά χείρας, «το αδύνατο του ζητήματος του είναι»: «Η τοποθέτηση του προβλήματος με αυτούς τους όρους –δηλώνει ο Fergnani– είναι λανθασμένη, γιατί σημαίνει απομάκρυνση από την παρουσία της οντότητας που θέτει το ίδιο το πρόβλημα»<sup>42</sup>. Όπως μπορούμε να δούμε, αυτές εξακολουθούν να είναι οι ίδιες ακριβείς κατηγορίες που διατύπωνε ο Guiducci περίπου δεκαπέντε χρόνια πριν, όταν κατηγορήσε τον Λούκατς για τη χρήση κατηγοριών που «είναι, και συχνά κάτω από μια ιστορική πτυχή, γνωσιολογικές με οντολογική-ρεαλιστική έννοια»<sup>43</sup>. Οι αντίπαλοι του μαρξισμού και οι «κριτικοί» μαρξιστές, οι δεξιοί αντιδραστικοί και οι προοδευτικοί που εμφανίζονται ως «αυθεντικά αριστερές δυνάμεις και τάξεις»,

εδώ δίνουν τα χέρια σφιχτά· και οι μεν και οι δε δεν κάνουν ούτε ένα βήμα πέρα από τις αγνωστικιστικές αντιλήψεις του νεοθετικισμού. Το αν η «οντογνωσιολογική προσέγγιση» είναι μεταφυσική υπό την έννοια της προκαντιανής φιλοσοφίας, ή αντ' αυτού είναι κριτική, ιστορική και διαλεκτική με την πραγματικά υλιστική έννοια του Μαρξ και του Λένιν, δεν έχει καμία διαφορά γι' αυτούς. Πράγματι, ούτε ο Perlini ούτε οι άλλοι κρύβουν το γεγονός ότι οι κριτικές τους –όπως αυτές των Colletti και Bedeschi– κατευθύνονται πρωτίστως κατά του Λένιν.

Σίγουρα αλλάζοντας τα γεγονότα, παραμορφώνοντας τις θέσεις, αποδίδοντας στον Λούκατς θεωρίες που ποτέ δεν ονειρευόταν να υποστηρίξει, και οι οποίες συχνά διαμετρικά αντιτίθενται σε αυτόν, όντας ασυμβίβαστες με τη βαθιά διαλεκτική αντίληψή του για τις σχέσεις μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας (για παράδειγμα, ο «γενικός θεωρητικός διαχωρισμός» που θα εκπλήρωνε «μεταξύ παραγωγικής διαδικασίας και σκόπμης ανθρώπινης δραστηριότητας»<sup>44</sup>: αλλά πού και πότε;), είναι εύκολο να συμπεράνουμε την εγγύτητά του με την «κοινωνιολογία», τη «θετικιστική και εξελικτικιστική» του έννοια της «ταξικής πάλης» (αυτός, ένας από τους σκληρότερους κριτικούς του «κοινωνικού δαρβινισμού!»), αν όχι και το δεξιό «οπορτουνισμό» του. Το αποκορύφωμα φτάνεται από τον De Feo, όταν γράφει:

«Ο Λούκατς βρισκόταν πάντα σε αμφιλεγόμενη θέση όσον αφορά το κόμμα, τόσο από την άποψη της θεωρίας όσο και από εκείνη της πολιτικής πρακτικής: φαίνεται ότι δεν έχει καταλάβει ποτέ την ιστορική, κοινωνική και πολιτική λειτουργία του μαρξισμού για μια επαρκή ερμηνεία και μαρξιστική εκπλήρωση της ταξικής πάλης [...]. Αντιμέτωπος με το κόμμα, ο Λούκατς αντιδρά βεμπεριανά, κάνοντας πρώτα το κόμμα ένα στοιχείο της υποκειμενικής διαλεκτικής της ταξικής συνείδησης της πράξης (*Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*) – αργότερα, με την αυτοκριτική σε αυτές τις θέσεις, κάνοντας το κόμμα, με το σταλινικό τρόπο, την ηθική ουσία της κοινωνικής επανάστασης και το αποθετήριο της ταξικής πάλης [...]. Σε πρακτικό επίπεδο, αυτή η πίστη προς το κόμμα και το σοσιαλισμό καταδίκασε τον Λούκατς στον οπορτουνισμό, ο οποίος έχει γίνει το στίλ της λουκατσιανής πολιτικής δέσμευσης, η σκιά του οποίου δεν έχει διαλυθεί μέχρι τώρα»<sup>45</sup>.

Αν συνοψίσουμε λίγο και κοιτάξουμε τον πυρήνα όλων των θεωρητικών και πρακτικών μαθημάτων του μαρξισμού που αυτές οι αυτοαποκαλούμενες «αυθεντικά αριστερές δυνάμεις και τάσεις» μεταδίδουν στον Λούκατς, με απίστευτη αλαζονεία, στην ουσία –αφαιρώντας την εξύψωση του «σεχταρισμού» και του «μεσσιανικού ουτοπισμού» της δεκαετίας του 1920– τι μένει ακόμα; Λίγο ή πολύ: μόνο μη ρεαλιστικές διαμαρτυρίες, συγχυσμένες έννοιες, κοινοτοπίες που εκφράζονται κυρίως σε δυσνόητη γλώσσα, φουσκωμένες διατυπώσεις ενός ξέχειλου ιδεολογισμού και ψευδούς βάθους, αλλά ουσιαστικά κενές περιεχομένου: κοντολογίς, πίσω από την αλαζονική «κριτική» στάση, μόνο το αδιέξοδο προς το βερμπαλισμό, την καθαρά φρασεολογική αναταραχή. Ο Perlini έχει δίκιο (ακόμη και προς τον εαυτό του) μόνο σε ένα σημείο, όπου βεβαιώνει: «Δεν αρκεί να αναφέρεται κανείς στο μαρξισμό για να είναι σε θέση να διεκδικήσει το δικαίωμα διδασκαλίας των ανθρώπων. Υπάρχουν

πάρα πολλοί τρόποι με τους οποίους μπορεί να γίνει κατανοητός ο μαρξισμός και πάνω από όλα είναι πολυάριθμες οι χρήσεις (μερικές φορές κακές) στις οποίες έχει υποβληθεί στο παρελθόν»<sup>46</sup>. Κάθε αυθεντικός μαρξισμός, κάθε μαρξισμός που θυμάται ότι είναι, πρώτον, υλιστικό δόγμα, δεν ξέρει τι να κάνει με μια τέτοια απερίσκεπτη «χρήση» του μαρξισμού· μάλλον, πρέπει κανείς να την εξετάζει προσεκτικά. Ας το πούμε με βάνανυση ειλικρίνεια: οι «λεγόμενες σοσιαλιστικές χώρες», με όλα τα προβλήματα και τα μειονεκτήματά τους, με όλη την παράλογη γραφειοκρατία τους (πράγματι, παραδόξως, ακριβώς λόγω αυτού), απολαμβάνουν τουλάχιστον το πλεονέκτημα ότι δεν πρέπει να βρίσκουν να δίνουν στο κοινό τους «μαρξιστές» θεωρητικούς αυτού του είδους, για τους οποίους ακόμη και η «πίστη στο κόμμα και το σοσιαλισμό» περνά για ένα έγκλημα.

4. Όλα αυτά θα εξακολουθούσαν να είναι σχετικά δευτερεύοντα αν η εξάλειψη και η επίμονη παραμόρφωση των θέσεων του ώριμου Λούκατς δεν αποτελούσε τίποτα περισσότερο από ένα φαινόμενο επαρχιώτικης δυσφορίας, ή δεν διέσχιζε τα όρια της λουκατσιανής φιλολογίας υπό την αυστηρή έννοια. Δυστυχώς, το φαινόμενο επηρεάζει πολύ ευρύτερους κύκλους ειδικών. Δεν αφορά μόνο ειδικούς στο «Δυτικό Μαρξισμό», αλλά και κριτικούς λογοτεχνίας, θεωρητικούς και ιστορικούς της λογοτεχνίας και της αισθητικής γενικότερα. Η κρίση σχετικά με τη λογοτεχνική κριτική του Λούκατς δεν μπορεί ποτέ να διαχωριστεί από εκείνη για τις αισθητικές του απόψεις. Ο Stefan Morawski παρατηρεί ότι αυτό που είναι χαρακτηριστικό και νέο σε αυτόν δεν είναι τόσο η «μελέτη της ιστορίας της λογοτεχνίας υπό το φως των ιστορικών αλλαγών» όσο «η τομή της φιλοσοφικής ερμηνείας του για την καλλιτεχνική δημιουργία»<sup>47</sup>. Τώρα, η παρανόηση αυτής της φιλοσοφικής βάσης της κριτικής του αναπόφευκτα φέρνει μαζί της περιφρόνηση για την αισθητική του. Έτσι προκύπτει το παράδοξο, ότι στις «τεχνικές συζητήσεις για την αισθητική» το όνομα του Λούκατς, δημιουργού της πιο εντυπωσιακής αισθητικής της εποχής μας, μόνο «σπάνια εμφανίζεται»: τον θυμούνται καλύτερα για να τον παρουσιάζουν –η παρατήρηση είναι από τη Vera Maslow– «ως ειδικό στο ρεαλιστικό μυθιστόρημα του 19ου αιώνα»<sup>48</sup>. Και όταν η αισθητική του δεν αγνοείται, απεικονίζεται σε ένα διαφορούμενο και κατά κανόνα παρανοημένο τρόπο.

Στην αδυναμία να δώσουμε ένα λεπτομερή απολογισμό όλων αυτών των παρεξηγήσεων και παρανοήσεων εδώ, θα περιοριστούμε μόνο σε εκείνες που μας φαίνονται πιο σοβαρά παραπλανητικές. Το νευραλγικό κέντρο είναι η λανθασμένη προσέγγιση στο ζήτημα του «κατοπτισμού». Μπορεί να γίνει κατανοητό ότι, μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1960, δηλαδή, μέχρι την περίοδο των *Προλεγόμενων* (όπου αυτό το ζήτημα δεν έχει ακόμη αντιμετωπιστεί πλήρως), η κριτική αισθανόταν κάποια αμηχανία, δεν κατανοούσε καλά τη διαλεκτική φύση του κατοπτισμού, ώστε οι θέσεις της –τόσο υπό τη φιλο-μαρξιστική όσο και την αντιμαρξιστική έννοια– ήταν πολύ βιαστικές ή πρόωρες, και συνεπώς έπεφταν σε αφέλεια, γενικότητα ή μεγάλη σύγχυση<sup>49</sup>. Αλλά μετά την προσφορά από τον Λούκατς, στις σελίδες της



μεγάλης *Αισθητικής*, των πιο λεπτομερών και εξαντλητικών εξηγήσεων για το θέμα, δείχνοντας με πληθώρα παραδειγμάτων τη «γένεση του αισθητικού κατοπτρισμού» από τη σύμφυτη διαλεκτική της ίδιας της ζωής (διαλεκτική του φαινομένου και της ουσίας, ξεπερνώντας την καθαρά αντιληπτική αμεσότητα, περαιτέρω ενδυνάμωση της διαδικασίας μιμητικής-διαλεκτικής αναπαραγωγής μέσω της πρακτικής της εργασίας, κ.λπ.)<sup>50</sup>, γίνεται ακατανόητο –ή καλύτερα κατανοητό για μια κριτική που αγνοεί εντελώς αυτές τις σελίδες– πώς μπορεί κανείς ακόμη να γράφει, για την αισθητική του, ότι, «στο βαθμό που κινείται εντός του αντικειμενικού ορίζοντα και στο βαθμό που έχει τη θεωρητική φύση της γνώσης ως θεμέλιό της, εμφανίζεται ως ουσιαστικά αδιαλεκτική»<sup>51</sup>. ότι η θεωρία του κατοπτρισμού «τη φέρνει πολύ κοντά στο θετικισμό του 19ου αιώνα», που περιλαμβάνει «έναν πλήρη ντετερμινισμό και αναγωγισμό»<sup>52</sup>. ότι αυτός ο «αναγωγισμός» αντλεί, με τη σειρά του, άλλες και σοβαρότερες συνέπειες, το προκατειλημμένο περιεχόμενο, την πλήρη υπαγωγή της τέχνης στην ιδεολογία, την υποτίμηση της φύσης και της λειτουργίας της μορφής<sup>53</sup>. ότι τελικά ο ισχυρισμός ότι «η αισθητική επιβάλλει τους νόμους της στην τέχνη, επιβεβαιώνεται ως ένας εξουσιοδοτημένος οδηγός τέχνης», και επίσης την καθιστά αυστηρά «κανονιστική»<sup>54</sup>: ενώ η απλή αναγνώριση του Λούκατς για τον «πλουραλιστικό» χαρακτήρα του κατοπτρισμού στην αισθητική σφαίρα (σε αντίθεση με την «τελικά μονιστική τάση του επιστημονικού κατοπτρισμού»)<sup>55</sup> αποκλείει ως τέτοιος οποιαδήποτε εν γένει κανονιστικότητα. Τόσο στα *Προλεγόμενα* όσο και στη μεγάλη *Αισθητική*, ο Λούκατς αρνείται ριζικά, όσον αφορά τη συγκεκριμένη μορφή του κατοπτρισμού σε κάθε έργο τέχνης, ότι υπάρχει μια «σχέση υπαγωγής» της τέχνης στη θεωρία, αν η «αισθητική δεν πρόκειται να εκφυλιστεί σε ψευδοσύστημα αφηρημένων συνταγών και μηχανικών κανόνων». Επομένως, δεν υπάρχει κανονιστικότητα, εντελώς αντίθετα: «μια γενική θεώρηση της αισθητικής πρέπει να ικανοποιείται με την αναγνώριση του εαυτού της ως ανεπαρκούς να βρεθεί ενίοτε εδώ ένα συγκεκριμένο κριτήριο»<sup>56</sup>. Αλλά αυτό χωρίς αυτή η αδυναμία να συνταγογραφεί σύμφωνα με κανόνες, να βρίσκει ένα συγκεκριμένο κριτήριο, να δίνει γένεση (όπως νόμιζε ο Demetz) στον ανορθολογισμό ή την αυθαιρεσία, χωρίς να θίγεται ο επιστημονικός χαρακτήρας της αισθητικής· μακριά από το να την υπονομεύει ως επιστήμη, αντιπροσωπεύει μάλλον μια προϋπόθεσή της, μη επιστρέφοντας στο μειονέκτημα εκείνου του «δογματισμού» που αποδίδεται παράλογα σε αυτή:

«Το γεγονός ότι κανένα αισθητικό κριτήριο και αρχή δεν μπορεί να συναχθεί άμεσα από τις γενικότερες και αφηρημένες αρχές της θεωρίας του κατοπτρισμού –καταλήγει ο Λούκατς– είναι επομένως μειονέκτημα μόνο από την άποψη ενός δογματισμού που θέλει να καθορίσει αυστηρούς και συναγόμενους κανόνες. Ακριβώς με αυτό τον τρόπο, ένα αισθητικό-φιλοσοφικό κίνητρο δίνεται στο γεγονός, το οποίο θεμελιώνεται σε ένα ιστορικό και θεωρητικό πλαίσιο, της πολλαπλότητας των τεχνών ή, σε κάθε τέχνη, των στιλ και των μεμονωμένων έργων»<sup>57</sup>.

Μια δεύτερη ομάδα λανθασμένων ερωτημάτων και βιαστικών συναγωγών, αν όχι πραγματικών παρανοήσεων, συνδέεται με τη συζήτηση της σχέσης του Λούκατς

με τον ιδεαλισμό. Ο ιδεαλισμός υπεισέρχεται εδώ από διπλή άποψη: είτε ως υποκειμενική θεωρητική βάση για τους εξετάζοντες (η ιδεαλιστική κριτική της αισθητικής από τον Λούκατς) είτε ως αντικειμενική ουσία του εξεταζόμενου προβλήματος (κριτική του Λούκατς για τον αισθητικό ιδεαλισμό). Είναι αυτονόητο ότι για ορισμένους αμετάπειστους Ιταλούς ιδεαλιστές, εχθρικούς για τα προβλήματα, και ακόμη και για την έννοια, της μαρξιστικής αισθητικής, δεν χρειάζεται να ξοδέψουμε πάρα πολλές λέξεις. Το πολύ, θα είναι δυνατό να γίνει διάκριση μεταξύ εκείνων που, διατηρώντας το ελάχιστο της επιστημονικής εντιμότητας και αξιοπρέπειας, αναγνωρίζουν τουλάχιστον τα πιο σημαντικά πρωτότυπα χαρακτηριστικά της εν λόγω αισθητικής, και εκείνων που δεν μπορούν να δουν τίποτα άλλο –για τα πολύ λίγα σε αυτή που μπορεί πιθανά να σωθούν– από μια συγκαλυμμένη, μυστική εκ νέου πρόταση ιδεαλιστικών τύπων, και δεν μπορεί να τη συζητήσουν παρά με όρους «αναλογιών» και «συγκλίσεων» με τον Κρότσε· ή ακόμα χειρότερα, εγκαταλείπονται, με απόλυτη ακαταδεξία, σε πρωτόγονες και χονδροειδείς προσβολές<sup>58</sup>.

Πολύ πιο παρακινήτική και κριτικά προβληματική είναι η άλλη πλευρά του ζητήματος, δηλαδή αυτό που αφορά την κριτική του (υποτιθέμενου) φιλοσοφικού ιδεαλισμού του Λούκατς. Εδώ εξετάζουμε τρία διαφορετικά, αλλά συναφή, σύνολα επιχειρημάτων. Πρώτον, λέγεται (από τον Iring Fetscher όπως από τον T. W. Adorno, από τον Demetz όπως από τον Lichtheim, από τον Fogarasi όπως από τον Beyer, και στην Ιταλία από τους Gerratana, Gruppi, Prestipino, Masini, Colletti, Bedeschi, Vacca και τους οπαδούς του Della Volpe εν γένει), ότι ο Λούκατς ποτέ δεν σπάει πραγματικά τις γέφυρες με τη νεανική ιδεαλιστική αντίληψη του ταυτόσημου υποκειμένου-αντικειμένου. δεν αποσπάται ποτέ από τον Χέγκελ, δεν τον ξεπερνά ποτέ· καθ' όλη τη διάρκεια της θεωρητικής εργασίας του διατηρεί μια «ουσιαστική συνέχεια μεθόδου» μαζί του, αποδέχεται τη διαλεκτική του και, καθιστώντας τη «χεγκελιανή κριτική της διάνοιας» δική του από την εποχή του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, τη μεταφέρει, sic et simpliciter [Έτσι απλά, σιμ], μέσα στο μαρξισμό. Η αισθητική του δείχνει επίσης, ειδικά στο μέρος που σχετίζεται με την πραγμάτευση της κατηγορίας της «ιδιαιτερότητας», πόσο παραμένει ουσιαστικά αιχμάλωτος του ιδεαλισμού<sup>59</sup>: στην πραγματικότητα, η τυπικά ιδεαλιστική αντίληψη της τέχνης ως «ευαίσθητης διαίσθησης» εξακολουθεί να κυριαρχεί σε αυτή: αυτό είναι το επιχείρημα –σήμερα μη υπερασπίσιμο υπό το φως της μεγάλης *Αισθητικής*– για το οποίο ο Della Volpe και οι οπαδοί του προσπαθούν με τη μεγαλύτερη επιμονή<sup>60</sup>. Βάσει των ίδιων θεωρητικών αρχών, ο γερμανολόγος Chiarini απορρίπτει τη λουκατσιανή θεωρία του ρεαλισμού. αλλά σε αυτόν (και στους Raffa και Posada και τους περισσότερους Γερμανούς μαρξιστές μελετητές του Μπρεχτ) η καταγγελία της «ισχυρής χεγκελιανής συνιστώσας» και της «μαζικής ρομαντικής κληρονομιάς» της αισθητικής του Λούκατς<sup>61</sup> (όπου, σημειώστε, δεν γίνεται καμία διάκριση κατ' αρχήν μεταξύ του Χέγκελ και του αντιδραστικού ρομαντισμού)<sup>62</sup> έχει τον κύριο σκοπό να υπερασπιστεί, εναντίον του Λούκατς, την ποιητική του Μπρεχτ και της «avant-garde» γενικά.

Κάποιοι πηγαίνουν ακόμη πιο πέρα σε αυτό το μονοπάτι: δηλαδή, δεν περιορί-

ζεται στο να θεωρούν δεδομένη τη θέση του προοδευτικού «εκχρηγκελιανισμού»<sup>63</sup> του Lukács, αλλά πιστεύει επίσης ότι, τουλάχιστον από τη δεκαετία του 1930 και μετά –από τα χρόνια της σύγκρουσης με τον Μπρεχτ και το σταλινισμό– όλη η μαρξιστική του μεθοδολογία είναι, παρά τις αναφορές στους κλασικούς, μια συνεχής παρανόηση, μια «παρεξήγηση»: «Με το μαρξισμό η μέθοδός σας έχει πολύ λίγα κοινά»<sup>64</sup>. Αυτός ο δραστηκός ισχυρισμός μάς εισάγει ήδη άμεσα στην εξέταση της δεύτερης τάξης συνεπειών που αντλούνται από την κριτική του φιλοσοφικού ιδεαλισμού του Λούκατς, δηλαδή στο θέμα του πολυσυζητημένου και αμφιλεγόμενου «σταλινισμού» του: αφού ο «σταλινισμός» και ο «λουκατισμός» θα είχαν –σύμφωνα με όσα βεβαιώνει ο Amadio– «ένα παράλληλο ιδεαλιστικό χαρακτήρα (με την έννοια της μαρξικής κριτικής)»<sup>65</sup>. Εδώ επίσης, οι περιέργες συναγωγές και οι τερατωδίες που ωθούνται ως το παράλογο είναι αμέτρητες, και ειδικά –ως συνήθως– από κοινωνιολόγους και «κριτικούς» μαρξιστές. Ο Rusconi, για παράδειγμα, μιλά για «προθυμία στο σταλινισμό» από το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* και για «πολιτιστική τρομοκρατία» για τον Λένιν και τα επόμενα γραπτά, και κάνει τον ώριμο Λούκατς όχι λιγότερο από έναν «πρωταθλητή της επίσημης ορθοδοξίας»<sup>66</sup>. ο De Feo υποστηρίζει ακόμη και τη θέση του Révai και του Gedö, σύμφωνα με τους οποίους ο αντι-σταλινισμός του Λούκατς δεν είναι τίποτε άλλο από μια «τακτική λύση για την εκκαθάριση του λενινισμού»<sup>67</sup>.

Τώρα μπορεί να ισχύει ότι ένας καλός γνώστης της σοβιετικής πραγματικότητας της δεκαετίας του 1930 όπως ο Vittorio Strada έχει δίκιο, όταν αρνείται την αξιοπιστία στην αυτοβιογραφική παρουσίαση που κάνει ο Lukács για τη δραστηριότητά του εκείνων των ετών «ως μια συγκαλυμμένη αντιπολίτευση στο σταλινισμό»<sup>68</sup>. αλλά μεταξύ αυτού και του ισχυρισμού του επίμονου και «αμετάκλητου» σταλινισμού του, τόσο στο ιδεολογικό επίπεδο όσο και στο αυστηρότερα πολιτιστικό (ζντανοφισμός)<sup>69</sup>, εξακολουθεί να υπάρχει μεγάλη διαφορά. Μεταξύ άλλων, πώς θα μπορούσε η συνεχής απροθυμία του και η στηριγμένη σε αρχές αντίθεσή του σε έναν από τους ακρογωνιαίους λίθους της θεωρίας της λογοτεχνίας που υποστήριξε ο Ζντάνοφ στο πρώτο Σοβιετικό Συνέδριο Συγγραφέων (1934) να συνυπάρχει ποτέ με εκείνο τον «επαναστατικό ρομαντισμό» –θα έπρεπε να επισημανθεί στον Strada– κάτι τόσο καλά καταδειγμένο από τον ίδιο τον Strada<sup>70</sup>, προς τον οποίο ακριβώς ο «Λούκατς γυρίζει πάντοτε ένα μάλλον προσεκτικό και μπερδεμένο βλέμμα, αν όχι ακόμη και ψυχολογικά εχθρικό»<sup>71</sup>;

Τρίτο και τελευταίο, η «λουκατσιανή αποδοχή των ιδεαλιστικών κριτικών της διάνοιας» δεν παραμένει χωρίς συνέπειες –υποστηρίζει ο Bedeschi– ούτε καν «σχετικά με τη γενική μεθοδολογική τοποθέτηση του προβλήματος του ανορθολογισμού στην *Καταστροφή του Λογικού*», καθώς, εξαναγκάζοντας τον συγγραφέα της να ασκεί πολεμική στην επιστήμη, να ζητά το «πέρασμα από τη διάνοια στο λόγο», στην πραγματικότητα προκαλεί σε αυτόν «την εξάλειψη της ίδιας της αρχής του υλισμού»<sup>72</sup>. Είναι γνωστό ότι από όλα τα μεγάλα έργα του νεαρού και ώριμου Λούκατς, *Η Καταστροφή του Λογικού* είναι (πιστεύουμε) όχι το λιγότερο ευτυχές,

αλλά σίγουρα το λιγότερο τυχερό· το μαύρο πρόβατο του γραφειοκρατικού σεκταρισμού των σοσιαλιστικών χωρών<sup>73</sup>, είναι επίσης το βιβλίο που, για τον υποτιθέμενο «σταλινισμό» του, προσελκύει περισσότερο την οργή της αστικής κριτικής. Κανείς δεν το εγκωμιάζει. Η φαντασία απελευθερώνεται στο κυνήγι των πιο τραβηγμένων συνθημάτων: «φιλοσοφικός φόρος τιμής στην ιδιοφυΐα του Στάλιν» (Κ. Αξελός), «τερατώδες φυλλάδιο» (Lichtheim), «το αριστούργημα μιας φιλοσοφίας που έχει υποβαθμιστεί αδικαιολόγητα στο Κιτς» (Perlini): πάνω απ' όλα, η πόλωση και η αμετάκλητη αντίθεση του ορθολογισμού και του ανορθολογισμού<sup>74</sup> απορρίπτεται ως υπερβολικά βιαστική και απλοϊκή, ως ιδεαλιστική: αρνήσεις και κριτικές που έχουν ως μια προϋπόθεση μερικές φορές υπονοούμενη, πιο συχνά ρητή, την επαναξιολόγηση των κρίσιμων δυναμικοτήτων της σκέψης των Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevsky, κ.λπ. Ότι αυτή η επαναξιολόγηση έχει μια πραγματικά πιο μαρξιστική έννοια από τις αδιάνευστες αποδείξεις που δίνει ο Λούκατς στο βιβλίο της ανικανότητας των ανορθολογικών ιδεολογιών της ιμπεριαλιστικής περιόδου να «επιλύσουν διαλεκτικά» τα «διαλεκτικά ερωτήματα» που τους τίθενται από την ίδια την πραγματικότητα<sup>75</sup>, αυτό μας φαίνεται εξίσου λίγο πειστικό για τη μονομερή απόδοση των ελαττωμάτων του χεγκελιανισμού και του σταλινισμού στα μεγάλα έργα του ώριμου Λούκατς.

**5.** Ήδη από μια μακρά σειρά παραθεμάτων, από τις συχνές αναφορές και συγκρίσεις που έχουν γίνει, ο αναγνώστης θα μπορούσε να αντιληφθεί ότι η αδιαφορία που καταγγέλθηκε παραπάνω, η παραμέληση και η παραμόρφωση των θέσεων του ώριμου Λούκατς, δεν είναι αποκλειστικά προνόμια της ιταλικής φιλολογίας. Αρκεί να αναφέρω ως περαιτέρω απόδειξη το γεγονός ότι στο μεγάλο μέρος για τον «ιστορικό και διαλεκτικό υλισμό» του 4ου τόμου των «χρονικών» που εκδόθηκαν από τον Raymond Klibansky, *Σύγχρονη Φιλοσοφία* (1971), μόνο λίγες και αποσπασματικές είναι οι αναφορές στον Λούκατς, για την οποία «φιλοσοφία της ιστορίας» ο Leszek Kolakowski, διόλου σε αντίθεση με τον τρόπο συμπεριφοράς των υπόλοιπων, μιλά σαν ο συγγραφέας να μην έχει γράψει τίποτα εκτός από το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*. Για να δώσω άλλα διαφορετικά παραδείγματα – ο Iring Fetscher στο δοκίμιο *Zur gegenwärtigen Philosophie - Diskussion im Ostblock*, που γράφτηκε για τον ποικίλο τόμο *Wissenschaft in kommunistischen Ländern* (Tübingen 1967· τώρα επίσης σε ιταλική μετάφραση, Bari 1969) και, για το θέμα της «νεο-μαρξιστικής κοινωνιολογίας», ο Αμερικανός Alan F. Blum στο δοκίμιο *Διαβάζοντας τον Μαρξ*, για το πρώτο τεύχος της φετινής «Κοινωνιολογικής Έρευνας» (1973). Ωστόσο, αν πραγματοποιηθεί μια συνολική σύγκριση με την ιταλική φιλολογία, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ξένη εμφανίζεται –με ορισμένες εξαιρέσεις– ως κατά τα άλλα σοβαρή και συνεπής. Σε γενικές γραμμές, μεταξύ των ξένων δοκιμογράφων, υπάρχει μεγαλύτερη πληροφόρηση, μεγαλύτερη ακρίβεια και ειλικρίνεια της ανάλυσης. Προτού επικρίνουν ή αντιταχθούν σε εναλλακτικά μοντέλα, προτού συσκοτίσουν τη συζήτηση με ομιχλώδεις ευφυολογίες, στοχεύουν να κατανοήσουν· διαβάζουν προσεκτικά

τα κείμενα που παραθέτουν και τα εξετάζουν από μέσα· συζητούν το περιεχόμενό τους ειλικρινά, αλλά και με σεβασμό. Η λιγότερη προσποίηση και η μικρότερη ιδεολογική δέσμευση των γραπτών τους αντιστοιχούν, γενικά, σε καλύτερα αποτελέσματα: μια ακριβέστερη αναγνώριση του υπό εξέταση υλικού, μια μεγαλύτερη επισημονική αντικειμενικότητα.

Ο αναγνώστης ας μην αναμένει, ακόμη και εδώ (ακόμη λιγότερο εδώ από ό,τι προηγουμένως), παρά μερικές απλώς ενδεικτικές νύξεις· πολύ περισσότερο που κάποια από τα ξένα κείμενα είχαμε ήδη την ευκαιρία να τα αναφέρουμε ή να αναβάλουμε σε μια σημείωση στη διάρκεια της προηγούμενης έκθεσης. Έτσι συμβαίνει, για παράδειγμα, ξεκινώντας από τη Γερμανία, στο *Festschrift* για την 80ή επέτειο του στοχαστή, ή στη διδακτορική διατριβή του Glowka, ή στα άρθρα του «Kursbuch» και του «Alternative». Μια ξεχωριστή αναφορά ανήκει στο εκτεταμένο έργο του Willy Michel, *Marxistische Aesthetik - Aesthetischer Marxismus*. Αρχικά σχεδιασμένο ως μελέτη του «ρεαλισμού του Λούκατς» ως την ύστερη *Αισθητική* και χωρισμένο σε 4 τόμους, στους δύο τόμους που έχουν εμφανιστεί μέχρι στιγμής, πραγματεύεται μόνο τα προ-μαρξιστικά γραπτά του Λούκατς, προχωρώντας με την «άμεση ερμηνεία του κειμένου» (ερμηνευτική) και παρέχει, για καθένα από αυτά, πυκνές και λεπτές συγκρίσεις με τους πίνακες σκέψης και με τα μοντέλα τους, δηλαδή με τους Kierkegaard, Novalis, Schlegel, Solger, Simmel, Dilthey κ.λπ. Και, πρέπει να ειπωθεί, εδώ, στην ατμόσφαιρα και στην πανεπιστημιακή πολιτιστική παράδοση της Γερμανίας της ιμπεριαλιστικής περιόδου, όπως προκύπτει από τα αναλυόμενα λουκατσιανά κείμενα (από το *Η Ψυχή και οι Μορφές* και από τη *Θεωρία του Μυθιστορήματος*), ο Michel τσαλαβουτά στα δικά του νερά: σίγουρα ακόμη με όλους τους περιορισμούς και τα όρια που συνεπάγεται αυτός ο συγκεκριμένος τύπος ερμηνευτικής: και πρώτα απ' όλα αυτά που προέρχονται από μια μέθοδο η οποία στηρίζεται στη χρήση αφηρημένων θεωρητικών ερμηνευτικών κατηγοριών, περιφρονεί με κυρίαρχη αδιαφορία, λόγω μιας έμφυτης αλλεργίας στην ιστορία, οποιαδήποτε σχέση με τη συγκεκριμένη γένεση και την ιστορική προϋπόθεση των προβλημάτων, με τον καθορισμό τους στη βάση των πραγματικών ιστορικών συνθηκών. (Πρέπει να θυμόμαστε ότι ο ίδιος ο Λούκατς αναφέρει τα «όρια της ερμηνευτικής μεθόδου» κατά την εισαγωγή στην επανέκδοση της *Θεωρίας του Μυθιστορήματος*).

Παρόμοιο ενδιαφέρον για τις εξελίξεις της σκέψης του Λούκατς βρίσκεται μεταξύ σχολιαστών σε αγγλόφωνες χώρες. Το πράγμα είναι ακόμη πιο περιεκτικό, διότι –όπως και οι συνεργάτες της γερμανικής *Festschrift*– δεν είναι καθόλου ακόλουθοι και οπαδοί της φιλοσοφίας του, πράγματι κανείς γενικά δεν είναι μαρξιστής: σίγουρα δεν είναι ο George Steiner, ο καλός Αμερικανός κριτικός ο οποίος αφιέρωσε διάφορα δοκίμια στον Λούκατς (αργότερα συγκεντρωμένα στο *Language and Silence*, Νέα Υόρκη 1967) και επίσης επιμελήθηκε τον πρόλογο της αμερικανικής έκδοσης του βιβλίου του για τον «κριτικό ρεαλισμό», *Ο Ρεαλισμός στην Εποχή μας. Η Λογοτεχνία και η Ταξική Πάλη* (Νέα Υόρκη 1964)· ούτε είναι ο Ehrhard Bahr, Γερμανός αλλά κάτοικος ΗΠΑ, ως καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια

του Λος Άντζελες, και συγγραφέας της σύντομης και ευέλικτης μονογραφίας *Georg Lukács*, που ακολουθεί βήμα προς βήμα, με μεγάλη πληροφόρηση, την εξέλιξη της λουκατσιανής σκέψης από τις αρχές της μέχρι τα μεγάλα έργα ωριμότητας· ούτε είναι όλοι οι συγγραφείς στην Αγγλία των διαλέξεων που πραγματοποιήθηκαν το 1968 στο Graduate School of Contemporary European Studies στο Πανεπιστήμιο του Reading, και στη συνέχεια συλλέχθηκαν σε έναν τόμο που εκδόθηκε από τον G. H. R. Parkinson (*Georg Lukács. The Man, the Work and his Ideas*), μεταξύ των οποίων θυμόμαστε –εκτός από εκείνες που έχουν ήδη αναφερθεί από τους Hodges και Mészáros–, τις «Γκέοργκ Λούκατς: η έννοια της ολότητας» του Roy Pascal, «Η έννοια του “ωραίου” του Λούκατς» του Stanley Mitchell και «Ο Λούκατς για την κεντρική κατηγορία της Αισθητικής» του ίδιου του Πάρκινσον. Αλλά γι’ αυτούς και τους Bahr και Steiner και άλλους Βρετανούς και Αμερικανούς σχολιαστές (δεν γνωρίζουμε ακόμη το βιβλίο του F. Jameson, *Marxism and Form*, 1972, στο οποίο αναφέρεται ο Morawski), αυτό που ο Frank Benseler παρατήρησε στον πρόλογο της γερμανικής *Festschrift* είναι γενικά έγκυρο, δηλαδή ότι ακόμη και «Μια σύλληψη του κόσμου διαμετρικά αντίθετη από εκείνη του Λούκατς, δεν αποκλείει το θαυμασμό, το σεβασμό και τη συμμετοχή».

Η θέση, προσφιλής σε τόσο πολλούς από τους «μαρξιστές» μας, ενός «προκατειλημμένου κριτικού Λούκατς, που παρεμποδίζεται συνεχώς από τις δικές του ηθικο-λογικές-πολιτικές προκαταλήψεις»<sup>76</sup>, δεν μοιράζεται διόλου καθολικά από τους ξένους –ακόμη και αντι-μαρξιστικούς– κύκλους. Στην Αγγλία, στις ΗΠΑ, ο Λούκατς δικαίως αναγνωρίζεται ως ένας σπουδαίος κριτικός. Η σπλαχνική αντι-μαρξιστική αδιαλλαξία του George Steiner δεν τον εμποδίζει να εκφράζεται για τον Λούκατς με όρους ενός υψηλού θαυμασμού μάλλον παρά σεβασμού:

«Ο Γκέοργκ Λούκατς στέκεται ως ένας υπέροχος και μοναχικός πύργος στο γκρίζο τοπίο της Ανατολικής Ευρώπης και του κομμουνισμού. Το ανάστημά του ως κριτικού και θεωρητικού της αισθητικής δεν αμφισβητείται πλέον. Αναφορικά με τη διανοητική ικανότητα και το εύρος των επιτευγμάτων, είναι ισάξιος με τους μεγάλους μετρ της κριτικής της εποχής μας»<sup>77</sup>.

Όχι μόνο αυτό, αλλά –ένα ακόμη σύμπτωμα του ανεπιτήδευτου των απόψεών του– επισημαίνει την «υπεροχή» του Λούκατς ως στοχαστή όχι στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, αλλά «στα δοκίμια και τις μονογραφίες που έγραψε κατά τη δεκαετία του 1930 και 1940», δηλαδή ακριβώς στις συνεισφορές της «σταλινικής» περιόδου· και γράφει και αυτός εύγλωττες σελίδες –αν και πάλι ιδεολογικά εντελώς μη κατανοητικές– σε σχολιασμό της μεγάλης *Αισθητικής*<sup>78</sup>.

Διάφορα και σημαντικά δοκίμια δημοσιεύονται στη Γαλλία (ιδίως στο περιοδικό *L’homme et la société*), οι μεταφράσεις των βιβλίων του Lichtheim και του Bahr, καθώς και η κριτική-ανθολογική σύνθεση των λουκατσιανών κειμένων που έχουν επιμεληθεί –βάσει μιας βαθιάς γνώσης και για τον νεαρό Λούκατς– από τον Henri Arvon, *Georges Lukács ou le Front populaire en littérature* (1968): όπου ο επιμελητής, παρά την προσωπική του έλλειψη κατανόησης των γνωσιολογικών και

αισθητικών προβλημάτων της θεωρίας του κατοπτρισμού, εγείρει τη σκέψη του Λούκατς στην τάξη των πολύτιμων μαρτυριών για τα γεγονότα της εποχής μας. Επιπλέον, ο Yvon Bourdet συλλέγει στο *Figures de Lukács* (1972) τρία από τα δοκίμιά του για πολύ διαφορετικά θέματα (δηλαδή, αντίστοιχα, ένα για το μαρξισμό του Λούκατς γενικά, ένα δεύτερο για τις επαφές του στην εξορία στη Βιέννη με τους αυστρομαρξιστές, ένα τρίτο –σκληρά όσο και σωστά στιγματιζόμενο από τον Tertulian<sup>79</sup>, του οποίου οι επικρίσεις πρέπει, κατά τη γνώμη μας, να επεκταθούν σε ολόκληρο βιβλίο– για τη σχέση Μαν και Λούκατς σχετικά με το χαρακτήρα του Νάφτα στο *Μαγικό Βουνό*) και την πλήρη μεταγραφή του κειμένου της τελευταίας συνέντευξης που δόθηκε από τον Λούκατς πριν από το θάνατό του, στις 16 Απρίλη 1971, ένα κείμενο που έχει ήδη δημοσιευθεί εν μέρει με τον τίτλο *Critique de la Bureaucratie Socialiste. Questions de méthode*, επίσης επιμελημένο από τον Bourdet, στο «L’homme et la société», n. 20, 1971.

Πολύ κριτικό και ενημερωτικό υλικό προσφέρει επίσης η σειρά του «The New Hungarian Quarterly», και ειδικά το ειδικό τεύχος του φθινοπώρου 1972 *In memory of György Lukács (1885-1971)*, το οποίο περιλαμβάνει, μαζί με διάφορες μαρτυρίες φίλων και μαθητών, ήδη γνωστά δοκίμια του Lucien Goldmann και της Agnes Heller, καθώς και εκείνο του Ferenc Tökei «Ο Λούκατς και η ουγγρική κουλτούρα» (όπου, μεταξύ άλλων, περιέχονται μακρά αυτοβιογραφικά αποσπάσματα από τον πρόλογο του Λούκατς στην ουγγρική συλλογή δοκιμίων *Magyar irodalom, magyar kultúra*, Βουδαπέστη 1970), επίσης μη δημοσιευμένα λουκατσιανά κείμενα: μερικές επιστολές προς τον Paul Ernst από την περίοδο 1911-1926, μια δημοσίευση από το 1969 σχετικά με τη «μελλοντολογία» (που είχε ήδη δημοσιευτεί στο γερμανικό περιοδικό «Forum», αρ. 4, 1970, και τώρα, με τον τίτλο «Ουτοπία και λογική κριτική του μέλλοντος», σε μετάφραση της Laura Pontecorvo, στο «Carte secrete», αρ. 21, 1973), και την αγγλική μετάφραση του πρώτου κεφαλαίου της *Φιλοσοφίας της Τέχνης* (πρώτο μέρος, με τη σειρά του, της ομάδας αδημοσίευτων κειμένων υπό το όνομα *Αισθητική της Χαϊδελβέργης*, στην πορεία πλήρους δημοσίευσης και στα ιταλικά) και μια παράγραφο του κεφαλαίου για την εργασία της μεγάλης *Οντολογίας*, «Η εργασία ως πρότυπο της κοινωνικής πρακτικής». Άλλα μη δημοσιευμένα αποσπάσματα από τα χειρόγραφα του Λούκατς ανακοινώνονται για επόμενα τεύχη του περιοδικού. Στην Ουγγαρία, θα πρέπει επίσης να θυμόμαστε τις συνεισφορές των πιο άμεσων μελετητών του Λούκατς και, μεταξύ άλλων, ιδιαίτερα την οξεία και συγκεντρωμένη έκθεση των κύριων θεμάτων της μεγάλης *Αισθητικής* που προσφέρθηκε από την Agnes Heller στο Συνέδριο Κοινωνιολογίας της Λογοτεχνίας στο Royaumont τον Ιανουάριο του 1968, δημοσιευμένη στα γαλλικά από το «L’homme et la société» και μεταφράστηκε εδώ από εμάς, υπό τον τίτλο «Χαρακτήρας και αυτονομία της αισθητικής του Λούκατς», στο «Trimestre», II, 1968, σ. 177-186.

Δεν υπάρχει έλλειψη μεμονωμένων αλλά σημαντικών αναγνωρίσεων για τον Λούκατς από συγγραφείς άλλων σοσιαλιστικών χωρών. Αναφέρουμε, για τη Γιουγκοσλαβία, εκείνες του Predrag Vranicki, του Gajo Petrovic, συνεργατών του κροα-

τικού περιοδικού «Praxis», του οποίου το τεύχος αρ. 3 του 1966 (γιουγκοσλαβική έκδοση) περιλαμβάνει συνεισφορές στον Λούκατς από τους Rudi Supek, Vjekoslav Mikecin, Davor Rodin, καθώς και από τους Peter Ludz και Heller. Ο Ρουμάνος Nicolas Tertulian και ο Πολωνός Stefan Morawski, και οι δύο στα δοκίμια που έχουν ήδη αναφερθεί εδώ (αλλά και ο Tertulian επίσης στο τεύχος *L'esthétique en Roumanie* του «Revue d'Esthétique», αρ. 3, 1972, σ. 279-85), και, στην *Ιστορία του Μαρξισμού*, ο ίδιος ο Vranicki δίνει όλη την προσοχή που της αξίζει στη μεγάλη *Αισθητική* (επίσης αντικείμενο πολλών αναφορών στο VII Διεθνές Συνέδριο Αισθητικής που πραγματοποιήθηκε στο Βουκουρέστι το καλοκαίρι του 1972). Ο Morawski υπογραμμίζει το πώς ενδιαφέρεται εδώ ο Λούκατς για πρώτη φορά για τη δημιουργία συνεχούς σύνδεσης μεταξύ της καθημερινής ζωής και του κόσμου της τέχνης, διευρύνοντας εξαιρετικά τον κύκλο των αισθητικών ζητημάτων ή αναλύοντας και διευθετώντας τα πιο διεξοδικά. «Εκείνοι που λένε ότι ο Λούκατς παρέχει το πρώτο μαρξιστικό σύστημα αισθητικής δεν κάνουν λάθος. Δεν υπάρχει πρόβλημα που να μην το έχει θέσει σε νέο φως· κανένα αισθητικό ζήτημα για το οποίο δεν έχει δείξει ότι ο μαρξισμός έχει τις ρίζες του στην καλύτερη ευρωπαϊκή παράδοση». Κατά την άποψή του, τα νευραλγικά κέντρα του έργου είναι το ζήτημα της γένεσης και της ιδιοτυπίας των αισθητικών κατηγοριών και της θεωρίας του κατοπτρισμού, στην οποία ο Morawski και μαζί του ο Vranicki, δεν φείδονται επιφυλάξεων και επικρίσεων, αμφιλεγόμενες όσο και αν είναι, για τη δυνατότητα εφαρμογής της «έννοιας της μίμησης» και της «θέσης του ρεαλισμού» σε όλες τις τέχνες· αλλά αυτό δεν τους εμποδίζει να δώσουν την κρίση που ξέρουμε για την *Αισθητική* («η ευρύτερη προσπάθεια επεξεργασίας του αισθητικού προβλήματος που έγινε στο μαρξιστικό πεδίο»), συμπεριλαμβάνοντάς τη «μεταξύ των πιο αναφορικών κεκτημένων της κουλτούρας της εποχής μας»<sup>80</sup>.

Και μερικοί αδύναμοι απόηχοι όλου αυτού του επιβλητικού πλέγματος συζητήσεων και εκτιμήσεων ακούγονται επίσης στην Ισπανία (αν και λίγο υπόκωφα, εντός των ορίων αυτού που επιτρέπεται από τη λογοκρισία) και σε ισπανόφωνες υπερπόντιες χώρες όπως το Μεξικό και η Αργεντινή. Υπάρχουν επίσης μεμονωμένες φωνές υποστήριξης εκεί, μαρτυρίες ενδιαφέροντος για τη σκέψη του Λούκατς: πάνω από όλα μεταφράσεις κειμένων, πανεπιστημιακά μαθήματα, κριτικά-λογοτεχνικά δοκίμια: υπενθυμίζουμε για άλλη μια φορά, στο τελευταίο πλαίσιο, το βιβλίο του Posada στην Αργεντινή.

**6.** Με τις σύντομες πληροφορίες που δόθηκαν τώρα για την ξένη κριτική, κλείνουμε την επισκόπησή μας των μελετών. Μία από τις πιο αξιοσημείωτες και γόνιμες συνεισφορές λόγω αυτής της κριτικής (σε ριζική αντίθεση με την ιταλική κριτική) έγκειται στη συνειδητοποίηση του αδιαχώριστου των προβλημάτων της μεγάλης *Αισθητικής* από την οντολογική τους βάση: δηλαδή το γεγονός ότι δεν κατανοείται επαρκώς η ουσία και η «κατηγοριακή δομή» αυτών των προβλημάτων αν κάποιος δεν ερευνήσει πρώτα –ο ίδιος ο Λούκατς το προτείνει<sup>81</sup>– τη «γένεση», αν κάποιος



δεν μελετήσει, σε οντολογική βάση, τη σύμπλεξή τους με τα άλλα διάφορα κατηγοριακά επίπεδα, το ρόλο που «η τέχνη παίζει στην ιστορία της ανθρωπότητας και στη ζωή των ανθρώπων γενικά»<sup>82</sup>. Ως απλή ανασκόπηση των μελετών, αυτό το έργο δεν έχει την πρόθεση ή τη δυνατότητα να αναφερθεί σε περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις συνέπειες που απορρέουν από αυτή την προσέγγιση. Μπορούμε να υπονοήσουμε μόνο την ορθότητα της ερμηνευτικής γραμμής που καθιερώνει μια ακριβή σύνδεση μεταξύ της αισθητικής, της ηθικής και της «οντολογίας του κοινωνικού είναι», που επιβεβαιώνεται από τις προσδοκίες του μεγάλου έργου που αφιερώνει ο Λούκατς στη μελέτη αυτής της τελευταίας σφαίρας<sup>83</sup>: σκεφτόμαστε εδώ με έναν ειδικό τρόπο την κατηγορία της «εργασίας» (η οποία διασχίζει ήδη την *Αισθητική* από το ένα άκρο στο άλλο), στον προσδιορισμό της ως «προτύπου κάθε κοινωνικής πρακτικής», στη σειρά αναλύσεων που οδηγούν στην αναγνώριση ότι «ο οντολογικά αποφασιστικός παράγοντας» είναι, στην ενεργοποιημένη από την εργασία διαδικασία, η «σχέση της τελεολογίας και της αιτιότητας»<sup>84</sup>.

Επομένως, όποιος ακολουθήσει ολόκληρο το φάσμα των ζητημάτων που αναφέρονται εδώ, και το στοχαστεί χωρίς προκατάληψη, δεν μπορεί να αποτύχει να συμφωνήσει αμέσως με τον Vasoli, όταν, αναφερόμενος στον Λούκατς των *Συνομιλιών*, παρατηρεί ότι υπάρχει ήδη «ένας ολόκληρος κόμβος προβλημάτων που αναδύονται και ορίζονται, συνδεόμενων στενά μεταξύ τους, τα οποία είναι υψίστης σημασίας για την τρέχουσα ανάπτυξη του μαρξισμού»<sup>85</sup>. Με το οποίο, φυσικά, δεν πρεσβεύει κανείς μια στάση παθητικού δέους μπροστά στις προτάσεις του, προς άκριτη και αδιάκριτη αποδοχή, σημείο προς σημείο, των αποτελεσμάτων της έρευνάς του· πολύ περισσότερο επειδή μεταξύ των προτάσεων και των αποτελεσμάτων, μεταξύ του σχεδίου μιας συστηματοποίησης και της εφαρμογής του, σίγουρα μπορεί επίσης να υπάρχει ένα μεγάλο κενό. Πρώην μαθητές του Λούκατς όπως ο Mészáros, φιλο-Λουκατσιανοί μελετητές –ή σε κάθε περίπτωση ευμενώς διατεθειμένοι προς αυτόν– όπως ο Morawski και ο Cases, ο ίδιος ο Vasoli, έχουν παρακινήσει –με μερικές φορές πειστικά επιχειρήματα– τα μεμονωμένα σημεία διαφωνίας τους. Οι «πολιτικές ιδέες» του ύστερου Λούκατς φαίνονται ιδιαίτερα μη ικανοποιητικές, εύθραυστες και αφηρημένες στους Mészáros και Cases –ακολουθούμενους από τον Vasoli– λόγω της αδυναμίας που θα έδειχνε να αναδιατυπώσει θεωρητικά με επαρκή τρόπο, σύμφωνα με τους καιρούς, τις εσωτερικές αντιφάσεις τόσο του ιμπεριαλισμού όσο και του σοσιαλιστικού κόσμου<sup>86</sup>. Και σίγουρα πρέπει να παραδεχτούμε ότι ο Λούκατς αμαρτάνει για υπερβολική αισιοδοξία τουλάχιστον όταν, στις τελευταίες του συνεντεύξεις, εκφράζει επανειλημμένα την πεποίθηση ότι σήμερα βρισκόμαστε στην παραμονή μιας μεγάλης «αναγέννησης του μαρξισμού»: μιας αναγέννησης για την οποία, αντίθετα, δεν φαίνεται να υπάρχουν ακόμη επαρκείς συνθήκες, ούτε στην Ανατολή ούτε στη Δύση.

Ωστόσο, επαναλαμβάνουμε, παρά αυτές τις εν μέρει δικαιολογημένες επιφυλάξεις, και παρά τις ηχηρές ψευδείς και παρανοημένες δηλώσεις που έγιναν στις «τιμές», παραμένει η εξαιρετική σημασία και αποτελεσματικότητα του έργου (το οποίο

ελπίζουμε ότι θα εξακολουθήσει να μπορεί να ασκεί μια ισχυρή και διαρκή επιρροή). Σε αντίθεση με τη γνώμη που εξέφρασαν ακόμη και οι πιο ενημερωμένοι επικριτές του, δεν πιστεύουμε καθόλου ότι η εμβάθυνση του ώριμου Λούκατς στην οικοδόμηση μιας μεγάλης διαλεκτικής-υλιστικής συστηματικής, αυτή η «αφοσίωση στην καθάρα θεωρητική εργασία», αποτελεί ένδειξη φθοράς. ή παραίτηση, ότι υποθέτει «Τη μελαγχολική πτυχή μιας ουσιαστικής αποξένωσης από τα σκληρά και αποφασιστικά προβλήματα της σημερινής μας εποχής», ότι παρέχει κοντολογίς –όπως πιστεύει ο Vasoli (εδώ επίσης υποχωρεί στο «μαρξισμό» του Perlini)– «την απογοητευτική ένδειξη ότι ο μόνος δρόμος για να ακολουθηθεί είναι μια αργή, προβληματική ανακατασκευή των “αρχών”, στην αρχή ενός κινήματος που σήμερα ξαναπιάνει επώδυνα την πορεία του»: από την άλλη πλευρά, δεν είναι σαφές γιατί η αισθητική και η λογοτεχνική κριτική, οι αγαπημένοι χώροι εργασίας του Λούκατς, θα πρέπει να αντιμετωπίζονται με την περιφρόνηση του Bourdet, ως «ακίνδυνα επιχειρήματα» ή σε κάθε περίπτωση, από μαρξιστική άποψη, «δευτερεύοντα»<sup>87</sup>. (Παραλείπουμε να προσθέσουμε ότι ο ύστερος Λούκατς σκοπεύει να κρυφτεί πίσω από «ακίνδυνα επιχειρήματα» τόσο λίγο που το τελευταίο κεφάλαιο, ακόμα αδημοσίευτο, της μεγάλης *Οντολογίας* του αντιμετωπίζει και πάλι το πρόβλημα της «αποξένωσης»). Το ερώτημα λοιπόν τίθεται: είναι πραγματικά η *Αισθητική* αυτό που πιστεύει ο Perlini, «ένα είδος ευλογημένου καταφυγίου για κουρασμένους διανοούμενους»; Νομίζουμε το εντελώς αντίθετο.

Σίγουρα δεν είναι η πρώτη φορά από την άνοδό του που το εργατικό κίνημα, τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη, βρίσκει τον εαυτό του σε μια αντικειμενική κατάσταση κρίσης· και κάθε φορά, σε κάθε κρίση (ειδικά κατά την περίοδο της Δεύτερης Διεθνούς), οι μεγαλύτεροι θεωρητικοί του, Ένγκελς, Λαμπριόλα, Λένιν, Γκράμσι και σήμερα, ακριβώς, ο Λούκατς, βρήκαν τους εαυτούς τους αναγκασμένους να ανακτήσουν –χωρίς ποτέ να περιπέσουν σε παραίτηση– το δρόμο της «αργής ανοικοδόμησης των αρχών», σπάζοντας με το θεσμοποιημένο ψευδο-μαρξισμό της εποχής τους: με τον κοινωνικό θετικισμό ή με το ρεβιζιονισμό ή με το γραφειοκρατικό σταλινισμό. Πράγματι μόνο χάρη σε αυτή τη ρήξη έγιναν εκείνοι οι επιφανείς θεωρητικοί που μελετάμε και σεβόμαστε σήμερα. «Δεν μπορεί να υπάρξει πραγματικά επαναστατική πολιτική –υπογράμμισε ο Λούκατς σε μια συνέντευξη με τον Ferrarotti– χωρίς μια προκαταρκτική επιστημονική ανάλυση που αναφέρεται στη γενική θεωρία της ιστορίας και της κοινωνίας. Για το επαναστατικό κίνημα, αυτή είναι σήμερα η ισχυρότερη και πιο επείγουσα ανάγκη»<sup>88</sup>. Ήδη το 1957, επικαλούμενος ένα «tertium datur» [Τρίτο δρόμο, σμ] ως διέξοδο από την ψεύτικη εναλλακτική λύση μεταξύ «δογματισμού» και «ρεβιζιονισμού», έγραφε:

«Ο Λένιν ανέδειξε πρώτα και ξεκάθαρα το αρχιμήδειο σημείο στήριξης για την αναγκαία θέση εδώ. Μόνο αν γνωρίζουμε ότι ο μαρξισμός μάς άφησε μια σίγουρη μέθοδο, έναν εξαιρετικό αριθμό στέρεων αληθειών, μια σειρά από πολύ γόνιμες ιδέες για τη δική του ανάπτυξη· ότι δεν μπορούμε να σημειώσουμε πραγματική πρό-

οδο στην πορεία της επιστήμης χωρίς αφομοίωση και ενδελεχή εφαρμογή αυτών των αρχών· ωστόσο, ότι η επεξεργασία των καθολικών επιστημών με βάση το μαρξισμό είναι ένα καθήκον που πρέπει να εκπληρωθεί και όχι κάτι που έχει ήδη επιτευχθεί· εάν όλα αυτά είναι σαφώς κατανοητά, θα υπάρξει μια εκ νέου ανάληψη της μαρξιστικής έρευνας»<sup>89</sup>.

Το ότι η μεγάλη προσωπική συμβολή του Λούκατς σε αυτή την «αναβίωση», στην «επεξεργασία των καθολικών επιστημών στη βάση του μαρξισμού», δυστυχώς διακόπηκε μεσοστρατίς από το θάνατο, είναι σίγουρα μια σοβαρή ζημιά για το μαρξισμό, τη θεωρία και την πρακτική του εργατικού κινήματος. Ωστόσο, είναι επίσης η γνώμη μας, υποστηριζόμενη από πολλές αποδείξεις, ότι ήδη στην *Αισθητική*, στις προόδους της *Οντολογίας*, στις ηθικές ιδέες που διασκορπίζονται σχεδόν παντού σε αυτά και σε άλλα έργα (ρόλος της «ιδιαιτερότητας» στην ηθική, η ηθική ως μεσολαβητής μεταξύ νόμου και ηθικότητας, η οντολογική γένεση της ελευθερίας από την εργασία, κ.λπ.) περιέχονται πολύτιμες ενδείξεις μεθόδου, καθώς και περιεχόμενο, ένα ευρύ φάσμα υποδείξεων, η ραχοκοκαλιά μιας έρευνας που πρέπει να διεξαχθεί. Σίγουρα επίσης απλώς μερικές ενδείξεις· το λιγότερο που μπορεί να πει κανείς είναι ότι μένουν πολλά, πράγματι πάρα πολλά, που πρέπει ακόμη να κάνει ο μαρξισμός. Κανείς δεν είχε περισσότερη επίγνωση των περιορισμών αυτής της κατάστασης από τον Λούκατς. Ωστόσο, κανείς δεν έχει αγωνιστεί τόσο έντονα όσο αυτός για το θρίαμβο του σκοπού του μαρξισμού· χωρίς ποτέ να ξεστρατίσει από το ιδανικό του, χωρίς να μπερδευτεί ποτέ για μια στιγμή, σε αντίθεση με πολλούς από τους επικριτές του σήμερα, ούτε με τους μεταμφιεσμένους ιδεολόγους στην υπηρεσία του καπιταλισμού, ούτε με τους γραφειοκράτες ή τους ψευδείς προφήτες ή τους μοσχοβίτες προπονητές του εργατικού κινήματος. Μόνο γι' αυτό αξίζει –ακόμη και από ανθρώπινη άποψη– όλη μας την εκτίμηση: ένα αληθινό «*exemplum humanae vitae*» [Παράδειγμα ανθρώπινης ζωής, στυλ], σύμφωνα με την ευτυχή έκφραση του Cases. Στην ουσία, τα λόγια του Franco Fortini, που αναφέρονται από πολλούς (αλλά συχνά σε πλαίσια που συγκρούονται με αυτά), εξακολουθούν να διατηρούν την αναφορικότητά τους:

«Ωστόσο, αυτό που φαίνεται άθικτο και πολύτιμο για εμάς είναι ακριβώς αυτό που οι κριτικοί του φαίνεται να του αρνούνται περισσότερο: η απτόητη πρόταση να μετρούμε τον εαυτό μας απέναντι στις μέγιστες διαστάσεις της ανθρώπινης ιστορίας και τις μέγιστες δυνατότητες του ανθρώπου, να αποκηρύσσουμε τη φαινομενικότητα για να διατηρούμε εκείνη την ουσία που μπορεί να μεταμορφώσει εμάς, το έργο μας και την κοινωνία που είναι ένα με αυτό και με μας»<sup>90</sup>.

Αυτός είναι επίσης ο λόγος για τον οποίο ένας από τους μαθητές του, που έχει ήδη αναφερθεί αρκετές φορές, η Agnes Heller, μια μελετήτρια των ηθικών προβλημάτων, βλέπει την πιο χαρακτηριστική ενσάρκωση και εκπλήρωση σε αυτόν της «ηθικής αποστολής του φιλόσοφου»<sup>91</sup>.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. F. Liuzzi, *Lukács in Italia*, στον φάκελο «Contemporaneo» (παράρτημα της «Rinascita») *Lukács e il nostro secolo*, 30 luglio 1971, σελ. 24-5. Σχετικά με την «(πολλή) επιτυχία και (λίγη) επιρροή» της σκέψης του Λούκατς γενικά, δείτε για την Ιταλία –εκτός από τα γραπτά του Liuzzi– τα δοκίμια του F. Fortini, *Lukács in Italia* [1959], στο *Verifica dei poteri*, Milano 1965, σελ. 194-222, και του R. Merolla, *Lukács e la cultura marxista in Italia*, στο «Angelus Novus», n. 15-18, 1969, σελ. 1-66, το σύντομο σημείωμα του C. Pianciola, *Lukács in Italia*, παράρτημα στο *Conversazioni con Lukács di W. Abendroth, H. H. Holz e L. Kofler*, Bari 1968, σελ. 195-205, και τις έμμεσες υποδείξεις του N. Badaloni, *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Roma 1971, σελ. 29 κ.ε., 91 κ.ε.: για την ΟΔΓ και τη ΓΛΔ, τη διδακτορική διατριβή του D. Glowka, *Georg Lukács im Spiegel der Kritik. Die Interpretationen des Lukács'schen Denkens in Deutschland 1945-1965*, Berlin 1968· για τη Γαλλία τη σύνθεση του P. Furter, *La pensée de Georges Lukács en France*, στο «Revue de théologie et de philosophie», Lausanne, 3<sup>a</sup> s., XI, 1961, σελ. 353-61.
2. W. Mauro, *La "conciliazione forzata" di Lukács*, nel «Lettore di provincia», III, 1972, n. 10, σελ. 32.
3. B. Fogarasi, *Logik*, Berlin 1956. Υπενθυμίζουμε ότι κατά τη δεκαετία του 1920 ο Fogarasi ήταν ενωμένος και καταδικασμένος με τους Κορς, Ρεβάνι και Λούκατς, στους κύκλους της Κομμουνιστικής Διεθνούς, από τον A. Deborin, *Lukács und seine Kritik des Marxismus*, στο «Arbeiter-Literatur», Wien, I, 1924, σελ. 618, και από τον ντεμποριανό J. Sten, στο «Internationale Pressekorrespondenz», V, 1925, σελ. 501. Αργότερα –δηλαδή, μετά τα γεγονότα στην Ουγγαρία– παίρνει μια ξεκάθαρη στάση στο μέτωπο των σεκταριστών που χαρακτηρίζει τον Λούκατς ως «ρεβιζιονιστή» (B. Fogarasi, *Der revisionistische Charakter einiger philosophischen Konzeptionen von Georg Lukács*, στον τόμο *Georg Lukács und der Revisionismus*, Berlin 1960, σελ. 303-21.
4. F. Fortini, *Verifica dei poteri*, cit., σελ. 198.
5. A. Asor Rosa, *Il giovane Lukács teorico dell'arte borghese*, στο «Contropiano», n. 1, 1968, σελ. 59-104· L. Perrone, *Il giovane Lukács e le forme dell'arte borghese*, στο «Annali della Scuola superiore delle comunicazioni sociali», IV, 1969, σελ. 107-65· L. Boella, *La "via a Marx" del giovane Lukács*, στο «Storia e politica», X, 1971, σελ. 365-422.
6. Πβλ. L. Goldmann, *L'esthétique du jeune Lukács*, στο *Marxisme et sciences humaines*, Paris 1970, σελ. 233-4· *Introduction aux premiers écrits de G. Lukács*, στο «Temps modernes», XVIII, 1962, n. 195, σελ. 255.
7. L. Boella, *La "via a Marx" del giovane Lukács*, cit., σελ. 369.
8. Lukács, *Vorwort* στη νέα έκδοση του *Theorie des Romans*, Neuwied - Berlin 1963, σελ. 13.
9. R. L. Tökés, *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic*, New York 1967· D. Kettler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918-19*, Neuwied - Berlin 1967.
10. L. Amodio, *Tra Lenin e Luxemburg. Commentario al periodo 'estremistico' di G. Lukács 1919-1921*, στο «Corpo», II, 1967, σελ. 361-431· *Il passaggio di Lukács al leninismo*, στο «Nuova corrente», n. 48, 1969, σελ. 2-19· G. Caramore, *Il biennio 1918-1919 nell'evoluzione di G. Lukács*, στο «Ungheria d'oggi», XI, 1971, n. 4-5, σελ. 3-12· M. Cacciari, *Sul problema dell'organizzazione. Germania 1917-1921*, εισαγωγή στο Lukács, «Kommunismus" 1920-

- 1921, Padova 1972· P. Manganaro, *Introduzione a Lukács, Scritti politici giovanili 1919-1928*, Bari 1972.
11. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1967, σελ. VII.
  12. G. Piana, *Note su "Storia e coscienza di classe"*, στο «Aut-aut», n. 107, 1968, σελ. 35.
  13. G. E. Rusconi, *La problematica del giovane Lukács*, στο «Rivista di filosofia neo-scolastica», LVIII, 1966, σελ. 63-90.
  14. G. D. Neri, *Prassi e conoscenza*, Milano 1966, σελ. 111. Οι επιρροές που ασκεί ο Βέμπερ στον νεαρό Λούκατς, ξεκινώντας από τα πρώτα φιλολογικά κείμενα μέχρι ίσως το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, οι οποίες έχουν ήδη σημειωθεί από τους Merleau-Ponty και Goldmann είναι αναμφισβήτητες. Στη Χαϊδελβέργη, σύμφωνα με την έκφραση του Horst Althaus, ο Βέμπερ είναι ο «πολιτικός αστέρας» του: «Η φιλοσοφία του γρήματος του Ζίμελ και τα γραπτά του Βέμπερ για τον Προτεσταντισμό –παραδέχεται ο ίδιος ο Λούκατς– ήταν τα μοντέλα μου για μια “κοινωνιολογία της λογοτεχνίας”» (Lukács, *La mia via al marxismo*, in «Nuovi Argomenti», n. 33, 1958, σελ. 2). Πβλε Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960, σελ. 186 κ.ε.· L. Boella, *La "via a Marx" del giovane Lukács*, cit., σελ. 381 κ.ε.· E. Bahr, *Georg Lukács*, Berlin 1970. Για την υπερβολή της επιμονής αυτών των επιρροών, ωθώντας την πέρα από το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, N. M. De Feo, *Weber e Lukács*, Bari 1971, σελ. 136 κ.ε.· στην «ισχυρά αρνητική κρίση» στην οποία «προβαίνει αργότερα ο Λούκατς ιδιαίτερα για την κοινωνιολογία του Βέμπερ» δίνει έμφαση ο F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Bari 1965, σελ. 132 κ.ε.· *Colloquio con György Lukács* (II), στο «Critica sociologica», n. 18, 1971, σελ. 95-6.
  15. G. D. Neri, *Prassi e conoscenza*, cit., σελ. 94.
  16. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, σελ. 334 κ.ε.· G. Bedeschi, *Reificazione e oggettività in "Storia e coscienza di classe" di G. Lukács*, στο παράρτημα *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari 1968, σελ. 177-203· *Critica della società e critica della scienza in "Storia e coscienza di classe" di Lukács*, στο «Angelus Novus», n. 12-13, 1968, σελ. 102-29.
  17. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., σελ. 341-2.
  18. M. Vacatello, *Lukács. Da "Storia e coscienza di classe" al giudizio sulla cultura borghese*, Firenze 1968.
  19. *Ibid.*, σελ. 154.
  20. *Ibid.*, σελ. 30-3.
  21. *Ibid.*, σελ. 136.
  22. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Bari 1968, σελ. 315· F. Fergnani, *Lukács e l'utopia repressa*, στο «Utopia», luglio 1971, σελ. 4.
  23. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, cit., σελ. 46-7, 344. Αυτή τη θέση του βιβλίου του ο Perlini την επαναλαμβάνει στη συνέχεια σε μια σειρά μεταγενέστερων κειμένων. Από την πλευρά του, ο Fergnani θεωρεί «ευρέως αποδεκτή», παρά ορισμένες επιφυλάξεις, την άποψη του Perlini «σχετικά με το υψηλό τίμημα που έπρεπε να πληρώσει ο Λούκατς σε αντάλλαγμα για την εγκατάλειψη ορισμένων από τα μεγάλα επιτεύγματα της πρωτο-μαρξιστικής του φάσης» (F. Fergnani, *"Storia e coscienza di classe" di G. Lukács e i suoi sviluppi nel pensiero contemporaneo*, στο παράρτημα του R. Cantoni, *Il significato del tragico*, Milano 1970, σελ. 185· *Lukács critico di se stesso*, cit., σελ. 220).

24. N. M. De Feo, *Weber e Lukács*, cit., σελ. 136-7· F. Cerutti, *Hegel Lukács Korsch. Sul significato emancipativo della dialettica nel marxismo critico*, στο «Quaderni piacentini», n. 47, 1972, σελ. 89, 94.
25. G. Vacca, *Lukács o Korsch?*, Bari 1969, σελ. 52 κ.ε.: *Il politico e l'ideologo*, στην μπροσούρα του «Contemporaneo» *Lukács e il nostro secolo*, cit., σελ. 15.
26. Πβλε C. Cases, *Omaggio a György Lukács* [1956], στο *Saggi e note di letteratura tedesca*, Torino 1963, σελ. 361· P. Vranicki, *Storia del marxismo*, cit., II, σελ. 13.
27. A. Schaff, *Conscience d'une classe et conscience de classe. En marge de l'ouvrage de Georg Lukács "Histoire et conscience de classe"*, στο «L'homme et la société», n. 26, 1972, σελ. 4.
28. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., σελ. XXV.
29. C. Cases, *Marxismo e neopositivismo*, Torino 1958, σελ. 58.
30. Lukács, *Nachwort* [1967] στο *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Neuwied - Berlin 1963, σελ. 87· *Lukács on his Life and Work*, «New Left Review», n. 68, 1971, σελ. 51.
31. G. Prestipino, *Filosofia e prospettiva politica nell'ultimo Lukács*, στο «Critica marxista», IX, 1971, n. 5-6, σελ. 280-1.
32. *Conversazioni con Lukács*, cit., σελ. 87.
33. Πβλε C. Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*, cit., σελ. 366· N. Tertulian, *L'évolution de la pensée de G. Lukács*, cit., σελ. 16· *Lukács ou la "synthèse impossible"*, στο «Quinzaine littéraire», 16-31 luglio 1971, σελ. 4· E. Bahr, *La pensée de Georg Lukács*, cit., σελ. 111.
34. I. Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectic*, στο *Georg Lukács. The Man, his Work and his Ideas*, επιμ. G. H. R. Parkinson, London 1970.
35. P. Raffà, *Brecht contro Lukács* [1962], στο *Avanguardia e realismo*, Milano 1967, σελ. 192.
36. F. Fergnani, *Lukács critico di se stesso*, cit., σελ. 184.
37. T. Perlini, *Lukács e il sistema*, cit., σελ. 13-4.
38. W. R. Beyer, «*Marxistische Ontologie*» – *eine idealistische Modeschöpfung*, στο «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XVII, 1969, σελ. 1310 κ.ε. Στην κριτική του «ρεβιζιονισμού» και του «αστικού ανθρωπισμού» του Λούκατς, ο οποίος παριστάνει να είναι ένας αδιάλλακτος εχθρός της γραφειοκρατίας και του σταλινισμού, ο N. M. De Feo (*Weber e Lukács*, cit., σελ. 166 κ.ε.), χρησιμοποιεί ανενδοίαστα τα επιχειρήματα σταλινικών γραφειοκρατών του γλυκού νερού όπως ο Révai, περιλαμβανόμενου του φίλου του Perlini (*La contraddittoria parabola di G. Lukács*, cit., σελ. 608), που υποδεικνύει τη γενική κατάρα του ως μιας «απεχθούς μορφής ενός διανοούμενου που μετατράπηκε σε γραφειοκράτη».
39. Lukács, *Asthetik. Die Eigenart des Aesthetischen*, Neuwied – Berlin 1963, I, σελ. 588, 696 κ.ε., και II, σελ. 238.
40. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, cit., σελ. 262-3. Όπως γνωρίζουμε, ο Vacatello δεν ασχολείται καθόλου με τη μεγάλη *Αισθητική*. Ο Bedeschi αναφέρεται σε αυτή μόνο μία φορά σε μια σημείωση, και επιπλέον σε μια πολύ γενική μορφή (G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., σελ. 103 n.)· ο Perlini την ξεφορτώνεται επίσης συνοπτικά σε μια υποσημείωση (op.cit., σελ. 351-2· μια άλλη γενική αναφορά στη σελ. 212).
41. Lukács, *Kunst und objektive Wahrheit* [1934], στο *Probleme des Realismus*, Berlin 1955, σελ. 5 κ.ε.: *Aesthetik*, cit., II, σελ. 285 κ.ε.

42. F. Fergnani, *Lukács critico di se stesso*, cit., σελ. 200-1. Οι άλλες εκφράσεις που παρατίθενται στο κείμενο αναφέρονται στα T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, cit., σελ. 317-8· *Sul concetto di prospettiva in Lukács*, cit., σελ. 41· F. Cerutti, *Hegel Lukács Korsch*, cit., σελ. 92, 97· N. M. De Feo, *Weber e Lukács*, cit., σελ. 151-2· πβλε επίσης G. Lichtheim, *An Intellectual Disaster*, στο «Encounter», London, n. 5, maggio 1963, σελ. 80· *George Lukács*, New York 1970.
43. Δείτε το δοκίμιο του 1958 για τον Λούκατς, περιλαμβανόμενο στο A. Guiducci, *Dallo zdanovismo allo strutturalismo*, Milano 1967, σελ. 103.
44. M. Macciò, *Le posizioni teoriche e politiche dell'ultimo Lukács*, cit., σελ. 50.
45. N. M. De Feo, *Weber e Lukács*, cit., σελ. 145-6, 151.
46. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, cit., σελ. 411.
47. S. Morawski, *Mimesis – Lukács' universal Principle*, στο «Science and Society», XXXII, 1968, σελ. 28.
48. V. Maslow, *Lukács' man-centered Aesthetics*, στο «Philosophy and phenomenological Research», XXVII, 1966-67, σελ. 532.
49. Δείτε τα γραπτά –πολύ διαφορετικής προέλευσης και τονισμού– των P. Demetz, *Marx, Engels und die Dichter*, Stuttgart 1959, σελ. 270 κ.ε.· B. Teyssèdre, *Lukács et les fondements d'une esthétique marxiste*, στα «Lettres nouvelles», IX, 1961, n. 11, σελ. 84-114· C. Carbonara, *L'estetica del particolare di G. Lukács*, Napoli 1960· G. Prestipino, *L'arte e la dialettica in Lukács e in Della Volpe*, Messina-Firenze 1961, σελ. 33 κ.ε.. Σύμφωνα με τον Demetz, π.χ., τα κριτήρια του τυπικού, της καλλιτεχνικής ιδιότητας, της διαλεκτικής, κ.λπ., είναι στον Λούκατς «ανορθολογικά μεγέθη».
50. Lukács, *Aesthetik*, cit., I, σελ. 352 κ.ε.
51. C. Vaiani, *L'Abbild-Theorie in György Lukács*, L'Aquila 1971, σελ. 131 κ.ε.
52. A. Swingewood - D. Sonolet, *La théorie de la littérature de Lukács*, στο «L'homme et la société», n. 26, 1972, σελ. 29, 35.
53. Πβλε P. Raffa, *Avanguardia e realismo*, cit., σελ. 183-4· T. Perlini, *Sul concetto di prospettiva in Lukács*, cit., σελ. 47-8· G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., σελ. 110 κ.ε. (που συνοψίζει και υποστηρίζει τις θέσεις του Galvano Della Volpe)· H. Gallas, *Ausarbeitung einer marxistischen Literaturtheorie im B.P.R.S. und die Rolle von Georg Lukács*, στο *Materialistische Literaturtheorie* (I), μπροσούρα του «Alternative», XII, 1969, σελ. 163.
54. Έτσι βεβαιώνει, π.χ., όπως ο Bedeschi και οι οπαδοί του Della Volpe, ο F. Posada, *Lukács, Brecht y la situación actual del realismo socialista*, Buenos Aires 1969, σελ. 148· ο T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, cit., σελ. 91-2· και σε μια επισκόπηση της μεγάλης *Αισθητικής* ο F. Masini, *Tra Hegel e Marx l'estetica di Lukács*, στη «Rinascita», 5 febbraio 1971, σελ. 20. Οι παρανοήσεις ασφαλώς δεν τελειώνουν εδώ: αρκεί μόνο να θυμηθούμε τη δήλωσή του (op. cit. σελ. 249) –που οι Bedeschi και Vaiani επίσης υποστηρίζουν– σύμφωνα με την οποία η κατηγορία του «τυπικού» έρχεται στον Λούκατς από τον Βέμπερ: όταν όλοι γνωρίζουν ότι έχει την πηγή της απευθείας στον Ένγκελς (γράμμα του 1888 στη M. Harkness, στο Marx-Engels, *Über Kunst und Literatur*, Frankfurt - Wien 1968, I, σελ. 157).
55. Lukács, *Aesthetik*, cit., I, σελ. 670 κ.ε.
56. *Ibid.*, II, σελ. 256 κ.ε.
57. *Ibid.*, II, σελ. 257.

58. Με λύπη πρέπει να σημειωθεί ότι οι πρώτοι και –για κάποιο χρονικό διάστημα– οι μόνοι που ασχολήθηκαν με τη μεγάλη αισθητική στην Ιταλία ήταν οι ιδεαλιστές: συγκεκριμένα ο R. Franchini, *La "monumentale Estetica" di Giorgio Lukács*, στο «Rivista di studi crociani», II, 1965, σελ. 263-81, και ο D. Faucci, *Intorno all'estetica di Lukács*, στο «Rivista di estetica», XII, 1967, σελ. 289-303.
59. Πβλε G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., σελ. 59-64, 80-1· *Lukács e la teoria della mediazione dialettica*, στο «Problemi del socialismo», XIII, 1971, σελ. 901 (από όπου προέρχονται επίσης οι προηγούμενες παραπομπές του κειμένου). Όπως πάντα, ούτε εδώ υπάρχει έλλειψη ευχάριστων περιπτώσεων: για παράδειγμα, υπάρχουν εκείνοι που βρίσκουν αδιάλειπτες αποδείξεις του χεγκελιανισμού του ώριμου Λούκατς στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (G. Gentile, *Sociologia e filosofia nel pensiero di G. Lukács*, στον «Protagona», n. 79, 1972, σελ. 51-64).
60. G. Della Volpe, *Contraddizioni dell'estetica di Lukács*, στο *Il verosimile filmico e altri scritti di estetica*, Roma 1954, σελ. 121 κ.ε.: *Critica del gusto*, Milano 1960, σελ. 14· G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., σελ. 90-1. Μια ευρεία κριτική της αντι-λουκατσιανής κριτικής του Della Volpe μπορεί να διαβαστεί στο δοκίμιο του U. Finetti, *Della Volpe, Lukács e i problemi critici del film*, στο «Cinema Nuovo», XVI, 1967, n. 185, σελ. 20-32.
61. P. Chiarini, *Brecht, Lukács e il realismo*, Bari 1970, σελ. 53, 57.
62. Δεν φαίνεται να κάνουν αυτή τη διάκριση ούτε ο G. Lichtheim, *Lukács*, cit., σελ. 151-2, ούτε ο N. Abbagnano, *L'estetica di Lukács. Arte contro religione*, στη «Stampa» di Torino, 3 febbraio 1971.
63. L. Amodio, *Il passaggio di Lukács al leninismo*, cit., σελ. 3.
64. K. Völker, *Brecht und Lukács*, cit., σελ. 147.
65. L. Amodio, «Der alte Lukács», cit., σελ. 75.
66. G. E. Rusconi, *La teoria critica della società*, cit., σελ. 76, 85-6.
67. N. M. De Feo, *Weber e Lukács*, cit., σελ. 175.
68. V. Strada, *Dalla metafisica fichtiana di Lukács all'empiria deformante di Stalin*, nel «Contemporaneo» (παράρτημα της «Rinascita»), 26 dicembre 1969, σελ. 21.
69. Χωρίς αμφιβολία αξίζει να αναφερθούν, μεταξύ άλλων, τα I. Deutscher, *Georg Lukács and "Critical Realism"*, στο «The Listener», London, 3 novembre 1966, σελ. 659· Swingewood - Sonolet, *La théorie de la littérature de Lukács*, cit., σελ. 22· Y. Bourdet, *Figures de Lukács*, Paris 1972, σελ. 35-6, 157 κ.ε., 212-3· L. Amodio, «Der alte Lukács», cit.· *Tra Lenin e Luxemburg*, cit., σελ. 418· και, στην παράδοση των Fortini και Amodio, R. Merolla, *Lukács e la cultura marxista in Italia*, cit., σελ. 48. Μια λιτή απάντηση στον Deutscher δίνει ο G. H. R. Parkinson στην εισαγωγή στον επιμελημένο από αυτόν τόμο *Georg Lukács*, cit., σελ. 22-3. Όσον αφορά τα γραπτά του Amodio, ας επιτραπεί να πούμε, σε αντίθεση με όσα πιστεύει ο Fortini (*Verifica dei poteri*, cit., σελ. 204), δεν μας φαίνεται καθόλου να τοποθετούν «τη σχέση μεταξύ του σταλινισμού και του Λούκατς με σαφήνεια»: μας φαίνεται ότι όσοι κάνουν τέτοιου είδους δηλώσεις δεν εισάγουν σαφήνεια, αλλά μάλλον ασάφεια και σύγχυση: «Ο σταλινισμός είναι ο γιος του σώματος του δυτικού εξτρεμισμού, είναι ένας καταπιεσμένος, εσωστρεφής εξτρεμισμός (ακόμη και ιστορικά) στον οποίο εμφυτεύεται η τυραννία».
70. Πβλε *Rivoluzione e letteratura. Il dibattito al I Congresso degli scrittori sovietici*, επιμ. G. Kraiski, εισαγωγή V. Strada, Bari 1967.
71. W. Mauro, *La "conciliazione forzata" di Lukács*, cit., σελ. 25. «Ο καθένας βλέπει –ο Mauro



- προσθέτει παραπέρα (σελ. 29), σχολιάζοντας τις «θέσεις» που πήρε μεταπολεμικά ο Λούκατς (*Il significato attuale del realismo critico*, Torino 1957, σελ. 140 κ.λπ.) – πόσο μακριά είναι αυτές οι θέσεις από το σταλινικό ζτανοφισμό που προέκυψε από τους θεωρήσεις μερικών συμμετεχόντων στο Συνέδριο των Σοβιετικών Συγγραφέων του 1934». Το ότι είναι «λάθος» να παρουσιάζεται ο Λούκατς ως ένας σχολαστικός επαναλήπτης των «συνθημάτων που επικράτησαν τότε στη Σοβιετική Ένωση» το υπογραμμίζει επίσης ο S. Morawski, *Il marxismo e l'estetica*, cit., σελ. 354.
72. G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., σελ. 64 κ.ε.
73. Ειδικά τα δοκίμια των Balogh και Fogarasi σχετικά με το θέμα στο *Georg Lukács und der Revisionismus*, cit., σελ. 213 κ.ε., 314 κ.ε. Το 1960 –θυμάται ο Arvon– η δημοσίευση του συγκεκριμένου έργου εξαπολύει ένα «πνευματικό λυντσάρισμα» του Λούκατς (H. Arvon, *Georges Lukács*, Paris 1968).
74. Πβλε G. Lichtheim, *Lukács*, cit., σελ. 181 κ.ε.: M. Vacatello, *Lukács*, cit., σελ. 139 κ.ε.: T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, cit., σελ. 71 κ.ε.: *Sul concetto di prospettiva in Lukács*, cit., σελ. 49-50· C. Vaiani, *L'Abbild-Theorie in G. Lukács*, cit., σελ. 148 κ.ε.: M. S. Corciulo, *Lukács e la distruzione della ragione*, στο «Nuova Antologia», giugno 1971, σελ. 278-91. Αλλά ακόμη και πριν από την εξεταζόμενη περίοδο ακούμε καταγγελίες σχετικά με την υπερβολική κριτική γενίκευση που έκανε ο Λούκατς, για την «αδυναμία του να πάρει μια στάση απέναντι στον λεγόμενο ανορθολογισμό που δεν είναι άνευ όρων αρνητική» (P. Rossi, *La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca*, στο «Rivista di Filosofia», XLVII, 1956, σελ. 350-2· F. Fergnani, *La "destructio destructionis" di György Lukács*, στο «Pensiero critico», II, 1960, n. 2, σελ. 41· *Marxismo e filosofia contemporanea*, Cremona s.d. [1964], σελ. 133-4). Από την άλλη πλευρά, είναι γνωστό ότι και ο Μπλοχ –έχοντας υπόψη τη διαμάχη της δεκαετίας του 1930 για τον εξπρεσιονισμό– υπερασπίζεται «τον ορθολογισμό του ανορθόλογου» (E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M. 1962, σελ. 260).
- Ένα καλό πρόσφατο δοκίμιο για την *Καταστροφή του Λογικού* είναι αυτό του H. A. Hodge, *Lukács on Irrationalism*, στο *Georg Lukács* (επιμ. Parkinson), cit., σελ. 86-108· με ισορροπία μιλά επίσης για αυτό, σε ένα προφίλ του Λούκατς πολύ ισορροπημένο και σωστό (παρά το προνόμιο της νεανικής του φάσης), ο C. A. Viano, *Il segno di Lukács*, nel «Calendario del popolo», XXVII, 1971, σελ. 3138.
75. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, σελ. 485-6.
76. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, cit., σελ. 210· S. Guarnieri, *Per una affermazione di Georg Lukács*, στο «Filologia e letteratura», XII, 1966, σελ. 158-9.
77. G. Steiner, *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, Milano 1972, σελ. 313.
78. *Ibid.*, σελ. 333, 343-50.
79. N. Tertulian, *Naphta*, Lukács, *Thomas Mann*, in «Logos», V, 1973, n. 1, σελ. 38-49.
80. P. Vranicki, *Storia del marxismo*, cit., II, σελ. 207-8· S. Morawski, *Mimesis*, cit., σελ. 27 κ.ε.
81. Lukács, *Aesthetik*, cit., I, σελ. 25.
82. Πβλε Á. Heller, *L'esthétique de György Lukács*, cit., σελ. 221· K. Megill, *Georg Lukács as an Ontologist*, στο «Studies in Soviet Thought», IX, 1969, σελ. 334 κ.ε.: R. Pascal, *Georg Lukács: the Concept of Totality*, στο *Georg Lukács* (ed. Parkinson), cit., σελ. 149· N. Tertulian, *Lukács ou la "synthèse impossible"*, cit., σελ. 5.

83. Όσον αφορά το οντολογικό πρόβλημα, θα πρέπει να καταγραφεί εδώ τουλάχιστον η εκμυστήρευση του Λούκατς στον Tertulian στην τελευταία τους συνάντηση: «Η οντολογία είναι μια φιλοσοφική επιστήμη που είναι ακόμη πολύ νέα. Δεν μπόρεσα να εκφράσω τις ιδέες μου στον τομέα της, όπως το έκανα στην *Αισθητική*» (N. Tertulian, *Lukács ou la "synthèse impossible"*, cit., σελ. 3).
84. Πβλε Lukács, *Ontologie-Arbeit*, cit., σελ. 61 κ.ε.· *Conversazioni con Lukács*, cit., σελ. 87 κ.ε.· *Lukács on his Life and Work*, cit., σελ. 51-2, στο Lukács, *L'uomo e la rivoluzione*, Roma 1973, σελ. 17-43.
85. C. Vasoli, *Lukács tra il 1923 e il 1967* (II), cit., σελ. 235.
86. I. Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectic*, cit., σελ. 81-4· C. Cases, *Le idee politiche di Havemann e di Lukács*, στο «Quaderni piacentini», n. 27, 1966, σελ. 18-9· *Introduzione a Lukács, Il romanzo storico*, Torino 1965, σελ. XIII-XIV· C. Vasoli, *Lukács tra il 1923 e il 1967* (II), cit., σελ. 239-41.
87. Y. Bourdet, *Figures de Lukács*, cit., σελ. 170, 214.
88. *Colloquio con György Lukács* (II), cit., σελ. 99.
89. Lukács, *La mia via al marxismo*, cit., σελ. 15.
90. F. Fortini, *Verifica dei poteri*, cit., σελ. 220.
91. A. Heller, *Die moralische Sendung des Philosophen*, in *Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Lukács*, cit., σελ. 352-3.
- \* Ο Γκουίντο Ολντρίνι ήταν καθηγητής Ιστορίας της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Μπολόνια. Δημοσιεύθηκε στο «Rivista critica di storia della filosofia», Ιούλιος-Σεπτέμβρης 1974. Το μέρος των σημειώσεων παρουσιάζεται συντομευμένο.

## Λούκατς και Γκράμσι: μια συγκριτική ανάλυση

του Κάρλος Νέλσον Κουτίνχο\*

Μου φαίνεται αδιαμφισβήτητο ότι οι Γκέοργκ Λούκατς και Αντόνιο Γκράμσι είναι, τουλάχιστον μετά το θάνατο του Λένιν, οι δύο μεγαλύτεροι μαρξιστές στοχαστές του 20ού αιώνα. Αν και η βιβλιογραφία για τους δύο είναι τεράστια (ιδίως για τον Γκράμσι, ο οποίος αντιστάθηκε καλύτερα από τον Λούκατς στο αντι-μαρξιστικό κύμα που συνόδευσε την ηγεμονία του νεοφιλελευθερισμού και τη λεγόμενη μεταμοντέρνα σκέψη), υπάρχουν πολύ λίγα δοκίμια αφιερωμένα αποκλειστικά σε μια σύγκριση μεταξύ των δύο συγγραφέων, όπου συζητούνται τα πιθανά σημεία σύγκλισης και απόκλισης<sup>1</sup>.

Αυτή η συγκριτική ανάλυση μεταξύ των δύο γιγάντων του μαρξισμού είναι σίγουρα απαραίτητη για να τονωθεί αυτό που ο Ούγγρος φιλόσοφος αποκάλεσε «αναγέννηση του μαρξισμού», μια απαραίτητη προϋπόθεση για να προετοιμαστεί «η φιλοσοφία της πράξης» (όπως ο Γκράμσι, επίσης για να αποφευχθεί η λογοκρισία, ονόμαζε τον «ιστορικό υλισμό») να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις του 21ου αιώνα. Αυτή η ανάλυση απαιτεί μια τεράστια προσπάθεια, την οποία δεν σκοπεύω να αναπτύξω εδώ, ούτε καν εν συντομία. Αυτό που θα διαβάσει ο αναγνώστης παρακάτω είναι μόνο προκαταρκτικές σημειώσεις, οι οποίες –εκτός από την υπενθύμιση των λίγων στιγμών στις οποίες οι δύο συγγραφείς αναφέρονται ο ένας στον άλλο– υποδεικνύουν ορισμένα θέματα που, κατά τη γνώμη μου, αξίζουν να αποτελέσουν αντικείμενο προσοχής σε μια ευρύτερη συγκριτική ανάλυση.

### **Ο Γκράμσι για τον Λούκατς, ο Λούκατς για τον Γκράμσι**

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι, παρά το γεγονός ότι οι Λούκατς και Γκράμσι στρατεύονται στο κομμουνιστικό κίνημα που συνδέεται με την Τρίτη Διεθνή, δεν υπήρχε προσωπική και άμεση επαφή μεταξύ τους. Εκτός από αυτό, μιλούν πολύ λίγο ο ένας για τον άλλο. Αυτό μου φαίνεται δικαιολογημένο στην περίπτωση του Γκράμσι, ο οποίος –δεδομένου ότι είχε συλληφθεί το 1926 και πεθάνει το 1937– δεν μπορούσε να γνωρίζει το έργο της ωριμότητας του Λούκατς, ούτε καν τα πρώτα δοκίμια που δημοσιεύθηκαν στην αρχή της εξορίας του στη Μόσχα. Είναι λιγότερο δικαιολογημένο στην περίπτωση του Λούκατς, ο οποίος έζησε μέχρι το 1971 και, κατά συνέπεια, θα μπορούσε να διαβάσει και να μελετήσει την πρώτη θεματική έκδοση

των *Τετραδίων της Φυλακής*, που δημοσιεύθηκαν στην Ιταλία μεταξύ 1948 και 1951 και μεταφράστηκαν σε διαφορετικές γλώσσες (πιο προσιτές στον Λούκατς, που δεν διάβαζε άνετα τα ιταλικά) τα επόμενα χρόνια.

Ο Γκράμσι μιλά για τον Λούκατς μόνο μία φορά στα *Τετράδια*, σε μια παράγραφο που πιθανότατα γράφτηκε τον Οκτώβρη-Νοέμβρη του 1930 (ένα κείμενο Α, πρώτο προσχέδιο) και ξαναγράφηκε, χωρίς ουσιαστικές τροποποιήσεις στο μέρος που αναφέρεται στον Λούκατς, μεταξύ Αυγούστου και τέλους 1932 (ένα κείμενο Γ, δεύτερο προσχέδιο). Σε αυτό φαίνεται προφανές ότι ο Γκράμσι αναφέρεται στο διάσημο βιβλίο του Λούκατς *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, που δημοσιεύθηκε το 1923, το οποίο επικρίθηκε σκληρά από τις ορθοδοξίες τόσο της Δεύτερης Διεθνούς όσο και της Τρίτης Διεθνούς. Είναι βέβαιο ότι ο Γκράμσι δεν γνώριζε άμεσα το βιβλίο του Λούκατς<sup>2</sup>. Πράγματι, στο προαναφερθέν Κείμενο Α, λέει ρητά ότι «γνωρίζει πολύ αόριστα τις θεωρίες του [του Λούκατς]». Και, τόσο εδώ όσο και στο Κείμενο Γ, εκφράζει τα σχόλιά του με προσεκτικά επιφυλακτικό τρόπο: «[Ο Λούκατς] μπορεί να έχει κάνει λάθος και μπορεί να έχει δίκιο». Κατά πάσα πιθανότητα, γνώριζε το έργο μόνο μέσω της σκληρής καταδίκης της Τρίτης Διεθνούς και ορισμένων σοβιετικών φιλοσόφων. Αυτό φαίνεται να επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι ο Γκράμσι αναφέρεται στον «καθηγητή Λούκατς», που ήταν ακριβώς ο ειρωνικός τρόπος με τον οποίο ονομάστηκε από τους επικριτές του. Αλλά πρέπει να σημειωθεί ότι –όταν ο Γκράμσι παραδέχεται την πιθανότητα ότι ο Λούκατς «έχει δίκιο»– απομακρύνεται από την καταδίκη του Ούγγρου φιλόσοφου που γινόταν στο όνομα μιας σύλληψης του μαρξισμού που θα απορρίψει έντονα στις παραγράφους των *Τετραδίων* που αφιερώνονται στο «εκλαϊκευτικό δοκίμιο» του Μπουχάριν.

Η αναφορά του Λούκατς γίνεται στο πλαίσιο μιας συζήτησης για την έννοια της «αντικειμενικότητας» και περιλαμβάνει το ζήτημα της διαλεκτικής της φύσης. Ο Γκράμσι λέει:

«Πρέπει να μελετήσουμε τη θέση του καθηγητή Λούκατς απέναντι στη φιλοσοφία της πράξης. Φαίνεται ότι ο Λούκατς βεβαιώνει ότι μπορούμε να μιλάμε για διαλεκτική μόνο στην ιστορία των ανθρώπων και όχι για τη φύση. Μπορεί να έχει δίκιο, μπορεί άδικο. Αν η βεβαίωσή του προϋποθέτει ένα δυισμό ανάμεσα στη φύση και τον άνθρωπο, έχει άδικο γιατί πέφτει σε μια αντίληψη της φύσης που χαρακτηρίζει τη θρησκεία και την ελληνοχριστιανική φιλοσοφία και ακόμη τον ιδεαλισμό, που πραγματικά δεν πετυχαίνει να ενοποιήσει και να συσχετίσει τον άνθρωπο με τη φύση παρά μόνο στα λόγια. Αλλά αν η ανθρώπινη ιστορία πρέπει και αυτή να κατανοείται σαν ιστορία της φύσης (βέβαια μέσα από την ιστορία των επιστημών) πώς η διαλεκτική μπορεί να αποκολληθεί από τη φύση; Ίσως ο Λούκατς, από αντίδραση στις μαρξόκ θεωρίες του *Εκλαϊκευτικού Δοκιμίου*, έπεσε στο αντίθετο λάθος, σε μια μορφή ιδεαλισμού»<sup>3</sup>.

Στον εγκεκριμένο πρόλογό του στο πρώιμο έργο του, που γράφτηκε το 1967<sup>4</sup>, ο Λούκατς φαίνεται να συμφωνεί σιωπηρά με το αρνητικό μέρος αυτής της γκραμισιανής κρίσης. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι αυτή η παράγραφος του Γκράμσι

συνεχίζεται –σε ένα απόσπασμα που δεν εμφανίζεται στην πρώτη θεματική έκδοση των Τετραδίων– με την ακόλουθη δήλωση:

«Είναι σίγουρο ότι στον Ένγκελς (*Αντί-Ντίρινγκ*) υπάρχουν πολλές ιδέες που μπορούν να οδηγήσουν στις αποκλίσεις του *Δοκιμίου*. Ξεχνιέται ότι ο Ένγκελς, παρότι έχει εργαστεί για μεγάλο χρονικό διάστημα, άφησε λιγοστά υλικά στο υποσχόμενο να αποδείξει το διαλεκτικό κοσμικό νόμο έργο και υπερβάλλει στην επιβεβαίωση της ταυτότητας της σκέψης μεταξύ των δύο ιδρυτών της φιλοσοφίας της πράξης» (Q 1449).

Δεν υπάρχουν λίγα εδάφια στα οποία ο Λούκατς –όχι μόνο στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, αλλά και στα τελευταία οντολογικά του έργα<sup>5</sup>– αποστασιοποιείται από την αντίληψη του Ένγκελς για τη διαλεκτική, σε αντίθεση με αυτό που κάνει σε σχέση με εκείνη του Μαρξ. Εδώ έχουμε ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ Γκράμσι και Λούκατς που αξίζει να αναλυθεί.

Η κειμενική γνώση του Λούκατς για το έργο του Γκράμσι είναι επίσης ελλιπής. Το όνομα του Ιταλού στοχαστή θα εμφανιστεί στα έργα και τις συνεντεύξεις του Ούγγρου φιλόσοφου μόνο στα τελευταία χρόνια της μακράς ζωής του. Στην πραγματικότητα, μόνο σε μεγάλη ηλικία απέκτησε άμεση γνώση των γκραμισιανών κειμένων. Ερωτηθείς από τον Leandro Konder σχετικά με τη γνώμη του για τον Γκράμσι, ο Λούκατς –σε μια επιστολή της 9ης Αυγούστου 1963– δηλώνει ρητά: «Σχετικά με τον Γκράμσι, δεν ασχολήθηκα άμεσα με τα γραπτά του»<sup>6</sup>. Ο Λούκατς συνέχισε να μη δείχνει ενδιαφέρον για τον συγγραφέα των *Τετραδίων* στην πορεία αυτής της αλληλογραφίας, παρόλο που ενθαρρύνθηκε και πάλι να το κάνει από εμένα, σε επιστολή της 23ης Οκτωβρίου 1963<sup>7</sup>.

Αργότερα, ωστόσο, ο Γκράμσι αναφέρεται άμεσα στο έργο του Λούκατς, με συμπάθεια, αλλά και με περιορισμούς. Στο κεφάλαιο της λεγόμενης *Οντολογίας* (ένα έργο που ολοκληρώθηκε το 1969), αφιερωμένο στο πρόβλημα της ιδεολογίας, ο Λούκατς ξεκινά λέγοντας: «Ο Γκράμσι μιλά για μια διπλή έννοια του όρου ιδεολογία. Ωστόσο, στην ενδιαφέρουσα επιχειρηματολογία του, δεν μπορούμε να αποτύχουμε να παρατηρήσουμε ένα μειονέκτημα, δηλαδή ότι αντιπαραθέτει την αναγκαία υπερδομή μόνο με τις αυθαίρετες ιδέες των μεμονωμένων ατόμων. Ωστόσο, έχει την αξία να επισημαίνει τη διπλή έννοια που βρίσκεται πάντα στο φόντο αυτού του πολύ σημαντικού όρου. Αλλά δυστυχώς αμέσως πέφτει θύμα συμβατικής αφαίρεσης»<sup>8</sup>. Η παρατήρηση του Λούκατς είναι αρκετά ανακριβής και, εξάλλου, δεν εξηγεί καλά ποια θα ήταν αυτή η υποτιθέμενη «συμβατική αφαίρεση». Ωστόσο, παρά τη σχετική αυτή παρανόηση, οι Λούκατς και Γκράμσι –όπως θα δούμε αργότερα– έχουν ουσιαστικά συγκλίνουσες θεωρίες ιδεολογίας.

Σε συνεντεύξεις που δόθηκαν λίγο πριν από το θάνατό του, ο Λούκατς επέστρεψε για να μιλήσει για τον Γκράμσι. Σε μια από αυτές, που δημοσιεύθηκε μόνο μετά θάνατο, ο Λούκατς δηλώνει: «Στη δεκαετία του 1920, ο Κορς, ο Γκράμσι και εγώ προσπαθήσαμε, ο καθένας με το δικό του τρόπο, να αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα της κοινωνικής αναγκαιότητας και της μηχανιστικής ερμηνείας της, η οποία ήταν

κληρονομιά της Δεύτερης Διεθνούς. Κληρονομήσαμε αυτό το πρόβλημα, αλλά κανένας από εμάς –ούτε καν ο Γκράμσι, που ίσως ήταν ο καλύτερος όλων μας– δεν μπόρεσε να το λύσει. Κάναμε όλοι λάθος»<sup>9</sup>. Εδώ μπορεί να δει κανείς ότι, παρά τον έπαινο («ήταν ίσως ο καλύτερος όλων μας»), υπάρχει και η συνοπτική καταδίκη («κάναμε όλοι λάθος»). Ωστόσο, η πιο περίεργη πτυχή είναι ότι ο Λούκατς περιέλαβε τον Γκράμσι «στη δεκαετία του 1920», δείχνοντας έτσι να αγνοεί το γεγονός ότι η ουσία του θεωρητικού έργου του Γκράμσι γράφτηκε στο πρώτο μισό της δεκαετίας του 1930. Δεν μου φαίνεται δύσκολο να συμπεράνω ότι αν ο Λούκατς είχε άμεση επαφή με τα κείμενα του Γκράμσι στο τέλος της ζωής του, αυτή η επαφή ήταν συνοπτική και επιφανειακή.

### Νεανικός ιδεαλισμός

Ωστόσο, παρά τη μερική και προβληματική αμοιβαία κατανόηση, δεν είναι δύσκολο να εξακριβωθεί η παρουσία μεταξύ των δύο συγγραφέων μας σημαντικών συγκλίσεων, πρώτα απ' όλα στο επίπεδο των πολιτικών επιλογών: και οι δύο έγιναν κομμουνιστές υπό την επίδραση της Οκτωβριανής Επανάστασης και συνέχισαν να είναι κομμουνιστές μέχρι το τέλος της ζωής τους. Αυτές οι συγκλίσεις εκδηλώνονται επίσης, αν και με πιο προβληματικό τρόπο, στο επίπεδο της θεωρίας.

Οι θεωρητικές συγκλίσεις αρχικά εκδηλώνονται με αρνητικό τρόπο, δηλαδή στο γεγονός ότι μια ιδεαλιστική αντίληψη του μαρξισμού υπάρχει τόσο στα πρώτα γραπτά του Γκράμσι όσο και στα πολιτικά και φιλοσοφικά κείμενα του Λούκατς αμέσως μετά την ένταξή τους στον κομμουνισμό. Η υπέρβαση αυτής της ιδεαλιστικής σύλληψης εμφανίζεται μόνο, στην περίπτωση του Γκράμσι, στα *Τετράδιά* του της φυλακής, των οποίων η επιμέλεια ξεκινά το 1929, και στην περίπτωση του Λούκατς, στα δοκίμια που ο Ούγγρος στοχαστής, αφού γνώρισε τα *Οικονομικά-Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του Μαρξ και τα *Φιλοσοφικά Τετράδια* του Λένιν στην εξορία στη Μόσχα, άρχισε να γράφει από το 1930<sup>10</sup>.

Ένα εμβληματικό παράδειγμα του νεανικού ιδεαλισμού του Γκράμσι είναι το διάσημο άρθρο του «Η επανάσταση ενάντια στο *Κεφάλαιο*» του 1917, στο οποίο ο Σαρδηνός επαναστάτης χαιρετά με ενθουσιασμό την επανάσταση των Μπολσεβίκων, με τον ίδιο ενθουσιασμό που έδειχνε ο Λούκατς όταν είχε μόλις προσηλυτιστεί στο μαρξισμό. Αφού επιβεβαιώνει σωστά ότι «ο κύριος καθοριστής της ιστορίας δεν είναι τα άψυχα οικονομικά, αλλά ο άνθρωπος», συνεχίζει ότι «κοινωνίες που αποτελούνται από ανθρώπους, άνθρωποι που έχουν κάτι κοινό, που ταιριάζουν, και εξαιτίας αυτού (πολιτική ιδιότητα) αναπτύσσουν μια συλλογική κοινωνική βούληση. Καταλαβαίνουν τα οικονομικά θέματα, τα αξιολογούν και τα προσαρμόζουν ανάλογα με τη βούλησή τους, ωστόσο αυτό γίνεται η κινητήρια δύναμη της οικονομίας, αυτό που διαμορφώνει την αντικειμενική πραγματικότητα και ζει και κινείται· παίρνει τα χαρακτηριστικά ενός τραχιού θερμού φύλλου μετάλλου, το οποίο μπορεί να χυθεί με όποιο τρόπο επιλέξουν»<sup>11</sup>. Δηλώσεις αυτού του είδους βρίσκονται σε πολλά άλλα γκραμσιανά άρθρα της περιόδου.

Ο Λούκατς της ίδιας εποχής αποκαλύπτει μια όχι μικρότερη τάση προς τον βολονταριστικό ιδεαλισμό. Στην πρώτη εκδοχή του διάσημου δοκιμίου του «Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός;», δημοσιευμένη το 1919 σε ένα μικρό τόμο με τίτλο «Τακτική και ηθική», ο Λούκατς δεν διστάζει να βεβαιώσει: «Η απόφαση προηγείται των γεγονότων [...]. Και κάθε ορθόδοξος μαρξιστής [...] θα απαντήσει με τα λόγια του Φίχτε [...] σε χυδαίους μαρξιστές που θέλουν να απαριθμήσουν τα “γεγονότα” [...]. “Τόσο το χειρότερο για τα γεγονότα”»<sup>12</sup>. Ο καλύτερος χαρακτηρισμός αυτής της περιόδου της θεωρητικής του παραγωγής, η οποία εκτείνεται από το 1919 ως το 1926 (τουλάχιστον) δίνεται από τον ίδιο τον Λούκατς, στον αυτοκριτικό πρόλογο που έγραψε για μια επανέκδοση των πρώτων μαρξιστικών έργων του<sup>13</sup>. Παρότι αναγνωρίζει θετικά στοιχεία στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, ιδίως την επιμονή στην άποψη της ολότητας ως μεθοδολογικής αρχής του μαρξισμού, ο Λούκατς –με βάση την ώριμη αντίληψή του για την οντολογία του κοινωνικού είναι– βεβαιώνει, αναφερόμενος στο πρώιμο έργο του: «Ωστόσο, η σφαίρα της οικονομίας μειώνεται, αφού η θεμελιώδης μαρξιστική κατηγορία αφαιρείται από αυτή: η εργασία ως μεσολαβητής στην ανταλλαγή της κοινωνίας με τη φύση [...] Έτσι, η αντίληψη της επαναστατικής πρακτικής σε αυτό το βιβλίο έχει κάτι υπερβολικό, και αυτό αντιστοιχούσε στο μεσσιανικό ουτοπισμό του αριστερού κομμουνισμού της εποχής, αλλά όχι στην αυθεντική μαρξική θεωρία»<sup>14</sup>.

## Η κριτική στον Μπουχάριν

Αλλά, αν ο νεανικός μαρξισμός των Γκράμσι και Λούκατς χαρακτηρίζεται από ισχυρά ιδεαλιστικά χαρακτηριστικά, δεν είναι δύσκολο να αντιληφθεί κανείς ότι αυτός ο ιδεαλισμός έχει μια δικαιολογία, αν και σχετική: ήταν ο τρόπος που βρήκαν οι δύο συγγραφείς να αντιπαρατεθούν με έμφαση στο θετικιστικό μαρξισμό που κυριαρχούσε στην εποχή της Δεύτερης Διεθνούς. Οι επικρίσεις για τη θετικιστική ερμηνεία του Μαρξ είναι σαφείς στη νεαρή φάση των δύο συγγραφέων και θα παραμείνουν στην πορεία των θεωρητικών τους παραγωγών της ωριμότητας<sup>15</sup>. Εκτός από αυτό, και οι δύο ήταν πεπεισμένοι ότι η «ιδεαλιστική» ανάγνωση της μαρξικής κληρονομιάς που πρότειναν είναι αυτή που ενδείκνυται για το κομμουνιστικό κίνημα που ξεκίνησε με την Μπολσεβίκικη Επανάσταση του 1917 και στο οποίο και οι δύο προσχώρησαν με ενθουσιασμό. Για να υπενθυμίσουμε μια μεταφορά του Λένιν: προσπαθώντας να ισιώσουν το ραβδί που κάμπτεται προς τα δεξιά (από το θετικισμό), κατέληξαν να το λυγίζουν υπερβολικά προς τα αριστερά (πέφτοντας στον ιδεαλισμό). Όπως γνωρίζουμε, αυτή η θετικιστική εκδοχή του μαρξισμού υιοθετήθηκε επίσης γρήγορα από την Τρίτη Διεθνή. Η πρώτη σημαντική εκδήλωση αυτού που αργότερα θα ονομαζόταν «σοβιετικός μαρξισμός», που κυριαρχούσε σε μεγάλο βαθμό στη σταλινική εποχή, εμφανίστηκε το 1922 με τη *Θεωρία του Ιστορικού Υλισμού* από τον Νικολάι Μπουχάριν, τότε ενός από τους σημαντικότερους ηγέτες της Κομμουνιστικής Διεθνούς και της Σοβιετικής Ένωσης. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι τόσο ο Γκράμσι όσο και ο Λούκατς επικρίνουν σκληρά αυτό το βιβλίο.

Ο Ιταλός στοχαστής το κάνει στα *Τετράδια*, σε σημειώσεις που συντάχθηκαν στις αρχές της δεκαετίας του 1930. Η κριτική του Λούκατς, με τη μορφή μιας επισκόπησης, εμφανίζεται ήδη από το 1925, τρία χρόνια μετά τη δημοσίευση του βιβλίου του Μπουχάριν, σε μια εποχή που αυτό το βιβλίο παρουσιαζόταν από κύκλους που συνδέονταν με την Τρίτη Διεθνή ως μια Βίβλος του ιστορικού υλισμού<sup>16</sup>.

Η ισχυρή κριτική και των δύο είναι συγκλίνουσα σε ουσιασθή σημεία<sup>17</sup>. Για τους δύο στοχαστές, ο Μπουχάριν δεν ξεπερνά τον αστικό («χυδαίο») υλισμό και συγχέει την τεχνολογία και τις κοινωνικές σχέσεις. Ο Λούκατς γράφει:

«Η θεωρία του Μπουχάριν, που προσεγγίζει σημαντικά τον αστικό υλισμό των φυσικών επιστημών [...] στη συγκεκριμένη εφαρμογή της στην κοινωνία και την ιστορία καταλήγει συχνά ακυρώνοντας το αποφασιστικό στοιχείο της μαρξιστικής μεθόδου: αυτό της επαναφοράς όλων των φαινομένων της οικονομίας και της “κοινωνιολογίας” στις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Η θεωρία αποκτά την προφορά μιας ψεύτικης “αντικειμενικότητας”: γίνεται φετιχιστική»<sup>18</sup>.

Η διατύπωση του Γκράμσι ακολουθεί την ίδια κατεύθυνση όταν παρατηρεί ότι, στο εκλαϊκευτικό δοκίμιο (όπως το αποκαλεί ο Γκράμσι), «η ιστορική λειτουργία του» οργάνου παραγωγής και της εργασίας «[...] αντικαθίσταται από το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής» (Q 1420). Και ο συγγραφέας των *Τετραδίων* συνεχίζει:

«Στο *Δοκίμιο*, λείπει οποιαδήποτε πραγμάτευση της διαλεκτικής. [...] Η απουσία [...] μπορεί να έχει δύο ρίζες: η πρώτη μπορεί να συγκροτηθεί από το γεγονός ότι η φιλοσοφία της πράξης υποτίθεται ότι χωρίζεται σε δύο στοιχεία: μια θεωρία της ιστορίας και της πολιτικής που συλλαμβάνεται ως κοινωνιολογία, δηλαδή, που πρόκειται να χτιστεί σύμφωνα με τη μέθοδο των φυσικών επιστημών (πειραματική στην αυστηρά θετικιστική έννοια) και μια φιλοσοφία στην κυριολεξία, η οποία θα ήταν τότε ο φιλοσοφικός ή μεταφυσικός ή μηχανικός (χυδαίος) υλισμός» (Q 1424-1445)<sup>19</sup>.

Σε αυτή την κοινή κριτική του «μαρξισμού» του Μπουχάριν υπάρχουν ορισμένα θεμελιώδη χαρακτηριστικά των ώριμων θεωρητικών αντιλήψεων των Γκράμσι και Λούκατς. Σε αντίθεση με όσα ισχυρίζονται πολλοί μελετητές (ειδικά για το έργο του Λούκατς), το μεγαλείο και η αναφορικότητα των δύο στοχαστών δεν προκύπτει ωστόσο από τα πρώτα τους χρόνια, αλλά από τις σκέψεις που περιέχονται στα έργα της ωριμότητάς τους<sup>20</sup>.

## Αποκλίσεις

Η ωριμότητα των δύο συγγραφέων μας εδραιώνεται, στην περίπτωση του Γκράμσι, στα *Τετράδια της Φυλακής*, που γράφτηκαν μεταξύ 1929 και 1935· και, στην περίπτωση του Λούκατς, στα έργα του μετά το 1926, αλλά πάνω από όλα μετά το 1930. Ανεξάρτητα από τις διαφορές τους, μερικές από τις οποίες θα αναφέρουμε αργότερα, τόσο ο Γκράμσι όσο και ο Λούκατς έχουν δεσμευτεί να κυριαρχήσουν στις νεαρές ιδεαλιστικές τους θέσεις και να βρουν μια σωστή υλιστική και διαλεκτική βάση για τους στοχασμούς τους. Με άλλα λόγια: προσπαθούν να ευθυγραμμίσουν το ραβδί



της λενινικής μεταφοράς, επεξεργαζόμενοι ένα σωστό τρίτο δρόμο μεταξύ χυδαίου υλισμού και ιδεαλισμού. Αυτή η έρευνα, ειδικά στην περίπτωση του Γκράμσι, δεν ήταν πάντα επιτυχής. Στο ώριμο έργο του Ιταλού στοχαστή, αν και οριακά (και στο συγκεκριμένο πεδίο της θεωρίας της γνώσης), ορισμένα στοιχεία του νεανικού ιδεαλισμού του εξακολουθούν να υπάρχουν. Όμως περιορισμοί με την αντίθετη έννοια μπορούν επίσης να υποδειχθούν στην ώριμη θεωρητική παραγωγή του Λούκατς.

Ασφαλώς, αυτά τα ιδεαλιστικά χαρακτηριστικά ξεπερνιούνται ουσιαστικά στις οντολογικές σκέψεις του Γκράμσι για το κοινωνικό είναι: στην πραγματικότητα, στις κύριες έννοιές του, ειδικά σε εκείνες που αφορούν τη σφαίρα της πολιτικής, ο Γκράμσι αρθρώνει επαρκώς τις κατηγορίες της τελεολογίας και της αιτιότητας, του καθολικού και του ιδιαίτερου, της ελευθερίας και του ντετερμινισμού, με μια έννοια πολύ κοντά σε αυτό που ο Λούκατς θα διατυπώσει στα οντολογικά του έργα των γηρατειών του<sup>21</sup>. Εκτός από αυτό, και οι δύο αποδίδουν στην έννοια της πράξης (ο Γκράμσι φτάνει ακόμη και στο να ορίσει το μαρξισμό ως «φιλοσοφία της πράξης») μια κεντρική θέση στις σκέψεις τους<sup>22</sup>. Σε αυτό το οντολογικό έδαφος, επομένως, δεν είναι δύσκολο να δούμε την παρουσία των πολλών και θεμελιωδών συγκλίσεων μεταξύ των δύο συγγραφέων μας.

Αντίθετα, υπάρχουν μεγάλες διαφορές μεταξύ των δύο στο έδαφος της θεωρίας της γνώσης. Με μια έννοια πολύ κοντά σε αυτό που υπερασπίστηκε ο Λούκατς την εποχή του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, ο Γκράμσι συνεχίζει να εκδηλώνεται, ακόμη και στα *Τετράδια*, σε αντίθεση με τη θεωρία του κατοπτρισμού, δηλαδή με τη βεβαίωση ότι η ανθρώπινη γνώση είναι μια αντανάκλαση της αντικειμενικής πραγματικότητας που υπάρχει ανεξάρτητα από τη συνείδησή μας. Αυτή η απόρριψη της αντικειμενικής πραγματικότητας έχει μια σχετική δικαιολογία όταν κάποιος σκέφτεται τις μηχανικές-φωτογραφικές αντιλήψεις του κατοπτρισμού, τις οποίες ακόμη και ο Λένιν του *Υλισμός και Εμπειριοκριτισμός* (στον οποίο ο Γκράμσι δεν αναφέρεται ποτέ) δεν αποφεύγει. Ο συγγραφέας των *Τετραδίων* επιμένει σωστά, κάνοντας χρήση σε πολλές περιπτώσεις των θέσεων του Μαρξ για τον Φόιερμαχ, στον ενεργό ρόλο της υποκειμενικότητας στην κατασκευή της γνώσης, συμπεριλαμβανομένης της γνώσης της φύσης. Όμως, φυσικά, εκδηλώνει μια ιδεαλιστική θέση σε μερικά αποσπάσματα των *Τετραδίων*, όπως, για παράδειγμα, όταν γράφει ότι «όταν δηλώνεται ότι μια πραγματικότητα θα υπήρχε ακόμη και αν ο άνθρωπος δεν υπήρχε, κάνει κανείς μια μεταφορά ή πέφτει σε μια μορφή μυστικισμού. Γνωρίζουμε την πραγματικότητα μόνο σε σχέση με τον άνθρωπο και αφού ο άνθρωπος γίνεται ιστορικός, η γνώση και η πραγματικότητα γίνονται επίσης, ακόμη και η αντικειμενικότητα γίνεται κ.λπ.» (Q 1418· η υπογράμμιση είναι δική μου). Για την υλιστική σύλληψη του Λούκατς, αντίθετα, ο άνθρωπος και η γνώση έχουν γίνει ακριβώς επειδή η πραγματικότητα (φυσική και κοινωνική) είναι ένα γίγνεσθαι.

Εμφανίζεται επίσης μια ιδεαλιστική θέση, τουλάχιστον σε ό,τι αναφέρεται στη γνώση της φύσης, όταν ο Γκράμσι ορίζει την έννοια της αντικειμενικότητας: «Στόχος σημαίνει πάντα “ανθρώπινος στόχος”, αυτό που μπορεί να αντιστοιχεί ακριβώς

στο “ιστορικά υποκειμενικό”, δηλαδή, στόχος θα σημαίνει “υποκειμενικό καθολικό”» (Q. 1415-1416). Είναι προφανές ότι ο νόμος της βαρύτητας υπήρχε αντικειμενικά πριν γίνει ένα «υποκειμενικό καθολικό», ή ακόμα και πριν τον διατυπώσει ο Νεύτων. Δεν υπάρχουν λίγα αποσπάσματα στα *Τετράδια* στα οποία ο Γκράμσι, αντιδρώντας στον χυδαίο υλισμό του Μπουχάριν, επιβεβαιώνει δυνητικά ιδεαλιστικές τάσεις στο έδαφος της θεωρίας της γνώσης<sup>23</sup>. Η αντίληψή του για την αντικειμενικότητα –κατανοητή ως «υποκειμενικό καθολικό»– είναι σίγουρα ανεπαρκής όταν προσπαθούμε να εννοιολογικοποιήσουμε τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο η αντίληψη της αντικειμενικότητας δίνεται στις φυσικές επιστήμες.

Αντιθέτως, ένα από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του ώριμου έργου του Λούκατς, το οποίο δείχνει ότι ξεπερνά τις θέσεις που υπερασπίζονται στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, είναι ακριβώς η ρητή και επαναλαμβανόμενη υιοθέτηση της θεωρίας της αντανάκλασης. Πράγματι, από τις αρχές της δεκαετίας του 1930, ο Λούκατς επέμεινε με έμφαση ότι όλες οι μορφές γνώσης –και, επομένως, τόσο η επιστήμη όσο και η τέχνη– είναι αντανάκλασεις της αντικειμενικής πραγματικότητας, μιας πραγματικότητας που υπάρχει ανεξάρτητα από τη συνείδηση. Ήδη σε ένα δοκίμιο του 1934, επιβεβαίωσε με έμφαση κάτι που θα επαναλάβει εξαντλητικά στα κείμενα της ωριμότητάς του: «Η θεωρία του αντικατοπτρισμού είναι η κοινή βάση όλων των μορφών θεωρητικής και πρακτικής γνώσης της πραγματικότητας από την ανθρώπινη συνείδηση, και συνεπώς είναι επίσης η βάση της θεωρίας του καλλιτεχνικού κατοπτρισμού της πραγματικότητας»<sup>24</sup>. Ο Λούκατς ανέκαθεν επέμεινε ότι αυτός ο κατοπτρισμός δεν είναι μηχανικός-φωτογραφικός, αλλά συνεπάγεται ενεργό ρόλο του υποκειμένου, ιδίως του πρακτικού υποκειμένου. Με βάση ακριβώς αυτό το μη μηχανικό ορισμό του κατοπτρισμού, ο Λούκατς, για παράδειγμα, διακρίνει το ρεαλισμό από το νατουραλισμό, μια ουσιαστική διάκριση στην αισθητική θεωρία της ωριμότητάς του. Ωστόσο, η υπεράσπιση αυτής της σωστής επιστημολογικής θέσης δεν έχει αποφύγει πάντα –ιδιαίτερα στα δοκίμια που βρίσκονται μεταξύ των δεκαετιών του 1930 και του 1950– ορισμένες παραχωρήσεις σε μια χυδαία-υλιστική αντίληψη της θεωρίας του κατοπτρισμού, η οποία οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην άκριτη αποδοχή των θέσεων του Λένιν στο *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός*. Σε ένα δοκίμιο από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1940, ο Λούκατς γράφει για παράδειγμα:

«Στο *Εμπειριοκριτικισμός και Υλισμός* (sic!), το κύριο φιλοσοφικό του έργο, ο Λένιν δίνει έναν σαφή ορισμό της διαφοράς, που δημιουργήθηκε από την ιστορική εξέλιξη, η οποία διαχωρίζει την εποχή του από εκείνη του Μαρξ και του Ένγκελς. Η ιδεολογία των συγγραφέων του *Κομμουνιστικού Μανιφέστο* είναι ένας *διαλεκτικός* και ιστορικός υλισμός, ενώ τη στιγμή που λαμβάνει χώρα η δραστηριότητα του Λένιν, το κέντρο βάρους του προβλήματος αλλάζει: η εξέλιξη της σκέψης εξαρτάται τώρα από έναν διαλεκτικό και ιστορικό υλισμό»<sup>25</sup>.

Αν και εισάγει σε αυτό το δοκίμιο διάφορους διαλεκτικούς προσδιορισμούς στην ιδιαίτερη θεωρία του του κατοπτρισμού (που δεν βρίσκεται στο αναφερόμενο βι-

βλίο του Λένιν), η υιοθέτηση μιας ψευδούς εναλλακτικής μεταξύ υλισμού και διαλεκτικής, τουλάχιστον σε αυτό που αναφέρεται στην έμφαση, αποκαλύπτει μεγαλύτερη πιστότητα στον *Υλισμό και Εμπειριοκριτικισμό* παρά στην υλιστική και διαλεκτική μέθοδο των Μαρξ και Ένγκελς. Είναι περίεργο να παρατηρήσουμε ότι ο Γκράμσι υπερασπίζεται μια συμμετρικά αντίστροφη θέση: «Ξέχασε με μια πολύ κοινή έκφραση ότι ήταν απαραίτητο να τοποθετηθεί η έμφαση στον δεύτερο όρο “ιστορικός” και όχι στην πρώτη μεταφυσική προέλευση. Η φιλοσοφία της πράξης είναι απόλυτος “ιστορικισμός”» (Q 1437). Μου φαίνεται ξεκάθαρο ότι ο Λούκατς και ο Γκράμσι είναι εδώ εξίσου μονόπλευροι. Κατά την άποψή μου, η σωστή λύση στο πρόβλημα που προέκυψε πρέπει να βρεθεί σε ένα τρίτο δρόμο που αρθρώνει, χωρίς προνόμιο του ενός ή του άλλου, τους υλιστικούς και ιστορικούς-διαλεκτικούς προσδιορισμούς της μαρξιστικής μεθόδου, όπως πράγματι κάνουν οι δύο στοχαστές σχεδόν πάντα στις συγκεκριμένες φιλοσοφικές σκέψεις τους.

Μόνο στα ύστερα έργα του, ιδιαίτερα στην *Αισθητική* και την *Οντολογία*, ο Λούκατς προτείνει σημαντικές καινοτομίες στη θεωρία του κατοπτρισμού του, πέρα από τις σχηματικές διατυπώσεις του *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός*. Δεν αναφέρομαι μόνο στη χρήση της έννοιας της μίμησης (η οποία καθιστά τη θεωρία του κατοπτρισμού πιο εκλεπτυσμένη, ιδίως του αισθητικού κατοπτρισμού), αλλά πάνω απ’ όλα στη διάκριση μεταξύ του αποανθρωπομορφικού και του ανθρωπομορφικού κατοπτρισμού<sup>26</sup>. Για τον Ούγγρο φιλόσοφο, αυτή θα ήταν η κύρια διαφορά μεταξύ του επιστημονικού κατοπτρισμού και του καλλιτεχνικού κατοπτρισμού της πραγματικότητας. Ξεχωρίζοντας από την καθημερινή, αφελή ανθρωπομορφική σκέψη, η επιστήμη θα συνίστατο στην προσπάθεια να αντιληφθούμε την πραγματικότητα με τον πιο αντικειμενικό τρόπο, δηλαδή, χωρίς καμία αύξηση ή προβολή εκτός του αντικειμένου από το γνωρίζον υποκείμενο. Ο Λούκατς δεν διστάζει καθόλου να πει ότι η μαθηματικοποίηση είναι το ιδανικό (αν και απρόσιτο) κάθε επιστήμης, συμπεριλαμβανομένης της φιλοσοφίας και των κοινωνικών επιστημών<sup>27</sup>. Στην τέχνη, αντιθέτως, ο Λούκατς επιβεβαιώνει ότι η αντίληψη της πραγματικότητας συνδέεται πάντα με το υποκείμενο: παραλαμβάνοντας μια έκφραση του Χέγκελ (την οποία είχε υιοθετήσει στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* ως χαρακτηριστικό της πραγματικής συνείδησης του προλεταριάτου), ο Ούγγρος στοχαστής γράφει ότι, ακόμη και στις αισθητικές αντικειμενοποιήσεις, έχουμε ένα ταυτόσημο υποκείμενο-αντικείμενο, καθώς σε αυτές εκδηλώνεται μια σύνθεση του καθεαυτού και του για μας, η οποία καθιστά το έργο τέχνης ένα είναι δι εαυτού<sup>28</sup>.

Χωρίς να αρνηθούμε την ουσιαστική ορθότητα της λουκατσιανής διάκρισης μεταξύ των δύο τύπων κατοπτρισμού, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε: δεν εμφανίζονται τα ανθρωπομορφοποιητικά χαρακτηριστικά που ο Λούκατς υποδεικνύει στις αισθητικές αντικειμενοποιήσεις, αν και με διαφορετικούς τρόπους, στη φιλοσοφία και στις κοινωνικές επιστήμες; Δεν θα ήταν απαραίτητη μια οργανική ολοκλήρωση του υποκειμένου και του αντικειμένου και σε αυτούς τους δύο τρόπους κατοπτρισμού της πραγματικότητας, έτσι ώστε να δίνουν επίσης μια σχετική ενότητα υπο-

κειμένου και αντικειμένου; Τώρα, η επιβεβαίωση αυτής της ενότητας είναι ακόμη πιο εύλογη όταν θυμόμαστε, με τον ίδιο τον Λούκατς των οντολογικών έργων, ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα –και, επομένως, το αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών και της φιλοσοφίας– παρουσιάζει δύο τρόπους ύπαρξης, ή πιο συγκεκριμένα, πράξης, την οποία θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως εργασία και αλληλεπίδραση.

Είναι βέβαιο ότι ο Λούκατς αποφεύγει οποιονδήποτε διϊσμό καντιανού τύπου (αναπαράγεται στη διατύπωση του προβλήματος στον Χάμπερμας, για παράδειγμα στη θεωρία του της επικοινωνιακής δράσης), όταν δείχνει ότι και οι δύο τρόποι του κοινωνικού είναι έχουν την οντολογική-γενετική τους προέλευση στην εργασία, στο μεταβολισμό μεταξύ ανθρώπου και φύσης, τον οποίο θεωρεί «το μοντέλο κάθε μορφής κοινωνικής πρακτικής»<sup>29</sup>. Αλλά αυτή η ενιαία θέση δεν οδηγεί τον Λούκατς να λησμονήσει ότι έχουμε εδώ ενότητα στην πολυμορφία. Στην πραγματικότητα λέει:

«[Η εργασία χαρακτηρίζεται από το να είναι] μια διαδικασία μεταξύ της ανθρώπινης δραστηριότητας και της φύσης: οι πράξεις της τείνουν να μετατρέπουν ορισμένα φυσικά αντικείμενα σε αξίες χρήσης [...] Στις μετέπειτα και πιο εξελιγμένες μορφές κοινωνικής πρακτικής, παράλληλα με αυτό υφίσταται η δράση επί άλλων ανθρώπων, που τελικά στοχεύει –αλλά μόνο τελικά– να μεσολαβεί την παραγωγή αξιών χρήσης. Επίσης στην περίπτωση αυτή το οντολογικό-δομικό θεμέλιο αποτελείται από τις τελεολογικές θέσεις και από την αιτιώδη σειρά που θέτουν σε κίνηση. Το βασικό περιεχόμενο της τελεολογικής θέσης, ωστόσο, σε αυτό το σημείο [...] είναι η προσπάθεια να παρακινηθεί ένα άλλο άτομο (ή μια ομάδα ανθρώπων) να πραγματοποιήσει συγκεκριμένες τελεολογικές θέσεις από μέρους της. [...] [Σε αυτή την περίπτωση] ο στόχος αφορά τον άμεσο σκοπό άλλων ανθρώπων»<sup>30</sup>.

Έχουμε λοιπόν εδώ μια αποφασιστική διάκριση μεταξύ δύο τρόπων ανθρώπινης δράσης, και των δύο συστατικών, της εργασίας και της πρακτικής. Ακριβώς βάσει της θεωρίας του κατοπτρισμού, πρέπει να υποτεθεί ότι αυτοί οι δύο τύποι ανθρώπινης δράσης –δράση στη φύση και δράση στους άλλους ανθρώπους– κινητοποιούν διαφορετικούς τρόπους γνώσης, διαφορετικούς και στις δύο περιπτώσεις τρόπους γνώσης του φυσικού όντος (οργανικού και ανόργανου). Η εργασία –ο μεταβολισμός μεταξύ ανθρώπου και φύσης– αναμφίβολα απαιτεί έναν αποανθρωπομορφικό κατοπτρισμό της πραγματικότητας: η προκαταρκτική γνώση των λόγων για τη δράση άλλων ανθρώπων ή ομάδων στις οποίες θέλω να ασκήσω την τελεολογική μου δράση πρέπει επίσης να είναι αποανθρωπομορφική – όπως, μεταξύ άλλων, γνώριζε καλά ο Μακιαβέλι. Και στις δύο περιπτώσεις, η αντικειμενικότητα είναι αυτό που προκύπτει έξω και ανεξάρτητα από το επιστημολογικό υποκείμενο, το υποκείμενο που γνωρίζει, το οποίο έχει ως στόχο την αντανάκλαση μιας πραγματικότητας εξωτερικής προς τη συνείδησή του.

Μια άλλη κατάσταση προκύπτει όταν προσπαθώ να προσδιορίσω, με τη δράση μου, τη δράση άλλων ανθρώπων. Σε αυτή την περίπτωση, πρέπει να καταφύγω στη δύναμή μου της πειθούς ή της πεποίθησής μου, ακόμη και όταν καταφεύγω στον εξαναγκασμό (πρέπει να πείσω τον άλλο ότι είναι καλύτερο να υποταχθεί στην επι-

θυμία μου παρά να υποστεί καταναγκασμό). Δεδομένου ότι σε αυτή την περίπτωση η δράση μου ασκείται στη δράση άλλων ανθρώπων –ή η δράση της ομάδας μου ασκείται στη δράση άλλων ομάδων– έχουμε το είδος της πρακτικής που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε διαδραστική. Δεν είναι δύσκολο για τους αναγνώστες των *Τετραδίων* να αντιληφθούν ότι είναι αυτός ο τύπος πρακτικής στον οποίο ο Γκράμσι αφιερώνεται αποκλειστικά στο έργο της ωριμότητάς του. Οι έννοιες της καθαρσης, των σχέσεων δύναμης, της συλλογικής βούλησης, της ηγεμονίας, του ενιαίου κράτους και πολλών άλλων αναφέρονται σε φαινόμενα κοινωνικής ύπαρξης που τοποθετούνται στη σφαίρα της αλληλεπίδρασης (ή πρακτικής) και όχι σε αυτή της εργασίας.

Μετά από αυτή την παρέκκλιση, μπορούμε να επιστρέψουμε στην γκραμισιανή έννοια της «αντικειμενικότητας», στην οποία έχω ήδη αναφερθεί. Αν, όπως βλέπουμε, είναι προφανώς λάθος αναφερόμενη στις φυσικές επιστήμες και επίσης σε ορισμένες πτυχές των κοινωνικών επιστημών, αυτή η έννοια παίρνει μια ευρηκτική σημασία όταν είμαστε αντιμέτωποι με μορφές της κοινωνικής αλληλεπίδρασης, ιδίως εκείνες που λαμβάνουν χώρα στο έδαφος της πολιτικής, στο οποίο είχε αφοσιωθεί περισσότερο ο Γκράμσι. Με άλλα λόγια: αν αυτή η έννοια της αντικειμενικότητας είναι λανθασμένη βάσει της καθαρής θεωρίας της γνώσης, έχει μια ανεκτίμητη αξία με βάση την οντολογία του κοινωνικού είναι. Όπως γνώριζαν ήδη ο Χέγκελ και ο Μαρξ (και όπως επιβεβαιώνει ο ύστερος Λούκατς), το κοινωνικό είναι διαμορφώνεται από την οικεία διαλεκτική άρθρωση μεταξύ αντικειμενικότητας και υποκειμενικότητας, μεταξύ αιτιότητας και τελεολογίας. Ας πάρουμε το παράδειγμα της έννοιας της ηγεμονίας, μια κεντρική ιδέα στη σκέψη του Γκράμσι. Υπάρχει «ηγεμονία» όταν μια κοινωνική ομάδα λαμβάνει τη συγκατάθεση άλλων ομάδων για τις προτάσεις της και, επομένως, όταν η τελεολογική δράση της πρώτης ομάδας επηρεάζει επιτυχώς εκείνη της δεύτερης. Για να συμβεί αυτό, και οι δύο ομάδες πρέπει να μοιράζονται κοινές έννοιες και αξίες – δηλαδή, σε αυτή την περίπτωση ακριβώς αυτό που είναι «καθολικά υποκειμενικό» γίνεται αντικειμενικό. Χωρίς το συμμερισμό αυτών των εννοιών και αξιών, χωρίς τη δημιουργία αυτής της διποκειμενικότητας, προτάσεις όπως αυτές της δημοκρατίας ή του σοσιαλισμού, για παράδειγμα, παραμένουν σε υποκειμενικό επίπεδο προθέσεων, χωρίς να αποκτήσουν τις προϋποθέσεις για να γίνουν μια αποτελεσματική κοινωνική αντικειμενικότητα. Είναι αλήθεια –και ο Γκράμσι έχει επίγνωση αυτού– ότι, για να γίνει ο σχηματισμός αυτής της «καθολικής υποκειμενικότητας», είναι απαραίτητο οι συνθήκες που επιτρέπουν τη μετατροπή τους σε αντικειμενικότητα να δίδονται στην πραγματικότητα, ανεξάρτητα από τη συνείδηση και τη βούληση των ανθρώπων. Αλλά αυτή η συνεχιζόμενη μετατροπή ισχύος δεν συμβαίνει χωρίς την κατασκευή μιας διποκειμενικότητας που βασίζεται στη σύγκλιση διαφορετικών τελεολογικών δράσεων. Έτσι, με ρεαλισμό, ο Γκράμσι ολοκληρώνει το συγκεκριμένο ορισμό του της αντικειμενικότητας, τοποθετώντας τον σε στενή σχέση με την ιστορία και με την υπέρβαση της ταξικής κοινωνίας (η οποία βρίσκεται στην αρχή των ιδεολογιών με την υποτιμητική έννοια της έκφρασης):

«Ο άνθρωπος γνωρίζει αντικειμενικά, καθώς η γνώση είναι πραγματική για ολόκληρη την ανθρώπινη φυλή που ιστορικά ενώνεται σε ένα ενιαίο πολιτιστικό σύστημα: αλλά αυτή η διαδικασία της ιστορικής ενοποίησης συμβαίνει με την εξαφάνιση των εσωτερικών αντιφάσεων που ξεσκίζουν την ανθρώπινη κοινωνία, αντιφάσεων που αποτελούν την προϋπόθεση για το σχηματισμό ομάδων και τη γένεση συγκεκριμένων μη καθολικών ιδεολογιών, αλλά οι οποίες αμέσως καθίστανται άχρηστες από την πρακτική προέλευση της ουσίας τους. Υπάρχει λοιπόν ένας αγώνας για αντικειμενικότητα (για να απελευθερωθεί κανείς από μερικές και παραπλανητικές ιδεολογίες) και αυτός ο αγώνας είναι ο ίδιος αγώνας για την πολιτιστική ενοποίηση της ανθρώπινης φυλής. Αυτό που οι ιδεαλιστές αποκαλούν “πνεύμα” δεν είναι αφετηρία, αλλά σημείο άφιξης, το σύνολο των εξελισσόμενων υπερδομών προς μια συγκεκριμένη και αντικειμενικά καθολική ενοποίηση και όχι μια ενιαία προϋπόθεση, κ.λπ.» (Q 1418).

## Ιδεολογία

Αυτή η επιστημολογική απόκλιση μεταξύ Γκράμσι και Λούκατς μετατρέπεται σε σύγκλιση όταν και οι δύο εκθέτουν τις αντίστοιχες ιδέες τους για την ιδεολογία. Και για τους δύο, χωρίς αυτό να διατυπώνεται ρητά, η ιδεολογία είναι ακριβώς ο τύπος της γνώσης που λαμβάνει χώρα στη διαδραστική πρακτική. Με άλλα λόγια, η ιδεολογία δεν είναι μόνο «ψευδής συνείδηση» για αυτούς, αλλά και κάτι που παρεμβαίνει στην οικοδόμηση της κοινωνικής ζωής και έτσι γίνεται μια κοινωνικο-οντολογική πραγματικότητα. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι, στη σύλληψη της ιδεολογίας, ο Λούκατς δείχνει ότι έχει δει –αν και χωρίς να το αναγνωρίζει ρητά– τη διάκριση μεταξύ της γνώσης που λαμβάνει χώρα στην εργασία και αυτής που λαμβάνει χώρα στην κοινωνική αλληλεπίδραση.

Στη μαρξιστική παράδοση, μπορούμε να δούμε την παρουσία των δύο εννοιών της ιδεολογίας, όχι αντιφατικών, αλλά σίγουρα διαφορετικών, η μια επιστημολογικής φύσης, η άλλη οντολογικής φύσης. Αυτή η δυαδικότητα βρίσκεται επίσης στον ίδιο τον Μαρξ. Στη *Γερμανική Ιδεολογία*, η έννοια έχει το νόημα της «ψευδούς συνείδησης», δηλαδή, εμφανίζεται ως η σχεδόν πάντα ακούσια παραμόρφωση στην αντίληψη της πραγματικότητας, η οποία προκύπτει από μια περιορισμένη ταξική άποψη. Μια σαφής εξήγηση αυτής της πρώτης δράσης της ιδεολογίας εμφανίζεται στη *18η Μπριμέρ*, όταν ο Μαρξ δηλώνει:

«Τα πράγματα δεν πρέπει να παριστάνονται με ένα στενό τρόπο, σαν η μικροαστική τάξη να είχε την πρόθεση να υπερασπιστεί κατ’ αρχήν ένα εγωιστικό ταξικό συμφέρον. Αντιθέτως, πιστεύει ότι οι συγκεκριμένες συνθήκες της απελευθέρωσής της είναι οι γενικές συνθήκες εντός των οποίων μόνο μπορεί να σωθεί η σύγχρονη κοινωνία και να αποφευχθεί η ταξική πάλη. Πολύ λιγότερο πρέπει να πιστεύεται ότι οι δημοκρατικοί εκπρόσωποι είναι όλοι καταστηματαρχες ή ότι έχουν υπερβολική τρυφερότητα γι’ αυτούς. Μπορούν να απέχουν πολύ από τους καταστηματαρχες, από τον πολιτισμό και την προσωπική τους κατάσταση, όσο ο ουρανός απέχει από

τη γη. Αυτό που τους καθιστά εκπροσώπους των μικροαστών είναι το γεγονός ότι η διάνοιά τους δεν υπερβαίνει τα όρια που ο ίδιος ο μικροαστός δεν διασχίζει στη ζωή του, και επομένως τείνουν, στο πεδίο της θεωρίας, στα ίδια καθήκοντα και τις ίδιες λύσεις στα οποία το υλικό συμφέρον και η κοινωνική κατάσταση ωθούν στην πράξη τους μικροαστούς. Αυτή είναι, γενικά, η σχέση μεταξύ των πολιτικών και φιλολογικών εκπροσώπων μιας τάξης και της τάξης που εκπροσωπούν»<sup>31</sup>.

Σε αυτό το απόσπασμα, υπάρχει η ένδειξη ότι η ιδεολογία προέρχεται όχι μόνο από τη συνθηκολόγηση στον άμεσο αυθορμητισμό της ζωής, στη φαινομενική εμφάνιση της οικονομίας, αλλά και από τη σύγκυση –που συνδέεται με αυτή τη συνθηκολόγηση– μεταξύ του ειδικού και του γενικού, του συγκεκριμένου και του καθολικού.

Μια άλλη αντίληψη εμφανίζεται, ωστόσο, μεταξύ άλλων κειμένων, στον περίφημο πρόλογο του 1859, που αναφέρεται συχνά από τον Γκράμσι. Υπενθυμίζουμε ότι σε αυτόν ο Μαρξ γράφει:

«Είναι πάντα απαραίτητο να γίνεται διάκριση μεταξύ της υλικής αναστάτωσης των οικονομικών συνθηκών παραγωγής, η οποία μπορεί να επιβεβαιωθεί με την ακρίβεια των φυσικών επιστημών και των νομικών, πολιτικών, θρησκευτικών, καλλιτεχνικών ή φιλοσοφικών μορφών, δηλαδή των ιδεολογικών μορφών που επιτρέπουν στους ανθρώπους να συλλάβουν αυτή τη σύγκρουση και να τη διεξάγουν»<sup>32</sup>.

Εδώ η ιδεολογία γίνεται, ανεξάρτητα από την επιστημολογική της αλήθεια ή το ψέμα, το γνωστικό μέσο μέσω του οποίου οι άνθρωποι παρεμβαίνουν και τροποποιούν την πραγματικότητα. Παρότι εξαρτώνται από τις «υλικές αλλαγές που έχουν συμβεί στις οικονομικές τροποποιήσεις της παραγωγής», οι «ιδεολογικές μορφές» δεν είναι απλώς επιφανόμενο, αλλά καθοριστικό στοιχείο της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας και της λύσης των αντιφάσεων. Αν η πίστη στο Θεό γίνει «υποκειμενικό καθολικό», σύμφωνα με τα λόγια του Γκράμσι, ο Θεός μετατρέπεται σε οντολογική-κοινωνική πραγματικότητα, η οποία κινητοποιεί την πρακτική δράση των ανθρώπων, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι είμαστε αντιμέτωποι με μια «ψευδή συνείδηση» στο επιστημολογικό επίπεδο και την οντολογία της φύσης. Με τον ίδιο τρόπο, ανεξάρτητα από το γεγονός του ότι εκφράζει μια πραγματική συνειδητοποίηση της ιστορικής-κοινωνικής πραγματικότητας σε γνωσιολογικό επίπεδο, ο μαρξισμός γίνεται μια κοινωνικο-οντολογική πραγματικότητα, με αποτελεσματικό αντίκτυπο στην πραγματική ζωή των ανθρώπων, μόνο όταν –με τα λόγια του νεαρού Μαρξ– «κατακτά τις μάζες», δηλαδή όταν γίνεται ένα «υποκειμενικό καθολικό».

Με αυτό τον τρόπο, τόσο ο Γκράμσι όσο και ο Λούκατς, αντίστοιχα στα *Τετράδια* και στις δύο εκδοχές της *Οντολογίας*, επιμένουν σε αυτό τον οντολογικό-κοινωνικό χαρακτήρα της ιδεολογίας και τον συνδέουν ρητά με την πολιτική πράξη ως διαδραστική δράση<sup>33</sup>. Στην πραγματικότητα, δείχνοντας ότι η φιλοσοφία είναι επίσης μια ιδεολογία, ο Γκράμσι ορίζει την τελευταία ως «η ενότητα της πίστης μεταξύ μιας σύλληψης του κόσμου και μιας νόρμας συμμορφούμενης συμπεριφοράς [...]». Επομένως, η φιλοσοφία δεν μπορεί να αποσπαστεί από την πολιτική και μπορεί να αποδειχθεί ότι η επιλογή και η κριτική μιας σύλληψης του κόσμου είναι επίσης ένα

πολιτικό γεγονός» (Q 1378-1379). Με την ίδια έννοια, ο Λούκατς ορίζει την ιδεολογία ως κάτι που υπερβαίνει το επιστημολογικό επίπεδο και συνδέεται άμεσα με την πρακτική δράση. Γράφει:

«Η ιδεολογία ακριβώς, ακόμη και αν είναι μια μορφή συνείδησης, δεν είναι καθόλου πανομοιότυπη με τη συνείδηση της πραγματικότητας· ως μέσο για τη διεξαγωγή των κοινωνικών συγκρούσεων, είναι κάτι που απευθύνεται στην πράξη και επομένως –φυσικά στο πλαίσιο της ιδιαιτερότητάς της– συμμετέχει επίσης στον ιδιόμορφο χαρακτήρα κάθε πρακτικής, δηλαδή στον προσανατολισμό σε μια πραγματικότητα που θα μεταμορφωθεί (όπου, όπως έχουμε δει, η υπεράσπιση της δεδομένης πραγματικότητας έναντι των προσπαθειών αλλαγής έχει την ίδια πρακτική δομή)»<sup>34</sup>.

Επομένως, στους δύο στοχαστές, η ιδεολογία εμφανίζεται ως κάτι που υπερβαίνει το επιστημολογικό επίπεδο και αποκτά μια ρητή πρακτική διάσταση, δηλαδή οντολογική-κοινωνική<sup>35</sup>.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί μια σημαντική διαφορά μεταξύ Γκράμσι και Λούκατς, η οποία σε αυτή την περίπτωση δεν είναι μια απόκλιση – αλλά, πρώτα απ' όλα, μια διαφορετική επιλογή του εστιακού σημείου των θεωρητικών τους ενδιαφερόντων, μια διαφορά που σίγουρα εξαρτάται από τις συγκεκριμένες συνθήκες που έδρασαν και οι δύο. Ως μαρξιστές που υιοθετούν την άποψη της ολότητας, και οι δύο ασχολούνται με τους διάφορους τομείς της κοινωνικής ύπαρξης, συμπεριλαμβανομένης της φιλοσοφίας, της πολιτικής και της τέχνης. Έχουμε ήδη δει τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις που εμφανίζονται μεταξύ των αντίστοιχων φιλοσοφικών αντιλήψεών τους. Αλλά πέρα από τις αυστηρά «φιλοσοφικές» σκέψεις, είναι εύκολο να παρατηρηθεί ότι, ενώ ο Γκράμσι επεξεργάζεται θεμελιώδεις έννοιες με βάση αυτό που αποκαλεί «πολιτική επιστήμη της φιλοσοφίας της πράξης», ο Λούκατς αναπτύσσει και συστηματοποιεί κατά προτίμηση τις αισθητικές κατηγορίες του μαρξισμού. Δεν υπάρχει, σε όλο το μαρξιστικό έργο του Λούκατς, μια ικανοποιητική θεωρητική αντιμετώπιση της ιδιαιτερότητας της πολιτικής ως μιας σχετικά αυτόνομης σφαίρας του κοινωνικού είναι. Η ανησυχία του Ούγγρου φιλόσοφου για την πολιτική, αν και πάντα αποφασιστική στην πρακτική του δράση, ταλαντεύτηκε στο θεωρητικό επίπεδο μεταξύ δύο εξίσου προβληματικών θέσεων: 1) είτε η πολιτική αντιμετωπίζεται σε επίπεδο αφαίρεσης που την αδειάζει από τη συγκεκριμένη της ιδιαιτερότητα (όπως είναι σαφώς η περίπτωση του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* και πάνω απ' όλα τα πολιτικά του γραπτά αμέσως μετά την ένταξή του στον κομμουνισμό), και 2) ή περιορίζεται να διακηρύσσει έναν άκριτο θαυμασμό για την προσωπικότητα και το έργο του Λένιν, από τα τελευταία δοκίμια για το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (ξεπερνώντας τον υπολειπόμενο «λουξεμπουργκισμό» που εξακολουθεί να υπάρχει στα πρώτα) μέχρι το μεταθανάτιο βιβλίο του για τον απαραίτητο εκδημοκρατισμό του σοσιαλισμού, όπου όλα τα προβλήματα ενός σύνθετου κοινωνικού σχηματισμού σε κρίση φαίνεται να μπορούν να λυθούν μέσω μιας «επιστροφής στον Λένιν»<sup>36</sup>. Στην κυκλώπεια *Οντολογία* του, ο Λούκατς δεν αφιερώνει περισσότερες από 40 σελίδες στη θεωρητική ανάλυση της πολιτικής<sup>37</sup> – και το κάνει στο πλαίσιο μιας συζήτησης



για την ιδεολογία, όταν, ακόμη και σύμφωνα με τη μεθοδολογία του, θα έπρεπε να ήταν το αντίθετο: όχι τυχαία, μια περίπτωση που η «οντολογική προτεραιότητα» (για να χρησιμοποιήσουμε μια σημαντική έννοιά του) επηρεάζει την πολιτική ως μια διαδραστική πραγματικότητα, και όχι η ιδεολογία, που είναι η μορφή της συνείδησης που κινητοποιείται από την πολιτική πράξη<sup>38</sup>.

Αντιθέτως, ο Γκράμσι επεξεργάστηκε μια αυθεντική υλιστική και διαλεκτική οντολογία της πολιτικής πρακτικής: στα *Τετράδια* έχουμε μια οντολογική κριτική της πολιτικής η οποία, στα θεωρητικά της αποτελέσματα, πραγματοποιεί τις μεθοδολογικές ενδείξεις της μαρξικής «κριτικής της πολιτικής οικονομίας», τις ίδιες που εμπνέουν, στο γενικό μεθοδολογικό επίπεδο, την *Οντολογία* του Λούκατς, δηλαδή την πραγμάτευση συγκεκριμένων φαινομένων από την άποψη της ολότητας και της ιστορικότητας. Από αυτά προκύπτει στον Γκράμσι ένα πολύ πλούσιο κατηγοριακό πλέγμα, το οποίο ξεκινά από τον Λένιν αλλά τον ξεπερνά, ένα απαραίτητο πλέγμα για τη μαρξιστική κατανόηση της πολιτικής: αρκεί να θυμηθούμε ότι ο Γκράμσι επεξεργάζεται μια νέα θεωρία για το κράτος και την επανάσταση, τις έννοιες της ηγεμονίας και της κοινωνίας των πολιτών, του πολέμου ελιγμών και του πολέμου θέσεων, της συλλογικής βούλησης, της παθητικής επανάστασης κ.λπ. Μάταια θα αναζητούσαμε τέτοιες καινοτομίες στο έργο του Λούκατς.

Αντίστροφα, οι ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Γκράμσι για την τέχνη και τη λογοτεχνία δεν πλησιάζουν καν τον κατηγοριακό πλούτο με τον οποίο ο Λούκατς αντιμετωπίζει τα ζητήματα της αισθητικής. Σίγουρα ο Γκράμσι είχε σαφήνεια στην απόρριψη της χυδαίας κοινωνιολογίας –που τόσο συχνά συγχέεται με το μαρξισμό– στην ανάλυση της τέχνης. Στην πραγματικότητα, δηλώνει:

«Δύο συγγραφείς μπορούν να αντιπροσωπεύουν (να εκφράζουν) την ίδια ιστορική-κοινωνική στιγμή, αλλά ο ένας μπορεί να είναι καλλιτέχνης και ο άλλος ένα απλό μικρό παιδί. Η εξάντληση του ζητήματος με το να περιορίζουμε τον εαυτό μας στην περιγραφή του τι αντιπροσωπεύουν ή εκφράζουν κοινωνικά οι δύο, δηλαδή, να συνοψίζουμε, λίγο πολύ καλά, τα χαρακτηριστικά μιας δεδομένης ιστορικο-κοινωνικής στιγμής, σημαίνει να μην αγγίζουμε καν το καλλιτεχνικό πρόβλημα» (Q 2187).

Ούτε μπορεί να παραμερίσει κανείς τις υποδηλωτικές αναλύσεις του της λαϊκής λογοτεχνίας, όπως οι πολλές παρατηρήσεις του σχετικά με τα μυθιστορήματα σε σειρές. Αλλά ο Γκράμσι δεν μας παρέχει τις κατηγορίες που μας επιτρέπουν να κάνουμε διάκριση μεταξύ του αληθινού καλλιτέχνη και του «απλού ερασιτέχνη». Αντίθετα, είναι ευρέως παρούσες στον Λούκατς, όταν ασχολείται με τα χαρακτηριστικά του ρεαλισμού (ως διαφορετικό από το νατουραλισμό και το φορμαλισμό), τη φύση του τυπικού στην τέχνη, τη διαφορά μεταξύ αφήγησης και περιγραφής, τον κεντρικό ρόλο της ιδιότητας στον αισθητικό κατοπτρισμό, τη διάκριση μεταξύ ανθρωπομορφικού και αποαθρομορφικού κατοπτρισμού κ.λπ.

Πολλά περισσότερα θα μπορούσαν και πρέπει να ειπωθούν για τη σχέση μεταξύ Λούκατς και Γκράμσι. Μια διεξοδική συγκριτική ανάλυση μεταξύ τους θα ήταν απολύτως απαραίτητη αν θέλαμε να ξεπεράσουμε το αδιέξοδο στο οποίο ο μαρξι-

σμός βρίσκεται σήμερα και να προετοιμαστούμε για να αντιμετωπίσουμε τις προκλήσεις τού σήμερα. Οι Λούκατς και Γκράμσι είναι αναμφισβήτητα ένα ουσιώδες μέρος αυτής της κληρονομιάς που αποτελεί την αφετηρία για την αναγέννηση του μαρξισμού. Αυτές οι σημειώσεις θα έχουν φτάσει στο στόχο τους αν έχουν πείσει τον αναγνώστη ότι δεν είναι θέμα επιλογής μεταξύ Γκράμσι ή Λούκατς, αλλά –χωρίς να ξεχνάμε τις διαφορές τους– να προσπαθήσουμε να βρούμε τα σημεία σύγκλισης που μας επιτρέπουν να ξεπεράσουμε τα όρια και των δύο μέσω μιας διαλεκτικής ολοκλήρωσης μεταξύ των ισχυρών σημείων τους, τα οποία είναι πολλά.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Δεν υπάρχουν λίγα βιβλία και δοκίμια που μιλούν για τους Γκράμσι και Λούκατς, αλλά χωρίς αυτό να συνεπάγεται μια συστηματική σύγκριση μεταξύ τους. Σχετικά με το θέμα, θυμάμαι δύο μικρά δοκίμια: M. Löwy, *Gramsci e Lukács: em direção a um marxismo antipositivista*, στο, *Romantismo e messianismo*, São Paulo, Edusp-Perspectiva, 1990, σελ. 97-110 και G. Oldrini, *Gramsci e Lukács avversari del marxismo della Seconda Internazionale*, στο, *I compiti della intellettualità marxista*, Napoli, La Città del Sole, 2000, pp. 89-89. Υπάρχει μια συλλογή από δοκίμια στα ουγγρικά, που οργανώθηκε από τον T. Szabó, τιτλοφορούμενη *Ellenzélben. Gramsci és Lukács – ma*, Szeged, s. e., 1993, που δεν μπόρεσα να συμβουλευτώ. Ένα βιβλίο δημοσιεύθηκε πρόσφατα του E. Alessandrini (*La rivoluzione estetica di Antonio Gramsci e György Lukács*, Saponara, Il prato, 2011), αφιερωμένο σε μια σύγκριση μεταξύ των δύο συγγραφέων μας στο συγκεκριμένο τομέα της αισθητικής: ένα ενδιαφέρον βιβλίο, αλλά ένα που δεν εξετάζει επαρκώς τα προβλήματα που αντιμετωπίζει.
2. Ο νεαρός Γκράμσι γνώριζε πιθανώς μερικά σύντομα πολιτικά κείμενα και ένα μικρό κομμάτι ενός από αυτά –Το ζήτημα του κοινοβουλευτισμού– δημοσιεύθηκε στη *L'Ordine Nuovo* της 12 Ιούνη 1920, αποδιδόμενο στον Γκ. Λούκατς. Για μια τεκμηριωμένη επισκόπηση των γνώσεων του Γκράμσι για τον Λούκατς αυτή τη στιγμή, πβλε την κριτική επισκόπηση του J. A. Buttigieg στο A. Gramsci, *Prison Notebooks*, επιμ. J. A. Buttigieg, New York, Columbia University Press, v. 2, 1996, σελ. 565-567.
3. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, σελ. 1449 (στα επόμενα γίνεται παραπομπή στο κύριο σώμα του κειμένου ως Q, ακολουθούμενη από τον αριθμό σελίδας).
4. G. Lukács, *Prefazione* [1967] στο *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1978, σελ. I-LII.
5. Δείτε, για παράδειγμα, G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, Milano, Guerini, 1990.
6. Πβλε L. Konder, C. N. Coutinho, [*Lukács*] *Un carteggio inedito degli ultimi anni con due intellettuali brasiliani*, επιμ. T. Tonezzer, στο «Marx 101», 1992, n. 8, σελ. 128-143.
7. *Ibid.*
8. G. Lukács, *Per una ontologia dell'essere sociale*, Roma. Editori Riuniti, 1981, σελ. 445.
9. *Apêndice à entrevista de G. Lukács*, στο E. Sader (επιμ.), *Vozes do século. Entrevistas da New Left Review*, São Paulo, Paz e Terra, 1997, σελ. 99.

10. Δεδομένου ότι οι ρήξεις δεν είναι ποτέ δραστικές, μπορούμε ήδη να δούμε τις τάσεις να ξεπεραστεί ο ιδεαλισμός τόσο στα κείμενα του Γκράμσι που προηγούνται της σύλληψής του (που έγινε το 1926), όσο και σε εκείνα που έγραψε ο Λούκατς ξεκινώντας από το δοκίμιο του *Moses Hess e la dialettica idealistica* (δημοσιεύθηκε το 1926· πβλ. G. Lukács, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Bari, Laterza, 1972, σελ. 246-310). Υπάρχει ένας υπαινιγμός αυτοκριτικής στον Γκράμσι της ωριμότητας όταν, αναφερόμενος στα πρώτα του γραπτά, δηλώνει: «Έγραφα ότι [...] η κροτσιανή φιλοσοφία θα μπορούσε να είναι η υπόθεση για μια αναβίωση της φιλοσοφίας της πράξης στις μέρες μας, για τις γενιές μας. Το ζήτημα μετά βίας θίχτηκε, σε μια μορφή που ήταν σίγουρα πρωτόγονη και σίγουρα ανεπαρκής, καθώς εκείνη την εποχή η έννοια της ενότητας της θεωρίας και της πράξης, της φιλοσοφίας και της πολιτικής δεν ήταν σαφής σε μένα και έτεινα να είμαι μάλλον κροτσιανός» (Q 1233). Οι αυτοκριτικές του Λούκατς ήταν πολύ πιο σαφείς και επαναλαμβανόμενες: εκτός από τον παρατεθέντα Πρόλογο, πβλε μεταξύ διαφόρων άλλων κειμένων, G. Lukács, *La mia via al marxismo*, στο *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1977.
11. A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»* [24 Δεκέμβρη 1917], στο *La città futura*, Torino, Einaudi, 1982, σελ. 514.
12. G. Lukács, *Che cos'è il marxismo ortodosso*, στο, *Scritti giovanili*, cit., σελ. 37. Στην αναθεωρημένη έκδοση αυτού του δοκιμίου που παρουσιάζεται στο *Storia e coscienza di classe*, cit., σελ. 63-104, αυτό το «φιχτιανό» απόσπασμα διαγράφηκε, το οποίο δείχνει μια σχετική τάση του Λούκατς να ξεπεράσει τον ιδεαλισμό, τουλάχιστον στην εξαιρετικά υποκειμενική του μορφή.
13. G. Lukács, *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968. Εκτός από το *Storia e coscienza di classe*, αυτός ο τόμος των *Werke* περιέχει μεγάλο αριθμό γραπτών από την πρώτη μαρξιστική φάση του Λούκατς.
14. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1978, σελ. XVII-XVIII. Δεν είναι απαραίτητο να υπενθυμίσουμε ότι, παρά τα σημεία επαφής τους, τα πρώτα έργα των Γκράμσι και Λούκατς τοποθετούνται σε ένα μάλλον διαφορετικό επίπεδο ποιότητας. Ενώ ο Γκράμσι έγραψε σίγουρα ενδιαφέροντα άρθρα και δοκίμια (ακόμη πιο ενδιαφέροντα όταν γνωρίζουμε την παραγωγή της ωριμότητάς του, τα *Τετράδια της Φυλακής*), ο Λούκατς παρήγαγε –με το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*– ένα από τα πιο σημαντικά φιλοσοφικά έργα του 20ού αιώνα.
15. Τα δοκίμια των Löwy και Oldrini που αναφέρονται παραπάνω, επιστούν την προσοχή σε αυτό το κοινό χαρακτηριστικό.
16. G. Lukács, *N. Bucharin: Teoria del materialismo storico*, στο *Scritti politici giovanili*, cit., σελ. 187-202.
17. Για έναν ενδιαφέρον παράλληλο, πβλε A. Zanardo, *Il manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1958, σελ. 337-368.
18. G. Lukács, *N. Bucharin...*, cit., σελ. 191. Η υπογράμμιση είναι από τον Λούκατς.
19. Στη διάσημη «διαθήκη» του, που υπαγόρευσε το Δεκέμβρη του 1922, (όταν είχε ήδη δημοσιευτεί η *Θεωρία του Ιστορικού Υλισμού*), ο Λένιν αναλύει κριτικά τους διάφορους ηγέτες του Μπολσεβίκικου Κόμματος, υποψήφιους για τη διαδοχή του, δηλώνοντας ότι «ο Μπουχάριν είναι πολύ έγκυρος και πολύ σημαντικός θεωρητικός του κόμματος [...], αλλά οι θεωρητικές του αντιλήψεις μπορούν να θεωρηθούν πλήρως μαρξιστικές μόνο με μεγάλη επιφύλαξη, καθώς υπάρχει κάτι σχολαστικό σε αυτόν (δεν μελέτησε ποτέ και, νομίζω, ποτέ δεν κατανόησε πλήρως τη διαλεκτική)». (V.I.

- Lenin, *Le tesi di aprile e il testamento*, Roma, Edizioni Alegre, 2006, σελ. 34-35). Δεδομένου ότι η «διαθήκη» του Λένιν δημοσιεύθηκε μόνο το 1956, ούτε ο Λούκατς ούτε ο Γκράμσι γνώριζαν για αυτήν όταν διατύπωσαν τις επικρίσεις τους για τον Μπουχάριν, ουσιαστικά κατευθυνόμενες με την ίδια έννοια με την παρατήρηση του Ρώσου επαναστάτη.
20. Στο όμορφο βιβλίο του για τον Λούκατς, ο Guido Oldrini παρατηρεί: «Οι γκραμισιανές και οι λουκατσιανές θέσεις που έχουν μεγαλύτερη σημασία είναι ο καρπός όχι της νιότης τους, αλλά της ωριμότητας της σκέψης τους [...] αυτή η ωριμότητα συμβαίνει και ενοποιείται και στους δύο, μεσολαβούμενη από διαφορετικές περιστάσεις, μόνο κατά τη δεκαετία του 1930, δηλαδή, αφού και οι δύο άφησαν πίσω τους, με εκφρασμένη ή λανθάνουσα αυτοκριτική, το έρμα του νεανικού ιδεαλισμού τους» (G. Oldrini, *György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, Napoli, La Città del Sole, 2009, σελ. 149).
  21. Σχετικά με την παρουσία αυτών των κατηγοριών στις σκέψεις του Γκράμσι, πβλε C. N. Coutinho, *Il pensiero politico di Gramsci*, Milano, Unicopli, 2006, σελ. 69-93.
  22. Σίγουρα, η βεβαίωση ότι η εργασία –η βάση του μεταβολισμού μεταξύ ανθρώπου και φύσης– είναι «το μοντέλο κάθε μορφής κοινωνικής πρακτικής» είναι πολύ πιο παρούσα στον Λούκατς απ’ ό,τι στον Γκράμσι, ο οποίος συγκεντρώνεται στις πιο ανεπτυγμένες μορφές πράξης –ιδιαίτερα στη διαδραστική πράξη που χαρακτηρίζει τη σφαίρα της πολιτικής– χωρίς να τις συνδέει άμεσα με την εργασία.
  23. Για μια λιγότερο συνοπτική αξιολόγηση των φιλοσοφικών αντιλήψεων του Γκράμσι, πβλε C.N. Coutinho, *Il pensiero politico...*, cit, σελ. 69-94.
  24. G. Lukács, *Arte e società*, Roma, Editori Riuniti, vol. 1, 1977, σελ. 143.
  25. G. Lukács, *Esistenzialismo o marxismo?*, s.l., Acquaviva, 1995, σελ. 247. [Η λανθασμένη αντιστροφή του τίτλου του βιβλίου του Λένιν είναι από τον Ιταλό μεταφραστή].
  26. G. Lukács, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1970, σελ. 105-168.
  27. Ibid, σελ. 144.
  28. Ibid, σελ. 1053-1111.
  29. G. Lukács, *Per l'ontologia...*, cit, σελ. 55-99.
  30. Ibid, σελ. 55-56 (έμφαση δική μου).
  31. K. Marx, *O 18 brumário de Luis Bonaparte*, στο K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*, Rio de Janeiro, Vitória, 1956, τόμ. 1, σελ. 250.
  32. K. Marx, *Prefazione a Critica dell'economia politica*, στο, *Il capitale*, Torino. Einaudi, 1975, σελ. 957 (έμφαση δική μου).
  33. Σχολιάζοντας τις επιφυλάξεις του Λούκατς σχετικά με την γκραμισιανή ιδέα της ιδεολογίας, ο Oldrini γράφει: «Η συμφωνία [μεταξύ Γκράμσι και Λούκατς] βασίζεται στο ουσιαστικό σημείο: ότι, παράλληλα με την αρχική της έννοια [...] της “ψευδαίσθησης”, της “ψευδούς συνείδησης”, η ιδεολογία έχει επίσης κάτι άλλο, αποφασιστικό στον μαρξισμό: αυτό του “οργάνου κοινωνικής πάλης”» (G. Oldrini, *György Lukács...*, cit, σελ. 319). Χωρίς να αρνηθώ αυτή τη μη ουσιώδη σύγκλιση, μου φαίνεται ότι ο Λούκατς είναι άδικος όταν λέει ότι ο Γκράμσι εκδηλώνει «μια ανεπάρκεια» αντιπαράθετοντας την «υπερδομή που είναι απαραίτητη μόνο με τις αυθαίρετες ιδέες των ατόμων». Αντιθέτως, αυτό που βλέπουμε στον Ιταλό στοχαστή είναι μια πλούσια φαινομενολογία ιδεολογικών μορφών, ίσως η πλουσιότερη που βρίσκουμε στη μαρξιστική παράδοση. Σκεφτείτε

μόνο το κίνημα που πηγαιίνει, μέσα σε αυτές τις ιδεολογικές μορφές, από την κοινή λογική στη «φιλοσοφία των φιλοσόφων», περνώντας μέσα από τη λαογραφία, την κοινή λογική, την τέχνη, τη θρησκεία κ.λπ.

34. G. Lukács, *Per l'ontologia...*, cit., σελ. 500.
35. Ένα άλλο σημείο στο οποίο συγκλίνουν οι Γκράμσι και Λούκατς –και που αξίζει μια πιο προσεκτική ανάλυση– είναι η έννοια της «κάθαρσης». Αυτή η σύγκλιση προκύπτει από το γεγονός ότι στην έννοια της «κάθαρσης» υπονοείται η μετάβαση από το ιδιαίτερο στο καθολικό, το οποίο για αυτούς είναι καθοριστικό χαρακτηριστικό της οντολογίας του κοινωνικού είναι. Η ιδέα προϋποθέτει στον Γκράμσι μια ουσιαστικά πολιτική-διαδραστική διάσταση (επιτρέψτε μου να αναφερθώ στο C. N. Coutinho, *Catarsi*, στο G. Liguori, P. Voza (επιμέλεια), *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, Roma. Carocci, 2009), ενώ στον Λούκατς χρησιμοποιείται για τον καθορισμό των σφαιρών της ηθικής και, κυρίως, της αισθητικής (πβλε G. Lukács, *Estetica*, cit., σελ. 732-794).
36. Πβλε G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, Roma, Lucarini, 1987. Αυτή η «εμμονή» στην κληρονομιά του Λένιν δεν ακυρώνει την αδιαμφισβήτητη πολιτική-θεωρητική αξία αυτού του έργου του Λούκατς.
37. G. Lukács, *Per l'ontologia...*, cit., σελ. 482 κ.ε.
38. Αυτή η αντιστροφή της «οντολογικής προτεραιότητας» εμφανίζεται ξεκάθαρα όταν ο Λούκατς γράφει ότι θέλει να «προσδιορίσει θεωρητικά [...] τη θέση της πολιτικής στον τομέα της ιδεολογίας» (Ibid., σελ. 482).
39. Σχετικά με την «κριτική της πολιτικής» στον Γκράμσι και τις θεμελιώδεις έννοιες της, βλ. C. N. Coutinho, *Gramsci*, ed. cit., *passim*.

\* Ο Κάρλος Νέλσον Κουτίνιο ήταν Βραζιλιάνος φιλόσοφος. Δημοσιεύθηκε στο *Critica Marxista*, No 1, 2012.

Μαξ Ράφαελ

~~Προυντόν,~~  
~~Μαρξ,~~  
Πικάσο

Τρεις μελέτες γύρω  
από την κοινωνιολογία  
της τέχνης

Μετάφραση - Επίμετρο: Χρήστος Γεμελιάρης

Βιβλιοκριτικές



## Μαξ Ράφαελ: ένας άγνωστος στην Ελλάδα επιφανής μαρξιστής θεωρητικός της τέχνης του Χρήστου Κεφαλή\*

Με το έργο ενός σημαντικού αλλά σχεδόν άγνωστου στη χώρα μας μαρξιστή θεωρητικού της τέχνης, του Μαξ Ράφαελ, έρχεται να μας γνωρίσει η πρόσφατη έκδοση των Εκδόσεων Τόπος, *Προυντόν, Μαρξ, Πικάσο. Τρεις Μελέτες γύρω από την Κοινωνιολογία της Τέχνης*. Το βιβλίο περιλαμβάνεται στη σειρά *Ars Cogitans*, ενώ τη μετάφραση και το επίμετρο υπογράφει ο Χρήστος Γεμελιάρης.

Η βιογραφία του Ράφαελ, όπως τη σκιαγραφεί στο κατατοπιστικό επίμετρό του ο Γεμελιάρης, παρουσιάζει αρκετά ανάλογα με εκείνη του Λούκατς. Γεννημένος το 1889 σε μια πόλη κοντά στο Πόζεν, σπούδασε αρχικά δίκαιο και πολιτική οικονομία. Αργότερα, στα 1907-12 παρακολούθησε διαλέξεις κοινωνιολογίας του Ζίμελ και φιλοσοφίας του Μπερξόν, δυο αστικών αυθεντιών της εποχής, που εντάσσονταν στις κυρίαρχες υποκειμενιστικές και ιδεαλιστικές τάσεις της αστικής σκέψης, καθώς και τις παραδόσεις του Μπρεντάνο, ενός από τους «από καθέδρας», ακαδημαϊκούς σοσιαλιστές του καιρού. Ωστόσο, το ενδιαφέρον του στρεφόταν από τότε στις εικαστικές τέχνες, εκτεινόμενο από την τέχνη της αρχαιότητας ως τη μεσαιωνική και αναγεννησιακή τέχνη και το σύγχρονο μοντερνισμό. Καρπός αυτής της περιόδου, όταν σπούδασε και ιστορία της τέχνης, ήταν η μονογραφία *Από τον Μονέ στον Πικάσο* (1913).

Στην πρώτη αυτή φάση του ο Ράφαελ παρέμενε ένας ανορθόδοξος αστός διανοούμενος, που προσπαθούσε να εξηγήσει την πορεία της τέχνης με αναφορά σε συμφυείς, ανιστορικές αρχές, όπως η δομή, η υποκειμενικά νοημένη μορφοποίηση, κοκ, καταλήγοντας σε ένα σχετικιστικό υποκειμενισμό.

Ο πόλεμος –λιποτάκτησε τότε και κατέφυγε στην Ελβετία– και τα επαναστατικά γεγονότα που ακολούθησαν τροποποίησαν τους προσανατολισμούς του Ράφαελ. Από τις αρχές της δεκαετίας του 1920 στράφηκε στη μελέτη των φυσικών επιστημών και ταυτόχρονα ανακάλυψε το μαρξισμό και το διαλεκτικό υλισμό. Το 1921 –σε ένα παραπέρα παράλληλο με την πορεία του Λούκατς, που δημοσιεύει τότε το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*– εκδίδεται το δεύτερο βιβλίο του Ράφαελ, *Ιδέα και Μορφή. Ένας Οδηγός στη Φύση της Τέχνης*, από το οποίο θα κρατήσει αποστάσεις στη συνέχεια, εμποδίζοντας την επανέκδοσή του. Από το 1924 γίνεται διδάκτορας στο Λαϊκό Πανεπιστήμιο και στην Εργατική Σχολή του Βερολίνου, όπου παραδίδει διαλέξεις για μια ποικιλία θεμάτων – Αριστοτέλης, Χέγκελ, Μαρξ και Λένιν,

Θωμάς ο Ακινάτης, Χούσερλ, Σέλερ, οι Καρό, Ρέμπραντ, Ντεγκά, κ.ά. Στα χρόνια αυτά αφομοιώνει το μαρξισμό και αρχίζει να εξηγεί την καλλιτεχνική δημιουργία με κοινωνικοϊστορικές κατηγορίες. Αν και συμμετέχει στα πολιτικά δρώμενα δεν εντάσσεται ποτέ σε κάποιο από τα επίσημα κομμουνιστικά κόμματα.

Λίγο πριν την επικράτηση των ναζι αναχωρεί για τη Γαλλία, όπου θα παραμείνει ως το 1940, δουλεύοντας ως ξεναγός στο Λούβρο και ζώντας σε συνθήκες φτώχειας. Εκεί εκδίδει, με την οικονομική βοήθεια φίλων του, το 1934 τη μελέτη *Για τη Γνωσιοθεωρία της Συγκεκριμένης Διαλεκτικής*, η οποία θα αναθεωρηθεί αργότερα, λίγο πριν το θάνατό του, από τον ίδιο, ως *Θεωρία της Πνευματικής Δημιουργίας σε Μαρξιστική Βάση*. Ακολουθεί το 1939 το *Εργάτης, Τέχνη και Καλλιτέχνης. Συμβολές σε μια Μαρξιστική Επιστήμη της Τέχνης*.

Το 1940 φυλακίζεται δυο φορές σε στρατόπεδο στη Γαλλία, αλλά καταφέρνει να αναχωρήσει τον Ιούνη του 1941 με τη σύζυγό του Έμμα για τις ΗΠΑ, όπου εγκαθίσταται στη Νέα Υόρκη. Εκεί θα συνεχίσει το έργο του σε συνθήκες ακραίας φτώχειας, δημοσιεύοντας άρθρα και μελέτες με θέματα όπως η άνοδος του ναζισμού, οι προϊστορικές σπηλαιογραφίες, οι Ελ Γκρέκο, Ρέμπραντ, Τιντορέτο, Τζιότο, Σεζάν, Πικάσο, κ.ά. Οι δυσχέρειες και οι κακουχίες θα τον ωθήσουν τελικά στην κατάθλιψη και την αυτοκτονία, τον Ιούλη του 1952. Το έργο του θα λησμονηθεί σχεδόν επί πολλές δεκαετίες για να επανέλθει στο προσκήνιο τα πρόσφατα χρόνια.

Το βιβλίο του Ράφαελ που προσφέρεται στο κοινό από τον Τόπο δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στα 1933 με τον ίδιο τίτλο, *Proudhon, Marx, Picasso. Trois Études Sur la Sociologie de L'Art*. Περιλαμβάνει τρία διακριτά δοκίμια, υπό τους αντίστοιχους τίτλους, «Η κοινωνιολογία της τέχνης στο έργο του Προυντόν», «Μαρξ: για τη θεωρία της τέχνης του διαλεκτικού υλισμού» και «Ο Πικάσο υπό το πρίσμα της κοινωνιολογίας».

Όπως μαρτυρά και ο υπότιτλος του έργου, αλλά και οι τίτλοι των δοκιμίων, ο κύριος σκοπός του Ράφαελ σε αυτά τα κείμενα δεν είναι να συζητήσει τις καλλιτεχνικές τεχνοτροπίες και τα ρεύματα «ως τέτοια», αλλά να αναδείξει τις κοινωνικές ρίζες τόσο αυτών των ρευμάτων και των τεχνοτροπιών, όσο και των γενικότερων απόψεων για τη φύση και την εξέλιξη της τέχνης. Αυτό βέβαια, εκτός από τον τίτλο, δεν έχει τίποτα κοινό με τα συνήθη αστικά κοινωνιολογικά ρεύματα, που αναλώνονται σε βαρύγδουπες διαπιστώσεις του τύπου, «η τέχνη εξαρτάται από την κοινωνία και η κοινωνία από την τέχνη». Απέναντί τους, ο Ράφαελ επιμένει στη σημασία των ταξικών καθορισμών, τονίζοντας διαρκώς ότι σε μια ταξική κοινωνία η εξέλιξη της τέχνης βρίσκεται σε άρρηκτη σύνδεση με τη διεξαγόμενη ταξική πάλη και δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από αυτή. Σε αντίθεση όμως με τον κυρίαρχο δογματισμό της εποχής, εκφρασμένο με τα ασπρόμαυρα σταλινικά προπαγανδιστικά σχήματα, οι αναλύσεις του, όντας οξυδερκείς και λεπτεπίλεπτες, φωτίζουν τις πραγματικές σχέσεις και διασυνδέσεις του γίνεσθαι της τέχνης με το κοινωνικό ταξικό υπόβαθρο.

Το δοκίμιο για τον Προυντόν, το πιο μεγάλο και σημαντικό ίσως της συλλογής, περιέχει μια πρωτοποριακή, συντριπτική κριτική στη θεωρία της τέχνης του Πρου-



ντόν. Παραθέτοντας στο τέλος και τις γενικές κρίσεις του Μαρξ για τον Προυντόν, σε επιστολή του στον Σβάιτσερ (σελ. 162-165), ο Ράφαελ τις εξειδικεύει λαμπρά σε μια επιχειρηματολογία της οποίας αξίζει να παρακολουθήσουμε τα κύρια σημεία.

Ο Προυντόν, αναγνωρίζει εξαρχής ο Ράφαελ, είχε μια ισχυρή ενστικτώδη αίσθηση των αντιφάσεων της κοινωνικής ανάπτυξης και της έκφρασής τους στην τέχνη και τη διαδικασία της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Ωστόσο, σαν τυπικός μικροαστός έτεινε να θεωρεί τις αντιφάσεις αυτές ως ένα είδος ανωμαλίας, που θα έπρεπε να απομακρυνθεί όχι μέσα από τη ριζική πρακτική-επαναστατική αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων, αλλά με την προσαρμογή τους σε κάποια ιδανικά, a priori πρότυπα, δηλαδή τα πρότυπα του μικροαστού για το «δέον των πραγμάτων». Αυτό τον οδήγησε σε μια γραμμική αντίληψη για την πορεία της τέχνης ως μια ευθύγραμμη προοδευτική ανάπτυξη, η οποία μπορεί να επενδύεται ενίοτε με διαλεκτικά, χεγκελιανά άμφια αλλά στην πραγματικότητα παρανοεί τα περιεχόμενά της και τους νόμους της. Η ουσία της, στο βαθμό που διαθέτει κάποια, είναι να προσαρμόζει τη διαλεκτική στο κοντόφθαλμο μέτρο του μικροαστού, την αυθαίρετη αναζήτηση ενός τρόπου να αφαιρεθεί η κακή πλευρά των πραγμάτων κρατώντας τη θετική.

Στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης ο Προυντόν αν και προβαίνει σε μια κριτική της θεωρίας της «τέχνης για την τέχνη» και των καντιανών αφηρημένων κατηγοριών, οδηγείται αναγκαία σε μια θετικιστική αποκατάστασή τους. Γι' αυτόν σκοπός της τέχνης είναι η ανάδειξη του ιδεώδους που ενυπάρχει στα ίδια τα πράγματα, παράγοντας και ανταποκρινόμενο σε μια «συλλογική δύναμη» της ανθρωπότητας. Πολύ χαρακτηριστικές είναι εδώ οι παρατιθέμενες διατυπώσεις του Προυντόν: «Η τέχνη υπάρχει μόνο χάρη στο ιδεώδες... Επομένως ο πιο σπουδαίος καλλιτέχνης θα είναι ο πιο σπουδαίος δημιουργός ιδεωδών... Οι καλλιτέχνες δεν είναι παρά οι πιο πιστοί αναμεταδότες· το θαύμα της ποίησης και της τέχνης συνίσταται στην ιδεαλιστική δύναμη όχι ενός ατόμου αλλά μιας συλλογικότητας» (σελ. 21, 25).

Ξεκινώντας από αρχές όπως αυτές, δείχνει πειστικά ο Ράφαελ, η συλλογικότητα πρέπει αναγκαία να παραμείνει ένα αφηρημένο αίτημα και στην πράξη να μετατραπεί σε μια αποδοχή της υφιστάμενης τάξης, υποτιθέμενα μεταρρυθμισμένης σύμφωνα με τα ουτοπικού πνεύματος προυντονικά σχέδια. Παριστάνοντας ότι εκπληρώνει πάρα πολλά και βάζοντας στην άκρη το ζήτημα της επαναστατικής αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων, ο Προυντόν περιορίζεται στην πράξη σε ισχνές διεκδικήσεις: να απαιτεί τη σύνδεση της τέχνης με την επιστήμη και τη φιλοσοφία και την προσαρμογή της στις σύγχρονες συνθήκες, όπως έτσι κι αλλιώς συντελούνται στο πλαίσιο του καπιταλισμού. Στην καλύτερη περίπτωση, μπορεί να υποστηρίξει έτσι τα πιο προηγμένα αστικά ρεύματα της στιγμής, ώστε οι επαναστατικές του αξιώσεις μετατρέπονται σε κενή φράση. Σε ένα εκτενές επιχείρημα, ο Ράφαελ εκθέτει στο πρόσωπο του Προυντόν την κενότητα όλου του μετέπειτα μοντερνισμού που κυριάρχησε μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο:

«Το μόνο όπλο που διαθέτει ο Προυντόν στον αγώνα του κατά του κλασικισμού και του ρομαντισμού συνίσταται στην απαίτησή του η τέχνη να είναι μοντέρνα.

Το επιχείρημα αυτό ωστόσο όχι μόνο δεν είναι επαναστατικό αλλά αν γίνει δεκτό υπό μια τόσο ευρεία έννοια, παύει να έχει την παραμικρή σημασία... Δεν υπάρχει ομοιογενής και αφηρημένη ιστορική συνείδηση μιας εποχής. Το μόνο που υπάρχει είναι η ταξική ιστορική συνείδηση. Ποια είναι η αντικειμενικά επαναστατική τάξη; Μόνο η απάντηση σε αυτό το ερώτημα μπορεί να καθορίσει το πόσο μοντέρνο είναι ένα έργο τέχνης. Καθώς η συνείδηση ενός τμήματος της κοινωνίας (όχι μόνο της άρχουσας αλλά και της αρχόμενης τάξης) ασπάζεται ακόμα και την πλέον αντιδραστική τέχνη, μια τέτοια τέχνη θα μπορεί πάντα να θεωρεί εαυτή μοντέρνα, εφόσον υπερκεράσει την αντίθεση των τμημάτων εκείνων της κοινωνίας που είναι ακόμα πιο αντιδραστικά. Η συγκεχυμένη θεωρία του Προυντόν δεν μας προσφέρει κανένα μέσο για να διακρίνουμε αυτού του είδους τις αυταπάτες της συνείδησης που έχουν να κάνουν με ένα δήθεν μοντερνισμό» (σελ. 81).

Στην πραγματικότητα, και παρ' όλες τις ενάντιες αξιώσεις του, ο Προυντόν είναι ένας συντηρητικός. Αναφορικά με το μέλλον, αυτός ο συντηρητισμός αναδεικνύεται στην απόρριψή του του κομμουνισμού ως γραφειοκρατίας και υποδούλωσης και τον περιορισμό του στα αιτήματα για μια «δίκαιη ανταλλαγή», δηλαδή μια ισότιμη σχέση του μικροαστού με το κεφάλαιο που δεν θα παραβιάζει τις αναλογίες της απλής εμπορευματικής οικονομίας. Το καλλιτεχνικό και το ευρύτερο ιδεώδες του καταλήγει έτσι αναπόφευκτα σε μια φόρμουλα συμβιβασμού με το κεφάλαιο, η δε προσπάθεια εκλάμπρυνσής του σε κάτι άλλο, καινοτόμο και ριζοσπαστικό, οδηγεί τον Προυντόν στον ανορθολογισμό – «η ανορθολογικότητα αυτή εκφράζεται με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο στην άβυσσο που χωρίζει το ενστικτώδες χάρισμά του της παρατήρησης των φαινομένων από τη συνειδητή ερμηνεία τους, ερμηνεία που παρεξέκλινε διαρκώς από τα γεγονότα, για να μετατραπεί σε μια περιγραφή των πόθων του» (σελ. 156, 160-161).

Στρεφόμενος στο παρελθόν, ο συντηρητισμός του Προυντόν διαστρέφει το περιεχόμενο και τη δυναμική της εξέλιξης της τέχνης ώστε να εξάγει μια δικαίωση της πηγαίας προτίμησης του μικροαστού για τη βαθμιαία αλλαγή έναντι της επανάστασης. Σε αυτό το πλαίσιο ο Προυντόν τείνει να απορρίπτει εκείνες τις μορφές τέχνης που επέφεραν μια ριζική τομή απέναντι στο παρελθόν, όπως η αρχαία ελληνική (απέναντι στην αιγυπτιακή) και η τέχνη της Αναγέννησης (απέναντι στη μεσαιωνική) ως επιρρεπείς στο ψεύδος και τη σωματικότητα, προκρίνοντας απέναντί τους τη γοτθική τέχνη και την τέχνη της Μεταρρύθμισης, ή ακόμη και το μεσαιωνικό ασκητισμό, για τα «πνευματικά» τους περιεχόμενα (σελ. 128-130). Εξηγεί την παρακμή της ελληνικής τέχνης από την «έλλειψη ισορροπίας», θεωρώντας πως «το όλο ζήτημα» –στην τέχνη και γενικά– «είναι να βρεθεί μια αρχή εναρμονισμού, στάθμισης ισορροπίας» (σελ. 108, 159).

Σε αυτό το σημείο εντοπίζει διεισδυτικά ο Ράφαελ τη διάσταση ανάμεσα στις επίπλαστες ερμηνείες της εξέλιξης της τέχνης από τον Προυντόν και τις αυθεντικές της ερμηνείες από τη μαρξιστική κριτική, που δίνουν έμφαση στην άνιση ανάπτυξη. Στην αρχαία Ελλάδα, για να προωθήσουμε λίγο παραπέρα το επιχείρημά

του, η απώλεια της ισορροπίας της δουλοκτητικής πόλης-κράτους δεν σήμαινε την απώλεια κάθε ισορροπίας γενικά, αλλά το πέρασμα σε μια νέα ισορροπία του δουλοκτητικού έθνους-κράτους, που με τον ενδιάμεσο της Μακεδονίας ενσάρκωσε η Ρώμη. Αν η ελληνική τέχνη παρακμάζει και η ρωμαϊκή τέχνη υπολείπεται της ελληνικής αυτό δεν μπορεί να οφείλεται στην εγγενή απουσία ενός σημείου ισορροπίας: απεναντίας, η νέα δουλοκτητική φάση βασίζεται σε μια ανώτερη οικονομική και τεχνική οργάνωση και, με τη γραμμική λογική του Προυντόν, θα έπρεπε να παράγει μια ανώτερη τέχνη. Η αιτία πρέπει να αναζητηθεί, αντίθετα, στο γεγονός ότι οι ταξικές σχέσεις παρεμποδίζουν τις νέες δυνατότητες που δημιουργούν οι αυξημένες παραγωγικές δυνάμεις: η πόλη-κράτος, με το δημοκρατισμό της όπως πραγματώθηκε κλασικά στην Αθήνα, έδινε τη δυνατότητα μιας στο μέγιστο δυνατό βαθμό στο δοσμένο πλαίσιο προώθησης της φιλοσοφίας και της τέχνης, ενώ η μετατόπιση σε αυτοκρατορικές μορφές εξουσίας στη Μακεδονία και τη Ρώμη δεν δημιουργεί ένα ευνοϊκό περιβάλλον για την άνθισή τους. Ο ποσοτική και ποιοτική μεγέθυνση της κλίμακας από την Αθήνα στη Ρώμη δεν δίνει μια Ακρόπολη δέκα φορές μεγαλύτερη, επιβλητικότερη και αρτιότερη, αλλά το Κολοσσαίο με τις μονομαχίες και τα θεάματά του· η ανώτερη ρωμαϊκή οικονομική ισορροπία που επιτρέπει την πιο καθολική δουλοκτητική οργάνωση του αρχαίου κόσμου δεν μεταφράζεται και σε μια ανώτερη τέχνη. Οποτεδήποτε σκοντάφτει σε τέτοιες εξελίξεις, που φανερώνουν τις αξεπέραστες στο δικό της πλαίσιο αντιφάσεις της ταξικής κοινωνίας και τη μη εκπλήρωση εντός της των προοδευτικών δυνατοτήτων που ανοίγει η τεχνική πρόοδος, ο Προυντόν αναγκαίως τις παρανοεί, γιατί εκθέτουν τον ουτοπισμό των σχεδίων του για την αποκατάσταση μιας αρμονικής κοινωνικής δομής χωρίς μια θεμελιώδη αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Ως αποτέλεσμα η υποβάθμιση και η παρακμή δεν προβάλλουν ως απόρροια μιας ιστορικής αναγκαιότητας, αλλά ως προϊόν λάθους που θα μπορούσε κάλλιστα να διορθωθεί αν εισακούονταν οι σοφές συμβουλές του.

Και στα τρία δοκίμια, ο Ράφαελ παλεύει και ρίχνει φως σε αυτού του είδους τα ζητήματα, τα οποία, επισημαίνει σωστά, οι μαρξιστές δεν έχουν ακόμη φωτίσει επαρκώς. Στο δοκίμιο για τον Μαρξ δείχνει, για παράδειγμα, ότι και το πέρασμα από τον Μεσαίωνα στον καπιταλισμό δεν συνεπάγεται αναγκαίως μια ανώτερη, με την έννοια της πιο αρμονικής, τέχνη, αλλά το πέρασμα από την τάξη του Μεσαίωνα σε μια αναρχική καλλιτεχνική ανάπτυξη, σε αντιστοιχία με την οικονομική αναρχία που γεννά ο καπιταλιστικός ανταγωνισμός (σελ. 220). Έχοντας παραθέσει τις γνωστές παρατηρήσεις του Μαρξ για την άνιση ανάπτυξη της τέχνης, ο Ράφαελ προβαίνει παραπέρα σε μια γενίκευση αυτών των παρατηρήσεων:

«Αν συγκρίνει κανείς την τέχνη μιας ορισμένης εποχής με την ευρισκόμενη σε υψηλότερο επίπεδο ανάπτυξη των σχέσεων παραγωγής, τότε συγκρίνει κάτι το σύνθετο, δηλαδή το ολικό φαινόμενο της τέχνης, με κάτι αποσπασματικό, δηλαδή ένα επιμέρους φαινόμενο της οικονομικής ανάπτυξης – συγκρίνει επομένως δυο άμεσα μη συγκρίσιμα στην τυπική ετερότητά τους φαινόμενα. Αντιθέτως, αν αναλύσει κανείς τη συνθετότητα στα συστατικά στοιχεία της, τότε καταλήγει στο συμπέρασμα

ότι τα μέσα πνευματικής παραγωγής αναπτύσσονται κατ' αναλογία προς τα μέσα υλικής παραγωγής και ότι η ικανότητα πνευματικής οργάνωσης αναπτύσσεται επίσης κατ' αναλογία προς την ικανότητα οικονομικής οργάνωσης: ότι όμως η ικανότητα πνευματικής δημιουργίας και η δύναμη οικονομικής οργάνωσης δεν αναπτύσσονται κατ' αναλογία προς τα μέσα υλικής και πνευματικής παραγωγής αντιστοίχως, με αποτέλεσμα η τέχνη, η οποία συνιστά την ενότητα των μέσων πνευματικής παραγωγής και της ικανότητας πνευματικής οργάνωσης (καθώς και πολλών άλλων παραγόντων), να μην προχωρά κατ' αναλογία προς την ανάπτυξη των μέσων υλικής παραγωγής και μόνο αλλά κατ' αναλογία προς της σχέση που επικρατεί ανάμεσα στα μέσα υλικής παραγωγής και την ικανότητα υλικής οργάνωσης. Το γεγονός αυτό όμως συνεπάγεται ότι η οπισθοδρόμηση που μπορεί κανείς να διαπιστώσει συγκρίνοντας την τέχνη μιας προγενέστερης εποχής με την οικονομία μιας μεταγενέστερης περιόδου δεν είναι σε καμιά περίπτωση απόλυτη αλλά διαλεκτική, δηλαδή απαραίτητη για την υπέρβαση της αναντιστοιχίας ανάμεσα σε μέσα πνευματικής παραγωγής και δύναμη πνευματικής οργάνωσης (ομοίως και για τα αντίστοιχα πνευματικά δεδομένα). Η αναντιστοιχία αποτελεί την έκφραση της διαλεκτικής της ιστορίας... Διότι αυτό που μπορεί να παραδοθεί ιστορικά δεν είναι το επίπεδο της μορφοποιητικής δύναμης αλλά μόνο το σύνολο της γνώσης, της επιστήμης – επομένως, μόνο το υλικό, όχι η “αξία”. Όπως αντιθέτως: όσο μεγαλύτερος είναι ο όγκος του υλικού της γνώσης, τόσο μεγαλύτερη είναι η μορφοποιητική δύναμη που απαιτείται για να επιτευχθεί το προηγούμενο επίπεδο αξίας: ή, με άλλα λόγια, ανάμεσα στην ιστορική εξέλιξη και τη μορφοποιητική δύναμη δεν επικρατεί μια σχέση αντιστοιχίας αλλά αναντιστοιχίας, δηλαδή μια διαλεκτική σχέση» (σελ. 220-221, 245).

Από την αστική περιόδό του, ο Ράφαελ ήταν ένας ενθουσιώδης θαυμαστής του Πικάσο. Το δοκίμιό του για τον Πικάσο που περιέχεται στη συλλογή, παρά τη βαθιά γνώση του έργου του και τις οξυδερκείς παρατηρήσεις του, πηγαίνει λίγο στο αντίθετο άκρο, εντάσσοντας τον Πικάσο στον αστικό ατομικισμό και εκτιμώντας ότι, παρά το τεράστιο ταλέντο του, απέτυχε να υπερβεί τα αδιέξοδα της σύγχρονης αστικής τέχνης: «Στις μέρες μας ο μεγάλος αστός καλλιτέχνης είναι ακόμα δυνατός μόνο ως “εκλεκτικιστική ιδιοφυΐα”» (σελ. 319). Σε αυτή τη μονόπλευρη εκτίμηση, που αρνείται να αναγνωρίσει μια δημιουργική συνέχεια στο έργο του Πικάσο, αγνοείται η επίδραση ακόμη και στην αστική διάνοηση καθοριστικών γεγονότων του 20ού αιώνα όπως η Οκτωβριανή Επανάσταση και η άνοδος του φασισμού, ο αντίκτυπος των οποίων μετατόπισε στον ένα ή τον άλλο βαθμό τον άξονα των πιο αξιόλογων καλλιτεχνών σε προοδευτική κατεύθυνση (έκφραση αυτής της μετατόπισης στην περίπτωση του Πικάσο ήταν και η διάσημη «Γκουέρνικα» μερικά χρόνια μετά).

Ο αναγνώστης θα βρει δίχως άλλο και στα τρία δοκίμια πολυάριθμες ακόμη διεισδυτικές παρατηρήσεις και επιχειρήματα, που ελάχιστα διαταράσσονται από επιμέρους υπερβολές και αστοχίες. Χωρίς να επεκταθούμε άλλο, στην κατακλείδα του παρόντος έχει νόημα να θέσουμε το ερώτημα για τη θέση που κατέχει ο Ράφαελ στην ανάπτυξη της μαρξιστικής θεωρίας της τέχνης.

Στην αρχή της κριτικής μας συγκρίναμε τον Ράφαελ με τον Λούκατς, μια σύγκριση που φέρνει επίσης ο Στέφαν Μοράβσκι, η οποία περιέχει ένα στοιχείο αλήθειας. Ωστόσο, σε ένα βαθύτερο επίπεδο, η έμφαση του Ράφαελ διαφέρει από εκείνη του Λούκατς. Ο Ράφαελ, στα δοκίμια που συζητήσαμε, επιχειρεί να καταδείξει ότι η τέχνη είναι μια μορφή αναπαράστασης της πραγματικότητας που, όπως όλες οι άλλες, υπακούει τελικά στους νόμους της οικονομικής ανάπτυξης: ο Λούκατς, αντίθετα, δίνει έμφαση σε αυτό που είναι ειδικό σε αυτή τη μορφή αναπαράστασης, διαφοροποιώντας την από τις άλλες. Με αυτή την έννοια, ο Ράφαελ αντιπροσωπεύει περισσότερο ένα βασικό συνδετικό κρίκο ανάμεσα στους δυο μεγάλους μαρξιστές θεωρητικούς της τέχνης, τον Πλεχάνοφ και τον Λούκατς. Μπορεί καλύτερα να συγκριθεί με τον Κόντγουελ, τον άλλο επιφανή μαρξιστή κριτικό του Μεσοπολέμου που, αφού έθεσε με οξύμενο τρόπο τα ίδια ζητήματα έπεσε πολεμώντας το φασισμό στην Ισπανία. Στον Ράφαελ χάνεται κάτι από την οξεία ταξική όραση και το πάθος του Κόντγουελ, το οποίο κερδίζεται όμως σε ακρίβεια και δύναμη επιχειρηματολογίας.

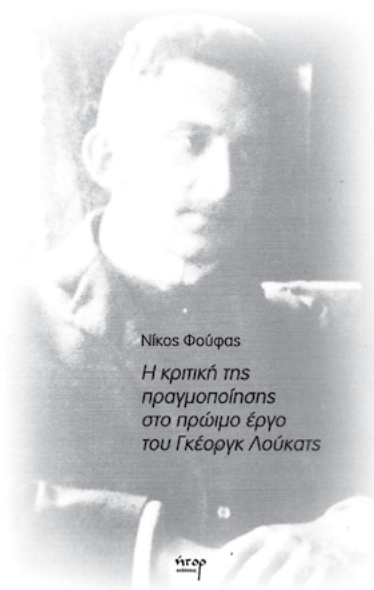
Μορφές όπως ο Ράφαελ, αλλά και ο Κόντγουελ, πιστοποιούν με το έργο τους τη γονιμότητα της μαρξιστικής μεθόδου, που όταν κυριαρχείται από ικανούς ερευνητές αποβαίνει εξαιρετικά καρποφόρα στην επιστημονική έρευνα. Η περιθωριοποίησή τους από την κυρίαρχη ιδεολογία παρέχει ένα δείγμα της παρακμής ενός συστήματος που προάγει τις κάθε λογής μετριότητες και για την ανάγκη και άλλων τέτοιων εκδόσεων όπως αυτή που μας πρόσφεραν οι Εκδόσεις Τόπος.

\* Ο Χρήστος Κεφαλής είναι μέλος της ΣΕ της *Μαρξιστικής Σκέψης*.

## Νίκος Φούφας, Η Κριτική της Πραγμοποίησης στο Πρώιμο Έργο του Γκέοργκ Λούκατς του Χρήστου Κεφαλή\*

Η αναζωογόνηση του ενδιαφέροντος για τον Λούκατς, που παρατηρείται σήμερα σε αρκετές χώρες της Ευρώπης και στις ΗΠΑ, δεν έχει φτάσει ακόμη δυστυχώς στη χώρα μας, παρά μόνο σε εξαιρετικά ελλιπή και ανεπαρκή βαθμό. Τα κύρια έργα του Λούκατς παραμένουν αμετάφραστα στα ελληνικά. Μερικά μικρά βήματα κατά τα τελευταία 1-2 χρόνια, όπως η κυκλοφορία από τις εκδόσεις Τόπος μιας συλλογής των κύριων κειμένων του της δεκαετίας του 1920 και ενός κεφαλαίου του *Η Ιδιότητα του Αισθητικού*, ή, μερικά χρόνια νωρίτερα, του κεφαλαίου της *Οντολογίας* για τον Χέγκελ από τις εκδόσεις Ηριδανός, ελάχιστα βελτιώνουν τη γενική εικόνα. Ακόμη χειρότερα, αρκετές από τις έτσι κι αλλιώς ελλειμματικές παλιότερες εκδόσεις έχουν εξαντληθεί. Όσον αφορά τέλος το σχολιασμό του έργου του Λούκατς, αν εξαιρέσουμε ένα βιβλίο του Κ. Καβουλάκου από τις εκδόσεις Τόπος, που πιάνει κύρια την προμαρξιστική και μεταβατική περίοδό του, λίγα πράγματα θα μπορούσε να αναφερθούν.

Από αυτή την άποψη, το σχετικά πρόσφατα, στα τέλη του 2019, κυκλοφορημένο βιβλίο του Νίκου Φούφα, *Η Κριτική της Πραγμοποίησης στο Πρώιμο Έργο του Γκέοργκ Λούκατς* (εκδόσεις Ήτορ, Αθήνα 2019), συνιστά αναμφισβήτητα μια χρήσιμη προσθήκη στη φτωχή ελληνική βιβλιογραφία για τον Λούκατς. Το βιβλίο αποτελεί μια επεξεργασμένη εκδοχή της μεταδιδασκατορικής διατριβής του συγγραφέα στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας της Παντείου. Εστιάζει στην κεντρική προβληματική της πραγμοποίησης η οποία, αναπτυγμένη στο κύριο δοκίμιο του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, «Η πραγμοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου», σηματοδότησε τη μετάβαση του Ούγγρου στοχαστή στο μαρξισμό. Η διατριβή του Φούφα συζητά, όπως δηλώνεται στην εισαγωγή (σελ. 15), το πρώτο κεφάλαιο



Νίκος Φούφας  
Η κριτική της  
πραγμοποίησης  
στο πρώιμο έργο  
του Γκέοργκ Λούκατς

του δοκιμίου, «Το φαινόμενο της πραγματοποίησης», βασιζόμενη σε μια αρκετά πλούσια βιβλιογραφία.

Αυτό και μόνο το περιστατικό, σε συνδυασμό με την επιμελή προσέγγιση του θέματος από τον συγγραφέα, αρκεί για να προσδώσει ένα πραγματικό ενδιαφέρον στο εγχείρημά του. Αυτό όχι μόνο γιατί προσεγγίζει μια καίρια πτυχή της σκέψης του Λούκατς, αλλά και γιατί ο τρόπος που την προσεγγίζει απηχεί το πνεύμα πολλών νέων ριζοσπαστικών, προσανατολισμένων στο μαρξισμό διανοούμενων που έλκονται σήμερα από τον Λούκατς: από τη μια μεριά, η αίσθηση ότι ο φιλοσοφικός στοχασμός του Λούκατς μπορεί να συνεισφέρει ουσιωδώς στη θεμελίωση μιας σύγχρονης μαρξιστικής παράδοσης και κουλτούρας σε κάθε χώρα· από την άλλη, η αίσθηση της παγκόσμιας κυριαρχίας του αστισμού κατά τις τελευταίες δεκαετίες, και μάλιστα στις πιο απεχθείς μορφές του, και της ανάγκης να εξυρευθούν κατάλληλα αναλυτικά εργαλεία για την ερμηνεία της και την εύρεση ενός σωστού πρακτικού προσανατολισμού.

Όπως συνέβηκε και στο παρελθόν σε μεταβατικές στιγμές του κινήματος, μια τέτοια κατάσταση παρακινεί σε αναζητήσεις οι οποίες, σε ένα πρώτο στάδιο, μαζί με γόνιμα, εποικοδομητικά στοιχεία, περιλαμβάνουν και μονομέρειες, υπερβολές και ελλείψεις. Και τα δυο θα βρεθούν στο βιβλίο του Φούφα, σε μια αναλογία που ενώ από τη μια το καθιστά προωθητικό, από την άλλη καθιστά επίσης χρήσιμο να επισημανθούν οι αδυναμίες του. Ο Φούφας εκθέτει ευσυνειδήτητα την προβληματική του δοκιμίου για την πραγματοποίηση, ώστε η ανάλυσή του μας δίνει αρκετές αφορμές για να συζητήσουμε τις καίριες πτυχές της, όσο αυτό είναι δυνατό στο πλαίσιο μιας βιβλιοκριτικής.

Ένα πρώτο ερώτημα που θα τεθεί εδώ αφορά στη μαρξιστική νομιμότητα της έννοιας της πραγματοποίησης. Οπωσδήποτε ο Μαρξ χρησιμοποιεί στο *Κεφάλαιο* την παρεμφερή έννοια του φετιχισμού του εμπορεύματος και επίσης την προερχόμενη από τα νεανικά έργα του έννοια της αποξένωσης/αλλοτρίωσης. Από μια τυπολογική σκοπιά όμως θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι η έννοια της πραγματοποίησης απουσιάζει από το έργο του και ότι στη χρήση και την κατανόησή της από τον Λούκατς υπολανθάνει ένα ιδεαλιστικό περιεχόμενο.

Ο Φούφας υποστηρίζει σε όλη τη μελέτη του, και σωστά, τη μαρξιστική γείωση της προβληματικής του Λούκατς. Στο αρχικό μέρος παραθέτει χωρία από τα νεανικά έργα του Μαρξ, αλλά και από τα *Grundrisse*, κ.ά., όπου χρησιμοποιείται ο ένας από τους δυο όρους του Λούκατς για την πραγματοποίηση, *Versachlichung* και *Verdinglichung*, συγκεκριμένα ο πρώτος. Αναφέρεται σε αυτή τη σύνδεση επίσης στο *Κεφάλαιο*, όπου ο Μαρξ παρατηρεί ρητά ότι «το εμπόρευμα και πολύ περισσότερο το εμπόρευμα ως προϊόν του κεφαλαίου περιέχει ήδη την πραγματοποίηση των κοινωνικών καθορισμών της παραγωγής» (σελ. 17-20).

Σε αυτά θα μπορούσε να προστεθεί μια ακόμη σημαντική παρατήρηση του Μαρξ σε ένα ανέκδοτο μέρος του *Κεφαλαίου*: «Το κεφάλαιο χρησιμοποιεί εργασία. Ήδη αυτή η σχέση στην απλότητά της σημαίνει την προσωποποίηση των πραγμάτων και

την πραγματοποίηση των προσώπων». Και σε ένα άλλο σημείο ο Μαρξ προσθέτει ότι μέσω της καθολίκευσης της κεφαλαιοκρατικής σχέσης εκπληρώνεται «η μετάθεση των κοινωνικών παραγωγικών δυνάμεων της εργασίας σε εμπράγματα ιδιότητες του κεφαλαίου»<sup>1</sup>.

Για τον Μαρξ, λοιπόν, η πραγματοποίηση είναι μια διαδικασία ριζωμένη όχι μόνο στο εμπόρευμα και την εμπορευματική σχέση, αλλά στην ίδια τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας στην παραγωγή. Υποδηλώνει το γεγονός ότι υπό τον καπιταλιστικό καταμερισμό η εργασία αποσπασματικοποιείται και υφίσταται κατάτμηση σε μια σειρά επαναλαμβανόμενων, στερεότυπων λειτουργιών, γεγονός που της προσδίδει την εμφάνιση ενός «πράγματος», μιας τυποποιημένης επαναληπτικότητας και όχι της δραστηριότητας ενός ενσυνείδητου υποκειμένου, παράγοντας παραπέρα αντίστοιχες πρακτικές και μορφές συνείδησης οι οποίες διαπερνούν το σύνολο των διαδικασιών και των σχέσεων της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ο αναλυμένος από τον Μαρξ φετιχισμός του εμπορεύματος, στον οποίο αυτό που είναι μια οικονομική σχέση μεταξύ ανθρώπων εμφανίζεται ως μια σχέση μεταξύ πραγμάτων, των ανταλλασσόμενων εμπορευμάτων, αποτελεί μόνο μια περίπτωση αυτού.

Ο Φούφας εξετάζει στη συνέχεια τη συζήτηση της πραγματοποίησης από τον Λούκατς στο προμαρξιστικό έργο του. Σε ένα ενδιαφέρον κεφάλαιο (σελ. 21-43) παραθέτει αποσπάσματα από τα πρώτα κίολας έργα του Ούγγρου φιλοσόφου, συγκεκριμένα την *Εξελικτική Ιστορία του Μοντέρνου Δράματος* (1909), τη *Θεωρία του Μυθιστορήματος* (1914-15), κ.ά., στα οποία γίνονται εκτενείς σχετικές αναφορές. Όπως αναλυτικά εκθέτει, ο Λούκατς σε αυτή την περίοδο συζητά την πραγματοποίηση σε ένα «αφηρημένο», πολιτιστικό επίπεδο, εστιάζοντας στην αντίθεση μεταξύ υποκειμένου και κοινωνικής πραγματικότητας, όπως αυτή αποτυπώνεται στον αστικό τρόπο ζωής (σελ. 22-23). Μια τέτοια τοποθέτηση του ζητήματος θα χαρακτηριζόταν αργότερα από τον ίδιο τον Λούκατς ως ιδεαλιστική, όχι με την έννοια ότι η αντίθεση αυτή δεν υπάρχει αλλά ότι η πραγμάτευσή της σε αυτό το πλαίσιο αποτυχαίνει να φτάσει στις κοινωνικο-οικονομικές της ρίζες. Ο συγγραφέας επιχειρηματολογεί ακόμη ότι στην πορεία, για παράδειγμα στη *Θεωρία του Μυθιστορήματος*, η σχετική προβληματική αποκτά μεγαλύτερο βάρος στη σκέψη του νεαρού Λούκατς, χωρίς να γίνεται κυρίαρχη, και τονίζονται τα κοινωνικά στοιχεία, εντοπιζόμενα στην τυποποίηση, τον εξορθολογισμό και τη συμβατικότητα της ζωής (σελ. 22, 24 κ.ε., 38 κ.ε., κ.ά.). Χαρακτηριστικό της προσέγγισης του Λούκατς σε αυτό το στάδιο είναι ένα ενδιαφέρον παρατιθέμενο απόσπασμα, ήδη από τα 1909:

«Μέσω της καπιταλιστικής οικονομίας, ένα αντικειμενικά αφηρημένο στοιχείο, το κεφάλαιο, γίνεται ο πραγματικός παραγωγός, [ένα στοιχείο] το οποίο δεν βρίσκεται σε καμιά οργανική συνάφεια με την προσωπικότητα του τυχαίου ιδιοκτήτη· πολλές φορές γίνεται μάλιστα περιττό αυτός να είναι καθόλου μια προσωπικότητα (μετοχική εταιρεία)» (σελ. 24).

Παραθέματα όπως αυτό δείχνουν ότι και στο προμαρξιστικό του ακόμη στάδιο

1 Κ. Μαρξ, *Αποτελέσματα της Άμεσης Διαδικασίας Παραγωγής*, εκδ. Α/συνέχεια, Αθήνα 1983, σελ. 150, 156.



ο Λούκατς δεν ήταν καθόλου ένας αφηρημένος διανοητής, με την έννοια που αποδίδεται συνήθως στον όρο «ιδεαλιστής», αλλά ταυτόχρονα καθιστούν πρόδηλα και τα όρια και τους περιορισμούς της ως τότε κοινωνικής κριτικής του. Σε αντιπαράθεση, στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* η ανάλυση πραγματοποιείται πλέον με όρους τάξεων, με διαρκή αναφορά στην αστική τάξη και το προλεταριάτο, γεγονός που αποτυπώνει το πέρασμα του Λούκατς στο κομμουνιστικό κίνημα και το μαρξισμό.

Στα επόμενα μέρη του βιβλίου, στο Κεφάλαιο 2, το οποίο υποδιαιρείται σε έξι ενότητες, ο Φούφας συζητά τις ουσιώδεις τροποποιήσεις που επιφέρει στην αρχική του θεώρηση ο Λούκατς και τις επιμέρους πτυχές της προβληματικής του για την πραγματοποίηση. Εδώ σημειώνει τη σημασία που αποδίδει πλέον στον Χέγκελ, τη σύνδεση με την ευρύτερη προβληματική της αποξένωσης του νεαρού Μαρξ, καθώς και τη δηλωμένη δέσμευση του Λούκατς στη μαρξιστική ανάλυση του καπιταλισμού (σελ. 44-47). Παρουσιάζει δε και αναλύει στοιχεία όπως η σημασία και οι επιπτώσεις του εξορθολογισμού, της εξειδίκευσης και της ομογενοποίησης των διαδικασιών που διακρίνουν αυξανόμενα την καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής (τείλορισμός, φορντισμός, κ.ά.), τόσο πάνω στην ίδια τη διαδικασία παραγωγής, όσο και ευρύτερα στην κοινωνική αναπαραγωγή και τις ιδεολογικές δομές (γραφειοκρατία, επιστημονική εξειδίκευση, υπολογιστικότητα, κοκ). Σε αυτές τις αναλύσεις αναδεικνύει διαρκώς την τονιζόμενη από τον Λούκατς ενδυνάμωση των αλλοτριωτικών στοιχείων τόσο στο πεδίο της ανθρώπινης ύπαρξης όσο και σε εκείνο της συνείδησης στον ανεπτυγμένο καπιταλισμό.

Μη όντας δυνατό να επεκταθούμε σε όλα τα ζητήματα, θα σταθούμε εδώ στο κείμενο ερώτημα αν η προβληματική της πραγματοποίησης, όπως την αναπτύσσει ο Λούκατς στο εξεταζόμενο μέρος και γενικά στο αφιερωμένο σε αυτή δοκίμιο του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, είναι πλήρως μαρξιστική. Ο Φούφας δεν δίνει μια ρητά καταφατική απάντηση σε αυτό το ερώτημα, τείνει όμως να υπερτονίζει τα μαρξιστικά της στοιχεία και να υποτιμά τις προβληματικές πτυχές, στις οποίες ο ίδιος ο Λούκατς αναφέρθηκε στον «Πρόλογο» του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (1967), καθώς και σε συνεντεύξεις και συζητήσεις προς το τέλος της ζωής του.

Στο ήδη μνημονευμένο μέρος του *Κεφαλαίου* ο Μαρξ παρουσιάζει το σύνολο των αλλαγών που επιφέρει η «πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο», δηλαδή η βασισμένη στη γενίκευση της σχετικής υπεραξίας τεχνολογική κυριάρχησή του προτσές εργασίας από το κεφάλαιο, κ.λπ., καθώς και τις ποικίλες επιπτώσεις τους (μυστικοποίηση, φετιχισμός του εμπορεύματος, κοκ). Ταυτόχρονα όμως αναφέρεται επίσης στα κοινωνικοποιητικά χαρακτηριστικά του καπιταλισμού και επιμένει πως παρ' όλες τις βαθιές στρεβλώσεις δεν αίρεται γενικά η πρωταρχικότητα και η ενότητα της εργασιακής διαδικασίας. Σε αυτό το περιστατικό θεμελιώνεται, σύμφωνα με τον ίδιο, η δυνατότητα μιας αποτελεσματικής αντίδρασης στην αποξένωση από τη μεριά του προλεταριάτου, μιας αποτελεσματικής επαναστατικής δράσης για την αλλαγή της κοινωνίας<sup>2</sup>. Στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* αντίθετα ο αντίκτυπος

2 Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σελ. 108, 111, 123, 127, 147 κ.ε.. Επίσης 57 κ.ε. για το προτσές εργασίας.

της πραγματοποίησης υπερτονίζεται, σε βαθμό που να κινδυνεύει να εμφανιστεί σαν μια απόλυτα διαπεραστική και καθολική κατάσταση, με συνέπεια οι επαναστατικές προοπτικές του προλεταριάτου, τις οποίες επιδιώκει να αναδείξει ο Λούκατς, να ανάγονται σε κάποια αυθύπαρκτη τάση της συνείδησής του, χωρίς ένα σαφώς καθορισμένο και αναδειγμένο από την ανάλυση αντικειμενικό οικονομικό θεμέλιο.

Για να αναδείξουμε αυτή τη δυσχέρεια, ας παραθέσουμε μια εύστοχη σύνοψη της αντίληψης του Λούκατς από τον συγγραφέα, εστιασμένη πάνω στις συνέπειες της πραγματοποίησης στη συνείδηση της εργατικής τάξης:

«Τα “ελεύθερα” άτομα, οι “ελεύθεροι” εργάτες μέσα στην ακριβώς κατ’ επίφαση ελευθερία και ατομική τους, όπως την αποκαλεί ο μαρξιστής φιλόσοφος, η οποία τείνει να γίνει ενιαία, φτάνουν στο σημείο να θεωρούν πως η καπιταλιστική ιστορική αντικειμενικότητα είναι η απόρροια φυσικών, διστορικών νόμων. Τυτέστιν, οι εκμεταλλεζόμενοι αντιλαμβάνονται την κοινωνική πραγματικότητα ως την απόληξη μίας οιονεί φυσικής κατάστασης. Σύμφωνα με τον Λούκατς, αυτή η συγκεκριμένη κυριαρχία αντανακλάται με αυτόν τον τρόπο στη διαμορφωμένη από την εμπορευματική δομή, συνείδηση των πραγματοποιημένων ατόμων» (σελ. 144).

Και αλλού: «Για τον Λούκατς, το ειδοποιό χαρακτηριστικό της νεωτερικής κοινωνίας είναι ακριβώς η καθολική εξάπλωση της τυπικορθολογικής-υπολογιστικής μορφής αντικειμενικότητας σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής» (σελ. 154).

Ο Λούκατς ασφαλώς στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* δεν περιορίζεται σε αυτό. Επιμένει ότι η αλήθεια βρίσκεται στην ολότητα και τη διαδικασία, και ότι ενώ η αστική συνείδηση περιορίζεται αναγκαία στην αμεσότητα, η προλεταριακή αντίθετα είναι ικανή να συλλάβει τις μεσολαβήσεις που οδηγούν από το άμεσο (το πεδίο της πραγματοποίησης, όπου το τρέχον δεδομένο εμφανίζεται σαν κάτι πάγιο και αμετακίνητο) στο ιστορικό. Ο Φούφας παραθέτει και συζητά προς το τέλος της μελέτης του τέτοια αποσπάσματα, τα οποία εμφανίζονται κυρίως στο τρίτο μέρος του δοκιμίου του Λούκατς, «Η σκοπιά του προλεταριάτου». «Μια από τις βασικές θέσεις του τρίτου κεφαλαίου», σημειώνει, «συνίσταται στο ότι το προλεταριάτο είναι η μόνη κοινωνική τάξη η οποία μπορεί να διαλύσει τις “φετιχιστικές πραγματοποιημένες μορφές σε διαδικασίες” όπως γράφει ο Λούκατς. Δηλαδή είναι η μόνη κοινωνική τάξη και ιστορική δύναμη, η οποία υπερβαίνει τις αποστεωμένες κοινωνικές μορφές αποκτώντας εποπτεία και γνώση της “συγκεκριμένης ολότητας”» (σελ. 156).

Το ερώτημα όμως είναι, αν στο οικονομικό πεδίο τονιστεί υπέρμετρα η κυριαρχία της πραγματοποίησης, σε βαθμό που να ανυψωθεί σε κάτι το καθολικό, και αγνοηθεί η σύνδεση της οπτικής του προλεταριάτου με τη θεμελιώδη θέση του στην παραγωγή, τότε σε τι θεμελιώνεται η δύναμη ικανότητά του να συλλάβει το όλο και πώς καταδεικνύεται η δυνατότητα της διαλεκτικής μεθοδολογίας ως γενίκευσης αυτής της οπτικής;

Ο Λούκατς αργότερα, στη μετασταλινική περίοδο, αισθάνθηκε έντονα αυτή την αντινομία του μεταβατικού έργου του και η όλη ώριμη αυτοκριτική του καταλήγει σε αυτό ακριβώς, ότι οι τονιζόμενες στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* επανα-

στατικές προοπτικές του προλεταριάτου δεν θεμελιώνονται και δεν συγκεκριμενοποιούνται επαρκώς. Αυτό ασφαλώς δεν σημαίνει ότι μένουν και μετέωρες, ήταν όμως αυτό το κενό που έκανε τον Λούκατς να τονίζει μετά το 1956 τους περιορισμούς της τότε άποψής του και ότι αυτή δεν μπορεί να θεωρείται πλήρως μαρξιστική, ούτε πολύ περισσότερο να αναγορεύεται, όπως γίνεται συχνά, σε μια κλασική προβληματική ή το σημείο εκκίνησης ενός «αιρετικού» ή άλλου μαρξισμού.

Ο Φούφας αναγνωρίζει σε ορισμένα σημεία αυτή την προβληματικότητα. Σημειώνει για παράδειγμα ότι «ο Λούκατς στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* είναι επηρεασμένος από την Kulturkritik του Ζίμελ πολύ πιο έντονα από την κριτική του καπιταλισμού του Βέμπερ και ακόμη σε μεγαλύτερο βαθμό από τη μαρξική ανάλυση του καπιταλισμού» (σελ. 51), χωρίς όμως να προχωρά παραπέρα, συζητώντας το βάρος και τη συμβατότητα αυτών των επιρροών. Σε αυτό ίσως να επιδρά και η εστίαση του βιβλίου του στο πρώτο μέρος του δοκιμίου για την πραγματοποίηση: μια επαρκής συζήτηση αυτών των προβλημάτων θα έπρεπε να επεκταθεί σε όλο το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, συνδέοντας τα μεθοδολογικά προτερήματα και τις αδυναμίες του με τις συγκεκριμένες «εφαρμογές» στα κινηματικά ζητήματα της περιόδου.

Για να θίξουμε ένα μόνο ακόμη σημείο, το να τονιστεί σε μια μαρξιστική ανάλυση η χειραγωγική-καταστροφική χρήση της επιστήμης, όχι μόνο στην τεράστια πολεμική βιομηχανία που δημιουργεί και συντηρεί ο καπιταλισμός, αλλά και σε όλες τις πτυχές της ειρηνικής, καθημερινής ζωής, και η ένταση αυτής της κατάστασης στα διαδοχικά στάδια της καπιταλιστικής ανάπτυξης – αρκεί να αναφερθεί η μαζική παρακολούθηση επί των ημερών μας ή οι καταθλιπτικές, εθιστικές συνέπειες μερικών νέων τεχνολογιών – είναι εντελώς θεμιτό. Αλλά θα ήταν λάθος να εξαχθεί από αυτό ότι η επιστήμη χάνει στην πορεία το απελευθερωτικό δυναμικό της. Η ύπαρξη ενός τεράστιου, αντικειμενικά ριζοσπαστικού κινήματος επιστημονικού διαφωτισμού – πρακτικά όλοι οι κορυφαίοι φυσικοί επιστήμονες στην εποχή μας είναι υλιστές και αθεϊστές, αρκεί να αναφέρουμε εδώ τους Χόκινγκ, Ντόκινς, Γουάινμπεργκ, Φάινμαν, Γκελ Μαν, Κάκου, Λίντε, Τούροκ, Στάινχαρντ, κ.ά. – καταδεικνύει και εδώ την αντιφατικότητα της κατάστασης, την ύπαρξη ανταγωνιστικών τάσεων, που γεννά η ίδια η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και της γνώσης υπό τον καπιταλισμό. Ο Λούκατς δεν εξάγει πουθενά ρητά ένα τέτοιο λαθεμένο συμπέρασμα στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (γραμμένο σε μια εποχή που επικρατούσε ως ένα βαθμό ακόμη ένα ιδεαλιστικό πνεύμα μεταξύ των φυσικών επιστημόνων), ορισμένες δηλώσεις του όμως μπορεί να ερμηνευθούν με ένα τέτοιο τρόπο.

Μια πλευρά την οποία δεν συζητά ο συγγραφέας, παρά μόνο αναφέρει παρεκβατικά στην Εισαγωγή, και η οποία θα είχε ενδιαφέρον να φωτιστεί, αφορά στην επίδραση της προβληματικής της πραγματοποίησης στη μαρξιστική και τη μαρξίζουσα αστική διάνοηση. Αυτή η απήχηση δεν ήταν ασφαλώς πάντα θετική, με την έννοια ότι υπήρξαν περιπτώσεις όπου οι αδυναμίες του έργου αξιοποιήθηκαν και αξιοποιούνται για να ενισχυθούν υποκειμενιστικής χροιάς τάσεις στο μαρξιστικό χώρο. Οπωσδήποτε, όμως, δεν μπορεί να υποτιμηθεί και το ίδιο το εύρος της φανερώνει,

σε μια πλειάδα περιπτώσεων, τη γονιμότητά της. Ενδεικτικά θα μνημονεύσουμε εδώ έναν μόνο από τους αναφερόμενους στην Εισαγωγή συγγραφείς, τον Ζ. Γκαμπέλ, του οποίου η πραγματεία για την ψευδή συνείδηση και η ανάλυσή του ακόμη και ειδικών ζητημάτων της ψυχολογίας είναι βαθύτατα επηρεασμένα από τον Λούκατς.

Το βιβλίο του Φούφα, διδάκτορα φιλοσοφίας σήμερα στην Πάντειο και συγγραφέα αρκετών ακόμη βιβλίων στα γαλλικά, θα παρουσιάσει ορισμένες δυσκολίες για το μέσο αναγνώστη, ιδιαίτερα αν δεν είναι εξοικειωμένος με τη σχετική φιλοσοφική φιλολογία και ορολογία. Αξίζει όμως να διαβαστεί, σαν μια μελέτη που προωθεί τον προβληματισμό πάνω στη μεταβατική περίοδο του Λούκατς, χωρίς βέβαια να εξαντλεί το θέμα. Από αυτή την άποψη, μια μελλοντική επέκταση, με τη συζήτηση του συνόλου των δοκιμίων του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, με κορμό τη φιλοσοφική του προβληματική, από τον συγγραφέα θα ήταν ευκαία, όχι μόνο γιατί θα κάλυπτε ένα κενό στη μαρξιστική φιλολογία αλλά θα ήταν και πιο επεξηγηματική για το ευρύτερο, ιδιαίτερα το αριστερό, προοδευτικό κοινό.

\* Ο Χρήστος Κεφαλής είναι μέλος της ΣΕ της *Μαρξιστικής Σκέψης*.

## Βσέβολοντ Μέγερχολντ, Για το Θέατρο

Εισαγωγικό δοκίμιο: Μαρία Σικιτάνο ·  
προλογικό σημείωμα: Σάββας Στρούμπτος  
του Χρήστου Κεφαλή\*

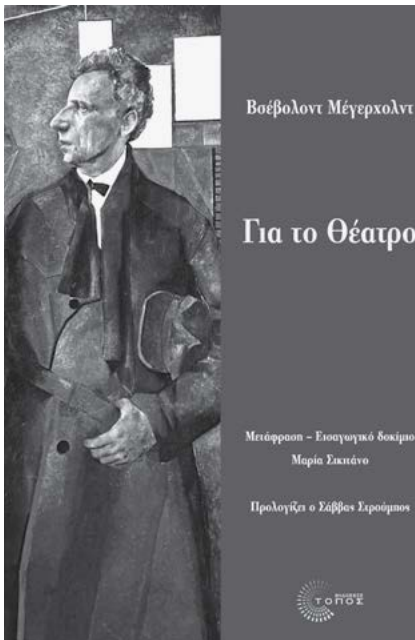
Μια ενδιαφέρουσα έκδοση, αφιερωμένη στον κορυφαίο σοβιετικό σκηνοθέτη Βσέβολοντ Μέγερχολντ, κυκλοφόρησε μόλις από τις Εκδόσεις Τόπος, στη σειρά «Μαρξιστές/ριζοσπάστες κλασικοί». Η έκδοση περιλαμβάνει τα πιο σημαντικά κείμενα του Μέγερχολντ για το θέατρο, μεταφρασμένα από τη θεατρολόγο, συνεργάτιδα της ομάδας «Σημείο Μηδέν», Μαρία Σικιτάνο, η οποία έγραψε επίσης ένα εισαγωγικό δοκίμιο για τη συλλογή. Προλογίζεται από τον ιδρυτή της ομάδας Σάββα Στρούμπο.

Το έργο του Μέγερχολντ δεν παρουσιάζεται για πρώτη φορά στο ελληνικό κοινό. Το 1982 είχε κυκλοφορήσει από τις Εκδόσεις Ιθάκη η συλλογή, *B.E. Μεγερχόλντ, Κείμενα για το Θέατρο* (πρώτος τόμος 1891-1917), με τα κείμενα του σκηνοθέτη από την αναφερόμενη περίοδο, σε μετάφραση και επιμέλεια του Αντώνη Βογιατζού, που υπέγραφε και μια σχετικά συνοπτική αλλά κατατοπιστική εισαγωγή. Δυστυχώς,

το εγχείρημα δεν είχε συνέχεια, με συνέπεια το μετά το 1917 μέρος του έργου του Μέγερχολντ να παραμένει αμετάφραστο στα ελληνικά, προσιτό βασικά μόνο από την αγγλική αντίστοιχη έκδοση<sup>1</sup>.

Η έκδοση του Τόπου έρχεται να καλύψει το κενό, παρουσιάζοντας το μεγαλύτερο μέρος των μετά το 1917, πιο ώριμων και σημαντικών γραπτών του Μέγερχολντ, καθώς και μερικά επιλεγμένα, αντιπροσωπευτικά κείμενα της προ του 1917 περιόδου σε νέες μεταφράσεις. Έχει έτσι το προτέρημα να καλύπτει όλη τη δημιουργική δραστηριότητα του μεγάλου σκηνοθέτη, και αυτό όχι μόνο μέσα από τις μεταφράσεις αλλά και με το εισαγωγικό μέρος.

Στο αξιόλογο, αν και κάπως πεσιμιστικό μυθιστόρημά της *Παράτα κάθε Ελπίδα*, η Ιρίνα Οντοέβτσεβα, αποτιόντας φόρο τιμής στον Μέγερχολντ, εκτιμά πως «Το όνομά του χαρά-



χτηκε στο γρανίτη για τους μελλοντικούς αιώνες»<sup>2</sup>. Αυτή η εκτίμηση δεν περιέχει καμιά υπερβολή. Ο Μέγερχολντ υπήρξε ένας κορυφαίος ανακαινιστής του ρωσικού και του σοβιετικού θεάτρου, που σύνδεσε στενά τη ζωή και την εργασία του με την Οκτωβριανή Επανάσταση.

Γεννημένος το 1874 στην Πένζα σε μια πλούσια γερμανική οικογένεια, ο Μέγερχολντ εκδήλωσε από νεαρός την καλλιτεχνική κλίση του και μετά από μια σύντομη αμφιταλάντευση ανάμεσα στη μουσική και το θέατρο επέλεξε το δεύτερο. Από το 1896 ήταν φοιτητής και ηθοποιός στο Θέατρο Τέχνης της Μόσχας, όπου ήρθε σε επαφή με τις κορυφαίες ως τότε παραδόσεις του ρωσικού θεάτρου, εκπροσωπούμενες από τη σχολή του Κονσταντίν Στανισλάφσκι. Αυτή η επαφή, συμπυκνωμένη στην παράσταση του *Γλάρου* του Τσέχοφ στα 1898, όπου ο Μέγερχολντ έπαιξε το ρόλο του Τρέπλιεφ, σημάδεψε την μετέπειτα πορεία του στα θεατρικά δρώμενα. Από τη μια μπόρεσε να επωφεληθεί από τις καινοτομίες που είχε εισάγει η πιο πρωτοπόρα ως τότε σχολή στο στήσιμο της θεατρικής παράστασης, αλλά και στη σχέση ηθοποιού-σκηνοθέτη, από την άλλη όμως διέγνωσε και τις αδυναμίες της, όπως η νατουραλιστική τάση για μια «πιστή», φωτογραφικού τύπου απεικόνιση της καθημερινής ζωής, που στένευε τους ορίζοντες της καλλιτεχνικής δημιουργίας.

Τόσο στα κείμενα της συλλογής όσο και στο εισαγωγικό δοκίμιο της Σικιτάνο παρακολουθούμε βήμα-βήμα την προσπάθεια του Μέγερχολντ να υπερβεί αυτή τη στενότητα, η οποία απηχούσε εν τέλει ένα μικροαστικό, κομφορμιστικό πνεύμα. Η Σικιτάνο τοποθετεί τις επίμονες αναζητήσεις του στο ιστορικό πλαίσιο τους, τις επαναστατικές εξελίξεις που ωρίμαζαν από τα 1900 στη ρωσική κοινωνία, τις οποίες δεν ήταν δυνατό να αφομοιώσει και να εκφράσει καλλιτεχνικά η νατουραλιστική τάση. Όπως σημειώνει η ίδια, από τις πρώτες πειραματικές προσπάθειές του, που εκφράστηκαν με τη δημιουργία το 1905 του Θεάτρου Στούντιο, ο Μεγέρχολντ προκρίνει μια πιο συμβολιστική γενικευτική αναπαράσταση, που όμως ποτέ δεν χάνει την επαφή της με τα κοινωνικά δρώμενα:

«Ο Μέγερχολντ εξαρχής θεωρούσε τα γεγονότα που συνέβαιναν εντός θεάτρου ομόλογα με εκείνα που συνέβαιναν εκτός των θεατρικών θυρών, έξω στους δρόμους. Η κριτική που άσκησε στο νατουραλισμό και η στροφή του στο συμβολισμό δεν συνεπαγόταν την ενασχόλησή του με τη σφαίρα του αφηρημένου που αποκόβεται ολοκληρωτικά από τα απτά, υλικά γεγονότα της κοινωνικής ζωής. Γι' αυτόν το θέατρο ήταν πάντοτε σε αλληλεπίδραση με τον κόσμο, ήταν ένα όπλο με το οποίο μπορούσε να μάχεται υπέρ της αλλαγής της κοινωνίας και του ίδιου του ανθρώπου»<sup>3</sup>.

Καρπός αυτής της πρώτης κριτικής της παράδοσης ήταν οι έννοιες του στιλιζαρίσματος και του γκροτέσκ, με τις οποίες επιχειρείται μια πιο συνθετική προσέγγιση που δίνει έμφαση στην ψυχοσωματική ενότητα του ηθοποιού, την πλαστικότητα και το μινιμαλισμό των κινήσεων, σε διάκριση με την αναλυτική οπτική του νατουραλισμού:

«Το γκροτέσκο», σημειώνει η ίδια, «η σημαντικότερη τεχνική του πλανόδιου θεάτρου, αποτελεί μετεξέλιξη του στιλιζαρίσματος. Πρόκειται για την τεχνοτροπία που πάει το στιλιζαρίσμα ένα βήμα παραπέρα: Εγκαταλείποντας πλέον οποιαδήποτε αληθοφάνεια και μικρολεπτομέρεια της καθημερινότητας, το γκροτέσκο συμπυκνώνει τις μεγαλύτερες αντιθέσεις και οξύνει τη μεταξύ τους αντίδραση· ο πυρήνας του είναι συγκρουσιακός. Η διαρκής αλληλεπίδραση των αντιθετικών υλικών του είναι που οδηγεί στο απρόβλεπτο, στην α-φυσικοποίηση, στη μετατόπιση της πρόσληψης του θεατή από το προσδοκώμενο στο ανοίκειο, στο ανεξερευνήτο και εν τέλει στο ζωντανό»<sup>4</sup>.

Στο δοκίμιό του «Το πλανόδιο θέατρο» (1912), από τα πλέον σημαντικά της προ του 1917 περιόδου, ο Μέγερχολντ δίνει ταυτόχρονα έμφαση στις κριτικές, ριζοσπαστικές παραδόσεις του λαϊκού θεάτρου (μίμοι, καμποτινισμός, απέναντι στις αριστοκρατικές αυλικές παραδόσεις και τα μυστήρια του Μεσαίωνα), που λειτουργούν σαν ένας συνδετικός κρίκος ανάμεσα στις τεχνικές καινοτομίες του και στο πνεύμα της νέας εποχής, το οποίο καλούνται να εκφράσουν. Σε αυτό το πλαίσιο, τονίζει η Μ. Σικιτάνο, παρά το διαρκή πειραματισμό του με νέες μορφές, ο Μέγερχολντ δεν αποσπά ποτέ ριζικά τη μορφή από το περιεχόμενο, όπως του καταλογίστηκε ψευδώς αργότερα από τους δογματιστές με τις κατηγορίες περί «φορμαλισμού».

Η Οκτωβριανή Επανάσταση, αναστατώνοντας και αναδιαμορφώνοντας ριζικά όλες τις σφαίρες της κοινωνικής ζωής, έφερε μεγάλες αλλαγές και στο θέατρο. Στη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου το νεαρό σοβιετικό καθεστώς καταβάλλει κάθε προσπάθεια να κρατήσει τα θέατρα ανοικτά, φέρνοντας για πρώτη φορά το εργατικό κοινό σε επαφή με τα κλασικά έργα και ενθαρρύνοντας ταυτόχρονα μαζικές πρακτικές όπως οι παραστάσεις δρόμου, κοκ. Ο Μέγερχολντ, που συντάσσεται πολύ γρήγορα με την επανάσταση, συνεργάζεται με τον Μαγιακόφσκι στο ανέβασμα του πρώτου σοβιετικού έργου *Μυστήριο Μπουφ*, οργανώνει μαθήματα εκπαίδευσης ηθοποιών στην Πετρούπολη και συνδέεται με στοιχεία της πρωτοπορίας όπως οι κονστρουκτιβιστές. Αν και αυτές οι αναζητήσεις δεν αποκρυσταλλώνονται ακόμη σε κάποιες κορυφαίες παραστάσεις, αποφέρουν νέους προσανατολισμούς που θα βαθύνει στη συνέχεια.

Στα επόμενα χρόνια (1921-26), ο Μέγερχολντ επεξεργάζεται το σύστημά του της Ζωικής Μηχανικής ή Βιομηχανικής, στο οποίο συνενώνονται οι ιδέες του για τη δόμηση της θεατρικής παράστασης και τη στο έπακρο αξιοποίηση των δυνατοτήτων του ηθοποιού. Επισημαίνοντας την επιτάχυνση των ρυθμών της ζωής, που βρίσκει αντανάκλαση και στα θεατρικά δρώμενα, ο Μέγερχολντ δίνει τώρα έμφαση στις τείλορικές τεχνικές και τη θεωρία των αντανακλαστικών του Παβλόφ. Όπως σημειώνει σχετικά η Σικιτάνο:

«Οι βασικότερες επιρροές του Μέγερχολντ για τη δημιουργία των ασκήσεων της Ζωικής Μηχανικής ήταν οι “καθαρές” μορφές θεατρικής τέχνης, δηλαδή το ανατολικό και αρχαίο ελληνικό θέατρο, η κομέντια ντελ άρτε, η ισπανική και ελισαβετιανή σκηνή, τα ακροβατικά και η παντομίμα, όπως επίσης η ευρυθμική του Νταλκρόζ,

οι πολεμικές τέχνες και οι σύγχρονές του θεωρίες των Φρέντερικ Ουίνσλοου Τέιλορ και Ιβάν Παβλόφ»<sup>5</sup>.

Μέσα από παραστάσεις έργων όπως ο *Μεγαλόψυχος Κερατάς* του Κρόμελνικ και Ο *Θάνατος του Ταρέλκιν* του Αλεξάντρ Σουχόβο-Κομπίλιν, αυτή η δημιουργική περίοδος κορυφώνεται με την παράσταση σταθμό του *Επιθεωρητή* του Γκόγκολ (1926). Σε αυτή την κορυφαία δημιουργική στιγμή του ο Μέγερχολντ υλοποιεί τις καινοτόμες ιδέες του ερχόμενος σε ένα δημιουργικό διάλογο με το παρελθόν, το οποίο επιστρατεύει στην άσκηση κοινωνικής κριτικής απέναντι στις διαφαινόμενες ήδη γραφειοκρατικές τάσεις στη σοβιετική ζωή, που συνδέονταν με την άνοδο του Στάλιν. Αυτή η κατεύθυνση κορυφώνεται μέσα από τη συνεργασία του με τον Μαγιακόφσκι στο ανέβασμα των δυο κορυφαίων αντιγραφειοκρατικών έργων του τελευταίου, *Ο Κοριός* (1928) και *Το Χαμάμ* (1930). Στη δεκαετία του 1930 ο Μέγερχολντ θα υποβληθεί σε μια ολοένα και πιο ασφυκτική πίεση για συμμόρφωση με την προπαγανδιστική σταλινική αντίληψη περί τέχνης, όπως αποκρυσταλλώνεται στο δόγμα του λεγόμενου «σοσιαλιστικού ρεαλισμού», θέτοντας διαρκώς ασφυκτικότερους περιορισμούς στη δημιουργικότητά του. Η τραγική κατάληξη θα είναι η σύλληψη και εξόντωση του επιφανούς σκηνοθέτη στις 2 Φλεβάρη 1940 στα πλαίσια των σταλινικών εκκαθαρίσεων, ενώ και η σύζυγός του Ζινάιντα Ράιχ θα δολοφονηθεί στο διαμέρισμά της το 1939.

Χωρίς να είναι δυνατό να αναφερθούμε εκτενώς στους σταθμούς αυτής της πορείας, θα σημειώσουμε ακόμη εδώ την επίδραση του Μέγερχολντ στον Αϊξενστάιν, τον Κουλέσοφ και άλλους πρωτοπόρους του σοβιετικού κινηματογράφου, καθώς και σε μεταγενέστερους δημιουργούς, ζητήματα που η Σικιτάνο συζητά σε δυο χωριστά καταληκτικά κεφάλαια.

Από τα κείμενα του Μέγερχολντ, πέρα από το ήδη αναφερθέν για το Πλανόδιο Θέατρο (σελ. 171-198) και εκείνο για τη Ζωική Μηχανική (1922, σελ. 211-216), θα επισημάνουμε ακόμη τα εκτενή δοκίμιά του «Η αναδιάρθρωση του θεάτρου» (1929, σελ. 223-248) και «Τσάπλιν και τσαπλινισμός» (1936, σελ. 261-277). Στο πρώτο από τα δυο τελευταία γίνεται έκδηλη η ανησυχία του Μέγερχολντ για την ηγεμόνευση του πολιτιστικού πεδίου από τη θρησκεία, μέσα από τα ανακαινισμένα μαζικά θεάματα, στην οποία δεν μπορεί να δώσει καμιά απάντηση ο δογματισμός. Στο δεύτερο, έρχεται σε ένα δημιουργικό διάλογο με τις κριτικές, ριζοσπαστικές τάσεις της σύγχρονης τέχνης, όπως αποτυπώνονται στις ταινίες του Τσάπλιν.

Το «Απάντηση στην κριτική» (1936, σελ. 249-260), μια προσπάθεια του Μέγερχολντ να οριοθετηθεί απέναντι στις εντεινόμενες επιθέσεις της γραφειοκρατίας απηχεί το ίδιο πνεύμα. Σε μια χαρακτηριστική αποστροφή, που θα λάβει αργότερα μια πολύ πιο οξεία έκφραση στην τελευταία του ομιλία πριν τη σύλληψή του, τοποθετείται κριτικά απέναντι στις λογικές της ευκολίας και του μέσου όρου:

«Γιατί τονίζω τη σημασία της πειραματικής δουλειάς; Όταν εμφανίστηκαν τα άρθρα στην *Πράβντα*, πολλοί σκηνοθέτες είπαν: “Επιτέλους! Τώρα η δουλειά μας θα είναι πολύ πιο εύκολη!”, “Καμία απόκλιση στα δεξιά ή στα αριστερά!”, “Προχωρά-



με όμορφα και εύκολα στον παράδεισο της χρυσής τομής!”, “Ζήτω η χρυσή τομή!”. Αλλά δεν πρόκειται σε καμία περίπτωση να είναι έτσι. Για τη δημιουργία αξιόλογων παραστάσεων θα πρέπει να δώσουμε τιτάνιες μάχες. Θα εξακολουθήσει να είναι η ίδια εξαντλητική πειραματική δουλειά. Και αυτό εγείρει το ερώτημα που απαιτεί μια οριστική απάντηση: είναι σωστό να έχει ο καθένας δικαίωμα στον πειραματισμό;»<sup>6</sup>

Ένα βασικό, τέλος, σημείο, που υπογραμμίζεται ποικιλότροπα στο εισαγωγικό δοκίμιο, αφορά στη στενή εφ' όρου ζωής σχέση ανάμεσα στον Μέγερχολντ και τον Στανισλάφσκι, που δεν ήταν μόνο μια σχέση αντιπαράθεσης, αλλά και αλληλεπίδρασης (συμβολική είναι η επιστροφή του Μέγερχολντ στο θέατρο του Στανισλάφσκι το 1938, μετά το κλείσιμο του δικού του θεάτρου). Μια αδυναμία που θα μπορούσε να επισημανθεί εδώ είναι η ανεπαρκής επισήμανση (παρότι αναγνωρίζεται διάσπαρτα σε διάφορα σημεία) μιας ορισμένης αποσπασματικότητας των αρχικών ιδεών του Μέγερχολντ, η οποία είχε επισημανθεί από τον Στανισλάφσκι όταν πάρθηκε η απόφαση για τη διάλυση του Θεάτρου Στούντιο από αυτόν και τον συνεργάτη του Β. Νεμρόβιτς-Ντάντσενκο<sup>7</sup>.

Συνολικά, το βιβλίο του Τόπου αποτελεί μια ουσιαστική προσθήκη στην πολύ περιορισμένη ελληνόγλωσση βιβλιογραφία για τη θεωρία του θεάτρου. Τόσο τα κείμενα του Μέγερχολντ όσο και το εκτενές, κατατοπιστικό και βασισμένο σε πλούσια βιβλιογραφία εισαγωγικό δοκίμιο της Μ. Σικιτάνο δίνουν μια απτή εικόνα της καθοριστικής συμβολής του μεγάλου σκηνοθέτη, που όπως υπογραμμίζει διαρκώς η Σικιτάνο, ήταν άρρηκτα συνυφασμένη με την ενεργό στράτευσή του στην Οκτωβριανή Επανάσταση.

Το βιβλίο περιλαμβάνει επίσης ένα μέρος με βιογραφικά στοιχεία για τον Μέγερχολντ και φωτογραφικό υλικό (σελ. 123-135).

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. E. Brown, *Meyerhold on Theatre*, Bloomsbury Publishing Plc, Λονδίνο - Νέα Υόρκη, 2016.
2. Βλέπε, Ι. Οντοέβτσεβα, «Παράτα κάθε ελπίδα», στη *Μαρξιστική Σκέψη*, τόμ. 29, σελ. 214.
3. Μ. Σικιτάνο, «Βσέβολοντ Μέγερχολντ: ο Μεγάλος Επαναστάτης του Θεάτρου», στο Β. Μέγερχολντ, *Για το Θέατρο*, εκδ. Τόπος, Αθήνα 2021, σελ. 44-45.
4. Στο ίδιο, σελ. 59.
5. Στο ίδιο, σελ. 78.
6. Β. Μέγερχολντ, «Απάντηση στην Κριτική», *ό.π.*, σελ. 259. Για την τελευταία ομιλία του Μέγερχολντ βλέπε το εκτενές παράθεμα στο δοκίμιο της Σικιτάνο, σελ. 102-103.
7. Πβλε τη ρήση του Στανισλάφσκι απ' αφορμή, ότι «το να δείξεις άσχημα μια ιδέα είναι σαν να τη σκοτώνεις» (παρατίθεται από τον Α. Βογιάζο, στο Β.Ε. Μεγερχόντ, *Κείμενα για το Θέατρο*, Εκδόσεις Ιθάκη, Αθήνα 1982, σελ. 14).

\* Ο Χρήστος Κεφαλής είναι μέλος της ΣΕ της *Μαρξιστικής Σκέψης*.

## Για το περί φασισμού σύγγραμμα του Βασίλη Λιόση

‘Η πώς, απαξιώνοντας το μαρξισμό,  
απαξιώνει κανείς τον εαυτό του  
του Χρήστου Κεφαλή\*

Η ιστορία του κομμουνιστικού κινήματος γνωρίζει όχι λίγες περιπτώσεις μαρξιστών οι οποίοι, προσπαθώντας να αποδείξουν την ανωτερότητά τους απέναντι σε όλους τους άλλους, πρότερους και συγχρόνους τους μαρξιστές, περιφρονούσαν και διέσυραν τις παραδόσεις του μαρξισμού. Οι σταλινικοί δογματιστές ήταν αναμφίβολα η πιο αντιπροσωπευτική ανάμεσά τους, με τη συκοφάντηση των κορυφαίων μαρξιστών της μετά τον Λένιν περιόδου, Τρότσκι, Μπουχάριν, Λούκατς, κ.ά., ως οπορτουνιστών ή ακόμη και προδοτών· μια παράδοση που συνέχισε επάξια στις μέρες μας ο νεοσταλινισμός, όπως εκφράστηκε μετά το 1990 από την ηγεσία του ΚΚΕ. Υπήρχαν, βέβαια, πολλοί ακόμη τέτοιοι φαντασμένοι, ιδιαίτερα στη μικροαστική, καθηγητική διανόηση. Το αποτέλεσμα για όσους υιοθετούσαν μια τέτοια στάση ήταν αδιάλειπτα να καταδικάζουν τον εαυτό τους στη γύμνια, την κατάπτωση και την ασημαντότητα. Η ύβρις ακολουθούσαν πάντα από τη νέμεση: αξιωνοντας τα πολλά, αποτύχαιναν να εκπληρώσουν ακόμη και εκείνα τα λίγα για τα οποία ήταν ικανοί και ξέπεφταν στην πιο άθλια, θλιβερή ακατανοησία.

Το πρόσφατο βιβλίο του Βασίλη Λιόση *Ναζισμός. Τα Αίτια Γέννησης και Γιγάντωσής του* (Αθήνα 2020, εκδ. ΚΨΜ) παρέχει ένα κλασικό δείγμα αυτής της υπερφιάλης ανωτερότητας που παραγνωρίζοντας τους πάντες καταλήγει τελικά να παραγνωρίζεται η ίδια. Με αυτό δεν θέλουμε να πούμε ότι το βιβλίο είναι μια συνειδητή εξάσκηση των παραπάνω ελαττωμάτων· απεναντίας, γράφτηκε με τις καλύτερες προθέσεις, ως μια συμβολή στο φώτισμα της φύσης του φασισμού/ναζισμού και στον αγώνα ενάντια στη φασιστική απειλή σήμερα. Άσχετα από προθέσεις όμως, και αν εξαιρέσουμε μερικά προφανή ζητήματα, όπως η σύνδεση του φασισμού με το μεγάλο κεφάλαιο, ο Λιόσης παρουσίασε μια παρωδία μελέτης που κακοποιεί το σύνολο σχεδόν των ζητημάτων με τα οποία καταπιάστηκε. Το βιβλίο περιέχει αναρίθμητα λάθη αναφορικά με στοιχειώδη γεγονότα, ονόματα, όρους, μεταφράσεις, συντακτικά, νοηματικά, κ.ά. Πέραν αυτού δε παρανοεί πλήρως τις πρότερες αναλύσεις των μαρξιστών για το φασισμό, αλλά και τα ζητήματα σχετικά με τους ιδεολογικούς προδρόμους του φασισμού, το Ολοκαύτωμα, τον ολοκληρωτισμό, κοκ, υποστηρίζοντας σε αυτά τα θέματα λαθεμένες, αντιμαρξιστικές θέσεις.

Ο Λιόσης αφιερώνει στο βιβλίο του ένα κεφάλαιο στο θέμα του ορισμού του φασισμού/ναζισμού<sup>1</sup>. Εκεί εξάγει τον οικείο ορισμό του Δημητρώφ στο 7ο Συνέδριο της Κομιντέρν, σύμφωνα με τον οποίο ο φασισμός «είναι η ανοικτή τρομοκρατική δικτατορία των μεγάλου κεφαλαίου». Καταθέτει παραπέρα δυο δικούς του ορισμούς, ένα στενό και ένα ευρύ, που υποτίθεται τον συμπληρώνουν, διαπιστώνοντας την κατωτερότητα των άλλων απόψεων και ορισμών, μεταξύ άλλων του Τρότσκι και του Γκράμσι. Παρουσιάζει δε μια δική του, παρωδιακή εκδοχή για το ζήτημα του σοσιαλφασισμού, της καταστροφικής πολιτικής που εφάρμοσε η σταλινική ηγεσία στη Γερμανία στα 1929-33, σύμφωνα με την οποία η κύρια ευθύνη γι' αυτή βάραινε τον Ζινόβιεφ, ακόμη τον Γκράμσι, εν μέρει αργότερα και τον Τρότσκι, και λιγότερο από όλους τον Στάλιν, και μια εξίσου εξωπραγματική αποτίμηση για το βοναπαρτισμό. Καταλήγει έτσι –ακόμη και αν δεν το επιδιώκει συνειδητά– να παραμερίζει τις σοβαρές μαρξιστικές επεξεργασίες για το φασισμό, ανυψώνοντας στην κορυφή τη λιγότερο σημαντική συμβολή του Δημητρώφ, για να βάλει τελικά τον εαυτό του στο κέντρο της εικόνας, ως τον αυθεντικό ερμηνευτή των κομμουνιστικών, αντιφασιστικών παραδόσεων.

Στο παρόν σημείωμα θα ασχοληθούμε μόνο με τον τρόπο που ο Λιόσης διασūρει και παρανοεί σε αυτό το μέρος τις καλύτερες μαρξιστικές αναλύσεις –συγκεκριμένα, εκείνες των Τρότσκι, Γκράμσι και Ζινόβιεφ– πάνω σε κεφαλαιώδη ζητήματα όπως ο ορισμός του φασισμού/ναζισμού, οι ιστορικές ευθύνες για τη θεωρία του σοσιαλφασισμού, η αντίθεση αστικής δημοκρατίας - φασισμού, η σχέση του φασισμού/ναζισμού με άλλες μορφές αστικής δικτατορίας όπως ο βοναπαρτισμός. Η νέμεση που υποχρεώθηκε να πληρώσει γι' αυτές τις παραποιήσεις σε όλα τα υπόλοιπα μέρη ο συγγραφέας θα μας απασχολήσει, αν χρειαστεί, σε μια μελλοντική περίπτωση.

### **Για τον ορισμό του φασισμού/ναζισμού**

Ας ξεκινήσουμε από το «στενό ορισμό» του φασισμού για να επεκταθούμε στα υπόλοιπα θέματα. Γράφει ο Λιόσης: «Ο Ναζισμός/Φασισμός αποτέλεσε την πιο επιθετική πολιτική των ισχυρότερων μονοπωλίων. Συνιστούσε υπέρβαση της αστικής δημοκρατίας και ένα καθεστώς απολυταρχίας υπό αστική καθοδήγηση, σχεδιασμό και κυριαρχία. Γεννήθηκε, αναπτύχθηκε και επιβλήθηκε σε ιστορικές συγκυρίες που πληρούσαν ορισμένες προϋποθέσεις. Πιο συγκεκριμένα, αποτέλεσε μια ειδική πολιτική κατάσταση και την πιο ακραία εκδοχή της δικτατορίας του κεφαλαίου» (σελ. 412).

Κατ' αρχή να σημειώσουμε ότι η πρόταση του Λιόση ότι ο ναζισμός/φασισμός «Γεννήθηκε, αναπτύχθηκε και επιβλήθηκε σε ιστορικές συγκυρίες που πληρούσαν ορισμένες προϋποθέσεις», ισχύει για όλα τα φαινόμενα της φύσης, της κοινωνίας και της νόησης, που πάντα εμφανίζονται και αναπτύσσονται κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις. Για παράδειγμα, όταν φτιάχνουμε καφέ, αυτό προϋποθέτει να έχουμε καφέ, νερό, ζάχαρη, ένα μπρίκι και μια εστία για να τον ζεστάνουμε ή ένα σέικερ,

<sup>1</sup> Βλέπε Β. Λιόσης, *Ναζισμός. Τα Αίτια Γέννησης και Γιγάντωσής του*, Αθήνα 2020, εκδ. ΚΨΜ, σελ. 379-414.

κοκ· δεν μπορεί να συμβεί οπουδήποτε, ανεξαρτήτως συνθηκών και στην απουσία όλων ή μερικών από αυτές τις προϋποθέσεις. Επομένως εδώ ο Λιόσης καταθέτει μια πρόταση που μπορεί να ενσωματωθεί όχι μόνο στον ορισμό του φασισμού/ναζισμού, αλλά και στον ορισμό του ψησίματος καφέ και σε όλους γενικά τους ορισμούς.

Ο καθένας που θα μελετήσει λίγο το ζήτημα του φασισμού/ναζισμού, διαβάζοντας, ας πούμε, τα σχετικά κείμενα του Τρότσκι<sup>2</sup>, δεν θα αποτύχει να εκτιμήσει δυο σημεία. Το πρώτο είναι ότι ο φασισμός καταστρέφει όταν έρχεται στην εξουσία τις εργατικές οργανώσεις, κόμματα, συνδικάτα, συλλόγους. Ο Τρότσκι λέει ότι αυτό, η καταστροφή της «εργατικής δημοκρατίας», είναι η ουσιώδης αποστολή του φασισμού· η αναίρεση της αστικής δημοκρατίας είναι ένα παρεπόμενο. Και το δεύτερο –που απαντά στο ζήτημα των προϋποθέσεων– είναι ότι ο φασισμός ενισχύεται και έρχεται στην εξουσία σε συνθήκες οξείας κρίσης του συστήματος, όταν τα συνηθισμένα μέσα δεν αρκούν για να διατηρήσει η αστική τάξη την εξουσία της, ενώ η κρίση προσφέρει τη δυνατότητα να κινητοποιηθούν γι' αυτό οι κατεστραμμένοι μικροαστοί (και συνεπώς ο φασισμός περιλαμβάνει ένα κίνημα). Αυτά τα δυο σημεία δεν θεωρούνται άξια από τον Λιόση να συμπεριληφθούν στο «στενό» ορισμό. Επιπλέον, αγνοεί το διακριτικό για το φασισμό ειδικά και την ιμπεριαλιστική αντίδραση γενικότερα γνώρισμα του παρασιτισμού (ένα γνώρισμα υπογραμμισμένο από τους Τρότσκι και Λούκατς), και ορίζει το φασισμό μόνο ως «πολιτική κατάσταση». Μόνο πολιτική, δεν είναι και κοινωνική;

Ο Λιόσης θεωρεί όπως φαίνεται τον εαυτό του «μετρ των ορισμών», που κατά την άποψή του πρέπει μάλιστα, ακολουθώντας το παράδειγμα του Λένιν στην προσούρα του για τον ιμπεριαλισμό, να δίνονται σε δυο δόσεις, ένα στενό, που να δίνει την ουσία, και έναν ευρύ, που να παραθέτει όλα τα κύρια γνωρίσματα του υπό μελέτη φαινομένου. Ξεχνά όμως ότι για να τα παρουσιάσουμε αυτά, πρέπει να τα έχουμε πρώτα αφομοιώσει κάπως.

Δεν είναι ο σκοπός μας εδώ να δώσουμε ένα δικό μας ορισμό του φασισμού. Αν ο Λιόσης ήθελε να επαναλάβει τον ορισμό του Δημητρώφ (που όπως ο δικός του αφήνει έξω το ρόλο του φασισμού σε σχέση με την εργατική τάξη) μπορούσε απλά να τον παραθέσει χωρίς να προσθέσει ένα σωρό αερολογίες. Αν πάλι ήθελε κανείς να συμπεριλάβει τη σύνδεση με την εργατική τάξη, με βάση τα κύρια σημεία του Τρότσκι θα μπορούσε να πει κάτι σαν το εξής:

«Ο φασισμός/ναζισμός είναι η ακραία, ανοικτή μορφή αστικής δικτατορίας, η οποία: α) επιβάλλεται σε συνθήκες οξείας κρίσης του καπιταλισμού, όταν η αστική τάξη δεν μπορεί να διασώσει αλλιώς το σύστημά της· β) έχει ως αποστολή την εξάλειψη των εργατικών οργανώσεων και παραπέρα της αστικής δημοκρατίας· και, γ) επιφέρεται και ασκείται από την πιο αντιδραστική μερίδα των μικροαστών, που κινητοποιούνται στο πλευρό του κεφαλαίου».

<sup>2</sup> Βλέπε την πλήρη συλλογή των γραπτών του Τρότσκι για το φασισμό στο Λ. Τρότσκι, *The Struggle Against Fascism in Germany*, Pathfinder Press, Νέα Υόρκη 1971, ιδιαίτερα π.χ. το άρθρο «Τι είναι ο εθνικοσοσιαλισμός;» και την προσούρα *Και Τώρα;*.

Η σαφήνεια είναι ένα αναγκαίο προσόν κάθε σωστού ορισμού, και αυτό θα ήταν πολύ πιο σαφές από φληναφήματα του στιλ ο φασισμός «αποτέλεσε μια ειδική πολιτική κατάσταση» κοκ. Φυσικά, αυτά τα γνωρίσματα θα μπορούσε να διατυπωθούν και αλλιώς και, δεδομένου ότι δεν εξαντλούν διόλου το περιεχόμενο του φασισμού/ναζισμού, θα μπορούσε και θα έπρεπε, στο πλαίσιο ενός «πλήρους» ορισμού, να προστεθούν και άλλα.

Το πρώτο και πιο περίοπτο που έρχεται εδώ στο μυαλό, π.χ., είναι ο ακραία ιμπεριαλιστικός χαρακτήρας του φασισμού/ναζισμού, η άμεση προετοιμασία και εξαπόλυση πολέμων μετά την επικράτησή του, κοκ. Ο Τρότσκι, την κατωτερότητα του οποίου δεν κουράζεται να διαπιστώνει και να «αποδειχνει» διαρκώς ο Λιόσης, είχε διατυπώσει αυτό το σημείο ήδη το Νοέμβριο του 1933: «Η αναγκαστική συγκέντρωση όλων των πόρων και όλων των μέσων του λαού σύμφωνα με τα συμφέροντα του ιμπεριαλισμού, που είναι η πραγματική ιστορική αποστολή της φασιστικής δικτατορίας, σημαίνει την προετοιμασία πολέμου... Το χρονικό διάστημα που μας χωρίζει από μια ευρωπαϊκή καταστροφή καθορίζεται από τον αναγκαίο χρόνο επανεξοπλισμού της Γερμανίας... Μερικά χρόνια θα είναι αρκετά για να συρθεί και πάλι η Ευρώπη στον πόλεμο αν ο Χίτλερ δεν εμποδιστεί έγκαιρα...»<sup>3</sup>.

Ένα άλλο πρόδηλο σημείο, που επισημαίνει επίσης ο Τρότσκι στο ίδιο κείμενό του, είναι ο πογκρομισμός, η τρομοκρατία (που εκφράστηκε αργότερα με το Ολοκαύτωμα, κοκ): «Το πογκρόμ γίνεται η μεγαλύτερη απόδειξη της ανωτερότητας της ράτσας... Κάθε τι που στην κανονική ανάπτυξη της κοινωνίας θα απορριχνόταν από τον εθνικό οργανισμό σαν έκκριμα του πολιτισμού, ξεπετιέται τώρα από το λαρύγγι: ο καπιταλιστικός πολιτισμός ξερνά μια βαρβαρότητα που δεν χωνεύτηκε»<sup>4</sup>.

Ο Λιόσης δεν ευδοκimei καλύτερα στον «ευρύ ορισμό» του, από τον οποίο απουσιάζει κάθε αναφορά και στα δυο παραπάνω στοιχεία. Τόσο η ιμπεριαλιστική-πολεμική επιθετικότητα όσο και ο πογκρομισμός, που εκφράστηκαν «μόνο» με 70 περίπου εκατομμύρια νεκρούς στον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, λάμπουν δια της απουσίας τους και από τους δυο ορισμούς του, επειδή ίσως τα θεωρεί στοιχεία «ήσσονος σημασίας». Αντί αυτών, αφιερώνει στον «ευρύ» ορισμό τρία σημεία στις οικονομικές και ιδεολογικές αρχές του ναζισμού και λέει μόνο αόριστα ότι τον διέκρινε «η οργάνωση της κοινωνίας με βάση το στρατοκρατικό μοντέλο» (κάτι που είχε κάνει ήδη η αρχαία Σπάρτη, χωρίς να είναι γι' αυτό το λόγο «φασιστική»)...

Όλα αυτά δεν μας πάνε πολύ μακριά. Το θέμα δεν βρίσκεται στους ορισμούς ως τέτοιους, που είναι γενικά απαραίτητοι, αλλά στην έλλειψη μέτρου του Λιόση, που προσεγγίζει με κομपाστικό, υπερφίαλο πνεύμα ζητήματα στα οποία η απλότητα και η σοβαρότητα θα αποτελούσαν προσόν. Και δυστυχώς η κατάσταση δεν είναι καλύτερη αλλά χειρότερη, όπως θα δούμε, στα άλλα ζητήματα που καταπιάνεται.

3 Λ. Τρότσκι, «Τι είναι ο εθνικοσοσιαλισμός;», στο *Γερμανία: ο Φασισμός και το Εργατικό Κίνημα*, εκδ. Πρωτοποριακή Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1978, σελ. 96-97.

4 Στο ίδιο, σελ. 93, 94.

## Η παραχάραξη των απόψεων των Τρότσκι και Γκράμσι

Ο Τρότσκι και ο Γκράμσι είναι αναμφισβήτητα οι κύριοι μαρξιστές ερευνητές του φασισμού, χωρίς αναφορά στο έργο των οποίων δεν είναι δυνατή καμιά μελέτη του φασισμού, τόσο στην κλασική του εκδοχή του Μεσοπολέμου, όσο και των νεοφασιστικών αναβιώσεων του σήμερα. Αν πιστέψουμε, ωστόσο, τον Λιόση, και οι δυο αυτοί επιφανείς μαρξιστές ήταν μπερδεμένοι και δεν καταλάβαιναν σωστά τη φύση του φασισμού. Ας δούμε, λοιπόν, πώς εξορμά ο ίδιος, με αυτά τα θεωρητικά του εφόδια, για να αποκαλύψει και να αναιρέσει τα «λάθη» τους.

Στο θέμα του φασισμού, διαβάζουμε, «Ο Τρότσκι δεν έχει μια ενιαία άποψη. Σε πρώτη φάση βλέπει την κοινωνική βάση του φασισμού να αποτελείται από μικροαστούς» κάτι που «δεν τον εμποδίζει να δει ότι η κεφαλαιοκρατία είναι αυτή που κινητοποιεί τις μικροαστικές μάζες». Αυτό λέγεται στη σελ. 385, σε ένα μέρος όπου ο συγγραφέας υποτίθεται ότι συζητά την προσέγγιση του κομμουνιστικού κινήματος στο ζήτημα του φασισμού στο Μεσοπόλεμο, αλλά ξεχνά το θέμα του και συζητά κυρίως το ζήτημα του σοσιαλφασισμού. Σε ένα άλλο μέρος τώρα, αφού επαναλαμβάνει ότι η αντίληψη του Τρότσκι «δεν είναι ενιαία», και ότι ο Τρότσκι «παρουσιάζει σε μια πρώτη φάση το φασισμό ως ένα κίνημα μικροαστών», παραθέτει παραπέρα ένα απόσπασμα όπου ο Τρότσκι αναφέρει ότι μέσω του φασισμού «η μικροαστική τάξη στρέφεται... προς την πλευρά της πιο ακραίας ιμπεριαλιστικής αντίδρασης» (σελ. 221, ο Λιόσης παραπέμπει παρεμπιπτόντως εδώ στο έργο του Τρότσκι *Η Τρίτη Διεθνής Μετά τον Λένιν*, εκδ. Αλλαγή, σελ. 47, όμως στη σελ. 47 του συγκεκριμένου βιβλίου, τόσο στον Α' όσο και στο Β' τόμο, δεν υπάρχει καμιά απολύτως αναφορά στο φασισμό). Και ποιο είναι το συμπέρασμα από όλο αυτό το «αξιόπιστο» επιχείρημα; Είναι ότι ο Τρότσκι δεν αντιλαμβανόταν ή υποτιμούσε τη σχέση του φασισμού με την αστική τάξη. «Σε αυτό το σημείο η άποψή του [του Τρότσκι, Χ.Κ.] δείχνει να παραλληλίζεται με κάποιες από τις απόψεις θεωρητικών της σοσιαλδημοκρατίας... ο φασισμός ορίζεται ως ένα εκρηκτικό κίνημα των μικροαστών, ενώ μοιάζει αποκομμένος από την αστική τάξη» (σελ. 221) – και άρα, κατά τον Λιόση, πρέπει να προτιμήσουμε τον ορισμό του Δημητρώφ, του μόνου που διέκρινε ξεκάθαρα αυτή τη σχέση.

Το πώς μια άποψη που βλέπει ότι η κεφαλαιοκρατία και η άκρα ιμπεριαλιστική αντίδραση είναι αυτή που κινητοποιεί τις μικροαστικές μάζες μοιάζει με μια άποψη που θεωρεί το φασισμό αποκομμένο από την αστική τάξη είναι ένα μυστήριο που ο Λιόσης δεν μπαίνει στον κόπο να μας το εξηγήσει. Και δεν μπορεί να το εξηγήσει, γιατί η παρουσίασή του διαστρεβλώνει κατάφωρα την άποψη του Τρότσκι, ο οποίος είχε υπογραμμίσει πολλές φορές τη σύνδεση του φασισμού με το μεγάλο κεφάλαιο. Στο άρθρο του «Τι είναι ο εθνικοσοσιαλισμός;», αφού παραθέτει ένα απόσπασμα από τον Μουσολίνι για το ότι τα μεσαία στρώματα δεν μπορεί σε καιρούς κρίσης να έχουν ανεξάρτητη πολιτική, ο Τρότσκι σχολιάζει:

«Ο γερμανικός φασισμός, όπως και ο ιταλικός, ανέβηκε στην εξουσία πατώντας στη ράχη της μικροαστικής τάξης, που τη μετέτρεψε σε κριό ενάντια στις οργανώ-

σεις της εργατικής τάξης και τις οργανώσεις της δημοκρατίας. Αλλά ο φασισμός στην εξουσία είναι λιγότερο από κάθε τι άλλο κυβέρνηση της μικροαστικής τάξης. Αντίθετα είναι η δικτατορία η πιο αλύπητη του μονοπωλιακού κεφαλαίου. Ο Μουσολίνι είχε δίκιο: οι μεσαίες τάξεις είναι ανίκανες για μια ανεξάρτητη πολιτική. Στις περιόδους της μεγάλης κρίσης καλούνται να ωθήσουν στον παραλογισμό την πολιτική μιας από τις δυο βασικές τάξεις. Ο φασισμός πέτυχε να τις βάλει στην υπηρεσία του κεφαλαίου»<sup>5</sup>.

Πού είναι λοιπόν ο παραλληλισμός με τους θεωρητικούς της σοσιαλδημοκρατίας και ο φασισμός αποκομμένος από την αστική τάξη; Ο Λιόσης παραθέτει από το συγκεκριμένο άρθρο, παραλείποντας όμως αυτό το καίριο απόσπασμα. Ένας τέτοιος σχολιασμός των θέσεων του Τρότσκι αγγίζει τα όρια της παραχάραξης.

Να σημειωθεί ότι και η διαβεβαίωση του Λιόσης πως ο Τρότσκι «αρχικά» συνέδεε το φασισμό με τους μικροαστούς –για να τεκμηριώσει αυτό το «αρχικά» ο Λιόσης παραθέτει κείμενα του 1930 και του 1933 (!)<sup>6</sup>– συνιστά χονδροειδή ανακρίβεια. Οι πρώτες κάπως αναλυτικές αναφορές του Τρότσκι στο φασισμό θα βρεθούν σε κείμενά του στα 1922 και εκεί συνδέει ισχυρότατα το φασισμό με την αστική τάξη. Για παράδειγμα, στην Έκθεσή του στο 4ο Συνέδριο της Κομμουνιστικής Διεθνούς (28 Δεκέμβρη 1922) εκτιμά το φασισμό ως «την πιο αποφασιστική πτέρυγα της αστικής τάξης... οτιδήποτε παραμένει ακόμη ισχυρό στην αστυνομία και το στρατό... Η αστική τάξη», προσθέτει, «προώθησε τα φασιστικά αποσπάσματα στο προσκήνιο»<sup>7</sup>. Παρόμοια, στο λόγο του για την 5η επέτειο της Οκτωβριανής Επανάστασης, ο Τρότσκι αναφέρεται στην πανευρωπαϊκή εξάπλωση του φασισμού, τον οποίο εκτιμά ως τις «σταθεροποιημένες αστικές και μικροαστικές συμμορίες... Ο φασισμός [στην Ιταλία] είναι η εκδίκηση που παίρνει η αστική τάξη για τον τρόπο που πέρασε στις μέρες του Σεπτεμβρίου του 1920»<sup>8</sup>. Τέλος, η πιο εκτενής από όλες τις τοποθετήσεις του Τρότσκι, στα 1924, απηχεί το ίδιο πνεύμα: «Ο φασισμός είναι η μαχητική οργάνωση της αστικής τάξης στη διάρκεια και στην περίπτωση του εμφυλίου πολέμου... Ο φασισμός είναι ένας άμεσος στρατός κρούσης της αστικής τάξης όταν η τελευταία δεν βρίσκει επαρκή την παλιά κρατική μηχανή, παρεμποδιζόμενη από τη νομιμότητα και τη δημοκρατία, όταν χρειάζεται μια δύναμη για να συντρίψει την πίεση του προλεταριάτου και έτσι δημιουργεί ένα μαχητικό απόσπασμα, ποδοπατά τη

5 Λ. Τρότσκι, *Γερμανία: ο Φασισμός και το Εργατικό Κίνημα*, εκδ. Πρωτοποριακή Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1978, σελ. 94-95, επίσης σελ. 89-90 για το απόσπασμα του Μουσολίνι.

6 Παραθέτει συγκεκριμένα από το «Η στρόφη της Κομμουνιστικής Διεθνούς και η κατάσταση στη Γερμανία» (1930) και το «Τι είναι ο εθνικοσοσιαλισμός;» (1933). Βλέπε επίσης στο Β. Λιόσης, *Τα Κοινωνικοπολιτικά Μέτωπα στην Τρίτη Κομμουνιστική Διεθνή*, εκδ. ΚΨΜ, σελ. 246, όπου παραθέτει πάλι τα ίδια αποσπάσματα, αγνοώντας και εκεί τελείως τα πρότερα κείμενα του Τρότσκι.

7 Λ. Τρότσκι, «Report on the Fourth World Congress», <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/ffyci-2/24b.htm>.

8 Λ. Τρότσκι, «The Fifth Anniversary of the October Revolution and the Fourth World Congress of the Communist International», <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/ffyci-2/18b.htm>. Ο Τρότσκι αναφέρεται παραπέρα στο φασισμό ως «μια αντίγραφο, ανεπίσημη κυβέρνηση, στην οποία δίνει χώρο η επίσημη κυβέρνηση».

δική της νομιμότητα και τη δική της δημοκρατία για να διατηρήσει την εξουσία»<sup>9</sup>.

Ο Τρότσκι συγκρίνει εδώ ουσιαστικά το φασισμό με τις μαύρες εκατονταρχίες, τις δολοφονικές συμμορίες του τσαρισμού μετά το 1905, όπως έκανε και ο Λένιν το 1922 στο 4ο Συνέδριο της Κομιντέρν<sup>10</sup>. Αυτή είναι η αρχική του άποψη για το φασισμό, ότι είναι το δολοφονικό χέρι της ιμπεριαλιστικής αστικής αντίδρασης, όπως οι μαύρες εκατονταρχίες ήταν το δολοφονικό χέρι της τσαρικής αντίδρασης. Επομένως ο Λιόσης ανοητολογεί όταν βεβαιώνει ότι ο Τρότσκι «παρουσιάζει αρχικά το φασισμό σαν ένα κίνημα μικροαστών» απεναντίας, τον παρουσιάζει σαν ένα εξάρτημα της αστικής τάξης. Και αυτό που συμβαίνει αργότερα είναι ότι, αντιλαμβανόμενος αρχικά από την ιταλική και παραπέρα από τη γερμανική εμπειρία ότι ο φασισμός, σε αντίθεση με τις παραστρατιωτικές συμμορίες, αποκτά μια μαζική βάση στους μικροαστούς, χωρίς να ακυρώνει τη σύνδεση με την αστική τάξη, δίνει μια έμφαση στο τελευταίο καίριο σημείο, στο γεγονός, δηλαδή, ότι η σύνδεση του φασισμού με την αστική τάξη, λόγω της ίδιας της ταξικής του απεύθυνσης, είναι ή γίνεται πιο «έμμεση», πιο συγκαλυμμένη και σύνθετη. Αυτό, που είναι ένας εμπλουτισμός της αρχικής ανάλυσης, ο Λιόσης το παρουσιάζει, με λαθεμένες μάλιστα παραπομπές, σαν εγκατάλειψη ή άρνηση της ταξικής άποψης, ώστε να εξάγει παραπέρα ταχυδακτυλουργικά ότι μόνο ο Δημητρός και αυτός «είδαν το φως το αληθινόν» – στα λόγια το «μαρξιστικό φως» ότι ο φασισμός συνδέεται με την πιο αντιδραστική αστική τάξη· στην πράξη, στην περίπτωση του Λιόση, το «φως» της έπαρσης και της ημιμάθειας.

Βέβαια ο Λιόσης δεν έρχεται πρώτος σε αυτά τα φληναφήματα. Τα περί «αγνόησης του ρόλου του μεγάλου κεφαλαίου» στην ανάλυση του Τρότσκι ήταν η τυπική κριτική των σταλινικών δημοσιολόγων στις αρχές της δεκαετίας του 1930. Ο Τρότσκι είχε αναιρέσει πειστικά αυτή την κριτική, την οποία απλά αναμασά με σπουδαιοφάνεια –και με 90 μόλις χρόνια καθυστέρηση και λάθος παραπομπές– ο Λιόσης:

«Οι σταλινικοί», έγραφε, «θεωρούσαν ότι το “κύριο λάθος” μας ήταν να βλέπουμε στο φασισμό τη μικροαστική τάξη και όχι το χρηματιστικό κεφάλαιο. Και σε αυτή την περίπτωση, τοποθετούν αφηρημένες κατηγορίες στη θέση της διαλεκτικής των τάξεων. Ο φασισμός είναι ένα συγκεκριμένο μέσο κινητοποίησης και οργάνωσης της μικροαστικής τάξης προς τα κοινωνικά συμφέροντα του χρηματιστικού κεφαλαίου. Στο δημοκρατικό καθεστώς, το κεφάλαιο προσπαθούσε αναπόφευκτα να μπολιάσει τους εργάτες με εμπιστοσύνη στη ρεφορμιστική και πασιφιστική μικροαστική τάξη. Το πέρασμα στο φασισμό, αντίθετα, είναι αδιανόητο χωρίς να διαποτι-

9 Λ. Τρότσκι, «Through What Stage Are We Passing?», <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/06/stage.htm>. Αυτή η ανάλυση οδήγησε τότε τον Τρότσκι στη λαθεμένη πρόβλεψη ότι αφού ο φασισμός αφορούσε μια περίοδο εμφυλίου πολέμου, η ίδια η ιταλική αστική τάξη θα τον παραμέριζε στην πορεία αποκατάστασης της «αστικής ομαλότητας».

10 Στην Εισήγησή του στο 4ο Συνέδριο ο Λένιν είχε συγκρίνει τους Ιταλούς φασίστες με τους Ρώσους μαυροεκατονταρχίτες, προβλέποντας ότι ο φασιστικός κίνδυνος θα βοηθούσε τους κομμουνιστές να αφιπνίσουν τις μάζες: «οι φασίστες της Ιταλίας», έλεγε, «... θα εξηγήσουν στους Ιταλούς... πως η χώρα τους δεν είναι ακόμη αρκετά εξασφαλισμένη από τον κίνδυνο των μαύρων εκατονταρχιών» (Λένιν, *Άπαντα*, τόμ. 45, σελ. 293).



στεί προηγούμενα η μικροαστική τάξη με μίσος για το προλεταριάτο. Η κυριαρχία μιας και της αυτής τάξης, του χρηματιστικού κεφαλαίου, βασίζεται σε αυτά τα δύο συστήματα σε άμεσα αντίθετες σχέσεις των καταπιεσμένων τάξεων»<sup>11</sup>.

Είναι λάθος αυτή η απάντηση του Τρότσκι και γιατί; Να τι θα έπρεπε να είχε πει και τι θα πρέπει να πει ο Λιόσης, αν παίρνει στα σοβαρά τον εαυτό του και το ρόλο του ως μαρξιστή δημοσιολόγου.

Ο ορισμός του Τρότσκι για το φασισμό, περιλαμβάνοντας το ρόλο των μικροαστών είναι έτσι πολύ πιο περιεκτικός και επεξηγηματικός από εκείνον του Δημητρώφ, ακριβώς γιατί δεν αρκείται να διαπιστώνει ότι «ο φασισμός είναι μορφή ταξικής κυριαρχίας του μεγάλου κεφαλαίου» αλλά απαντά και στο «πώς» αυτής της κυριαρχίας, φωτίζοντας την ειδική φύση της συγκεκριμένης μορφής, δηλαδή τις υποκείμενες σχέσεις ανάμεσα στις τάξεις. Ο Λιόσης, υιοθετώντας τον ορισμό του Δημητρώφ ως πιο βαθύ και περιεκτικό, φτωχαίνει το μαρξιστικό ορισμό, δίνει προτίμηση σε έναν απλοϊκό και ελλιπή ορισμό, στη βάση του οποίου δεν είναι δυνατό να συλληφθούν επαρκώς τα συγκεκριμένα γνωρίσματα του ναζισμού, τόσο στην πρακτική όσο και στην ιδεολογία του.

Η απεύθυνση των ναζί στους μικροαστούς, για παράδειγμα, δεν σήμαινε μόνο ότι έπρεπε να ασκούν μια συστηματική πολιτική, ψευδοριζοσπαστική ή και δήθεν σοσιαλιστική, δημαγωγία, αλλά και ότι έπρεπε να ανεχτούν στις γραμμές τους ή και να στηριχτούν ακόμη σε στοιχεία που ήταν μεν μικροαστικά-αντιδραστικά, αλλά που η προοπτική τους δεν ήταν συμβατή με την κεντρική προοπτική των ναζί μετά την κατάληψη της εξουσίας (εξ ου και η εκκαθάριση αυτών των στοιχείων στη «Νύχτα των μεγάλων μαχαιριών» το 1934). Αυτό καθόριζε μια αντιφατικότητα και αστάθεια στις γραμμές των ναζί, η οποία φάνηκε στις εκλογές του Νοέμβρη του 1932, όταν έχασαν 2 εκατομμύρια ψήφους, και την οποία θα μπορούσε να εκμεταλλευτεί με μια σωστή πολιτική ένα επαναστατικό κόμμα για να υποσκάψει τη συνοχή τους. Από την άλλη μεριά, ο ίδιος παράγοντας ανάγκαζε τους ναζί να επισπεύσουν την πραξικοπηματική τους κατάληψη της εξουσίας πριν αυτές οι αντιθέσεις πάρουν μεγάλη έκταση. Ο Τρότσκι στα γραπτά του αναλύει αυτές τις πτυχές· σημειώνει προβλεπτικά, το 1931, ότι «ο φασισμός περικλείνει τόσο τρομερές αντιθέσεις» που δεν μπορεί να αναμένει κανείς «ότι οι ναζί θα αυξάνουν ασταμάτητα [κοινοβουλευτικά]» και συνεπώς «θα αναγκαστούν να καταφύγουν στο πραξικόπημα»<sup>12</sup>. Ο Λιόσης αντίθετα, μπουρδουκλώνει τα ίδια ζητήματα 90 χρόνια μετά, όταν η σωστή τους προσέγγιση είναι αναγκαία απέναντι στο νεοφασισμό των ημερών μας.

## Περί σοσιαλφασισμού ο λόγος...

Ας δούμε τώρα πώς θέτει ο Λιόσης το ζήτημα του «σοσιαλφασισμού», της οικείας

11 Λ. Τρότσκι, «Βοναπαρτισμός και φασισμός», <https://www.marxists.org/archive/trotsky/germany/1934/340715.htm>.

12 Λ. Τρότσκι, «Ενιαίο εργατικό μέτωπο ενάντια στο φασισμό», στη συλλογή *Γερμανία. Ο Φασισμός και το Εργατικό Κίνημα*, εκδ. Πρωτοποριακή Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1978, σελ. 58.

σταλινικής πολιτικής στα χρόνια της ανόδου του ναζισμού στη Γερμανία, η οποία εξίσωνε τους ναζί και τους σοσιαλδημοκράτες σαν δίδυμα αδέρφια.

Όπως είναι ευρέως γνωστό, το σχήμα του σοσιαλφασισμού ήταν μια επινόηση του ίδιου του Στάλιν με την οποία υπέταξε την πολιτική της Κομιντέρν στις ανάγκες της σταλινικής γραφειοκρατίας για εσωτερική ηρεμία στην ΕΣΣΔ, διατηρώντας μια κάλπικη επαναστατική φρασεολογία σε σχέση με τον υπόλοιπο κόσμο. Καθιερώθηκε για πρώτη φορά από τον Στάλιν στο 5ο Συνέδριο της Κομιντέρν το 1924, όπου διακήρυξε ότι «η σοσιαλδημοκρατία είναι αντικειμενικά η μετριοπαθής πτέρυγα του φασισμού» και ότι φασισμός και σοσιαλδημοκρατία «δεν είναι αντίποδες, είναι δίδυμοι». Σε συνέχεια, στο 6ο Συνέδριο (1928) και ακόμη πιο ισχυρά από το Μάη του 1929 καθιερώθηκε το δόγμα του «σοσιαλφασισμού», η θέση δηλαδή ότι οι σοσιαλδημοκράτες ήταν ένα είδος φασιστών, η οποία αναπαράχθηκε σε ένα πλήθος αποφάσεων της Κομιντέρν<sup>13</sup>.

Ο Τρότσκι ιδιαίτερα έδειξε προβλεπτικά σε πλήθος άρθρα και μπροσούρες του στα 1929-33 ότι η πολιτική αυτή οδηγούσε αναγκαία στην καταστροφή του ΚΚ Γερμανίας και το θρίαμβο του Χίτλερ, γιατί εμπόδιζε τη δημιουργία ενός ενιαίου μετώπου με τη σοσιαλδημοκρατία, ή έστω με ένα μέρος της. Οι δυνάμεις του ΚΚΓ δεν επαρκούσαν για να νικήσει μόνο του τους ναζί και χωρίς αυτό το μέτωπο, που θα έδινε τον αναγκαίο κρίσιμο όγκο δυνάμεων και το μέσο για την κινητοποίησή τους, η αρνητική έκβαση ήταν δεδομένη. Η φωνακλάδικη, «επαναστατικά» μεταμφιεσμένη επιμονή της σταλινικής ηγεσίας και του ίδιου του Στάλιν στο ότι η σοσιαλδημοκρατία ήταν ο κύριος εχθρός, όταν η απειλή από τη μεριά των ναζί είχε γίνει ολοφάνερη ακόμη και στα μικρά παιδιά, συγκάλυπτε τη γραφειοκρατική δειλία να αναληφθεί ένας σοβαρός αγώνας ενάντια στο φασισμό, τον πραγματικό κίνδυνο για το εργατικό κίνημα.

Ο Λιόσης δίνει μια τελείως διαφορετική εικόνα τού πώς εξελίχθηκαν τα πράγματα. Αποδίδει την κύρια ευθύνη για τη θέση του σοσιαλφασισμού στον Ζινόβιεφ, ο οποίος στο 5ο Συνέδριο της Κομιντέρν το 1924 διατύπωσε τη θέση «πως ο φασισμός και η σοσιαλδημοκρατία είναι οι δυο πυλώνες στήριξης της αστικής τάξης... Τώρα εισάγεται το σχήμα του σοσιαλφασισμού από τον Ζινόβιεφ» (σελ. 383). Ο Τρότσκι επίσης, υποστηρίζει, μετά το 1933 άλλαξε κατεύθυνση, αρνήθηκε τη νέα γραμμή του 7ου Συνεδρίου της Κομιντέρν, ώστε και αυτός κατέληξε βασικά στο σοσιαλφασισμό: «τυπική απόσταση υπάρχει στη νέα του άποψη από αυτήν του σοσιαλφασισμού» (σελ. 385). Αλλά και ο Γκράμσι φαίνεται δεν καταλάβαινε καλά το ζήτημα του φασισμού, συνέδεε «τον φασισμό με τα μικροαστικά στρώματα», αν και αργότερα έδωσε ένα καλύτερο ορισμό (σελ. 386). Μάλιστα, στο παλιότερο βιβλίο του για την Κομιντέρν, ο Λιόσης υποστηρίζει ότι ο Γκράμσι ταυτιζόταν με την άποψη του Μπορντίγκα, του σεκταριστή αρνητή του ενιαίου μετώπου στο ΚΚ

13 Βλέπε Στάλιν, «Concerning the International Situation», <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1924/09/20.htm> και Τζ. Ντέγκρας, *The Communist International 1919-43. Documents*, Routledge 1971, τόμ. 3, σελ. 28-30, 54-55, 60-62, 94, 97, 106-108, 123, 190-192, 200, 202, 224-228, κοκ, για τις σχετικές αποφάσεις της Κομιντέρν, όλες μετά το 1928.

Ιταλίας, προκρίνοντας μια σοσιαλφασιστική λογική. Στις «Θέσεις της Λυών», που παρουσίασε το 1926 ο Γκράμσι, όταν ήταν επικεφαλής του ΚΚ Ιταλίας, «δεν τίθεται καμία λογική ενιαίου μετώπου με διαλεκτικό τρόπο, υπερτονίζεται ο αντιδραστικός ρόλος των αντιφασιστικών σχηματισμών και υιοθετείται μια παραλλαγή της λογικής του σοσιαλφασισμού»<sup>14</sup>. Βέβαια, η αλήθεια είναι ότι στο 6ο Συνέδριο της Κομιντέρν (1928) υιοθετήθηκε η γραμμή του σοσιαλφασισμού, αλλά τι να κάνουμε; Αφού όλοι, από τον Ζινόβιεφ και τον Τρότσκι ως τον Γκράμσι έκαναν το ίδιο λάθος, ε, δεν είναι δα και μεγάλο το φταίξιμο. Άλλωστε από το 1932 κιόλας στην Κομιντέρν «απορρίπτονται οι αριστεριστικές θεωρήσεις και η δημιουργία ενός πλατιού αντιφασιστικού μετώπου αποτελεί πρόταση». Έτσι επικρατεί θριαμβευτικά το 1935 ο ορισμός του Δημητρόφ στο 7ο Συνέδριο και το 1941 ο Στάλιν, «εφοδιασμένος πλέον με το πνεύμα του 7ου Συνεδρίου» επαναλαμβάνει τον ορισμό (Λιόσης, σελ. 384-386) – και ζήσαν αυτοί καλά κι εμείς καλύτερα.

Εδώ ο Λιόσης παραποιεί ωμά την ιστορική αλήθεια.

Ότι ο Ζινόβιεφ υποβάθμιζε μερικές φορές, στο 5ο Συνέδριο του 1924 και αλλού, την αντίθεση ανάμεσα στο φασισμό και την αστική δημοκρατία έχει μια βάση και θα μπορούσε ασφαλώς να το αναφέρει. Όμως η παρατιθέμενη θέση του πως «ο φασισμός και η σοσιαλδημοκρατία είναι οι δυο πυλώνες στήριξης της αστικής τάξης» –η κεντρική του θέση, την οποία υποστηρίζει στη μεγάλη πλειοψηφία των περιπτώσεων– δεν παραπέμπει διόλου στο σχήμα του σοσιαλφασισμού.

Κατ' αρχήν, η έννοια του σοσιαλφασισμού δεν συνίσταται διόλου στην αναγνώριση ότι ο φασισμός και η σοσιαλδημοκρατία είναι δύο πυλώνες του κεφαλαίου· αυτό είναι μια μαρξιστική θέση. Ο σοσιαλφασισμός συνίσταται στην ταύτιση του φασισμού και της σοσιαλδημοκρατίας, τη διαβεβαίωση ακριβώς ότι είναι όχι δύο αλλά ένας πυλώνας, ότι είναι το ίδιο πράγμα. Αυτό ακριβώς ήταν η θέση του Στάλιν, η περίφημη πρότασή του ότι ο φασισμός και η σοσιαλδημοκρατία είναι «δίδυμα αδέρφια», ότι η σοσιαλδημοκρατία είναι «η μετριοπαθής πτέρυγα του φασισμού». Ακόμη και αν θα βρούμε στον Ζινόβιεφ 1-2 ανακριβείς διατυπώσεις, αυτό το πράγμα δεν υπάρχει κεντρικά στον Ζινόβιεφ, υπάρχει μόνο στον Στάλιν.

Κατά δεύτερο λόγο, για να αποδείξει κανείς μια σύνδεση και ευθύνη του Ζινόβιεφ για το καταστροφικό σχήμα του σοσιαλφασισμού δεν αρκεί –όπως νομίζει ο Λιόσης– να τραβά και να ξεχειλώνει από παντού 1-2 διατυπώσεις του Ζινόβιεφ για να εξάγει το ζητούμενο. Αυτά είναι σχολαστικές ασκήσεις για βρέφη. Θα έπρεπε ακόμη –και κυρίως– να αποδείξει ότι η Κομιντέρν στο συγκεκριμένο διάστημα ακολουθούσε συνολικά στην πολιτική της αυτή τη γραμμή, με επιμονή του ίδιου του Ζινόβιεφ που ήταν τότε επικεφαλής της. Και αυτό είναι κάτι που δεν αληθεύει.

Πέραν του ότι στα 1924-28 ο φασισμός δεν απασχολούσε ιδιαίτερα την Κομιντέρν, γιατί είχε υποχωρήσει με τη βελτίωση της οικονομικής κατάστασης, στην πράξη η γραμμή της έπαιρνε υπόψη τις διαφορές ανάμεσα στην αστική δημοκρατία

14 Β. Λιόσης, *Τα Κοινωνικοπολιτικά Μέτωπα στην Τρίτη Κομμουνιστική Διεθνή*, εκδ. ΚΨΜ, Αθήνα 2014, σελ. 290, 291.

και την άκρα αντίδραση. Ο Ζινόβιεφ, ο οποίος ήταν σύμμαχος του Στάλιν ως τα 1925 και συχνά ταλαντευόταν σε διάφορα ζητήματα και προωθούσε εν μέρει επιλογές του Στάλιν (όπως η λεγόμενη «μπολσεβικοποίηση»), έδωσε παρ' όλα αυτά μια σωστή κατεύθυνση, σύμφωνη με τη λενινιστική τακτική του ενιαίου μετώπου, σε αρκετές σημαντικές στιγμές.

Παρά ορισμένες λαθεμένες διατυπώσεις, στις αποφάσεις του 5ου Συνεδρίου η σοσιαλδημοκρατία δεν εξισώνεται με το φασισμό. Στην κύρια απόφαση του Συνεδρίου, αναφέρεται ότι «η σοσιαλδημοκρατία είναι η αριστερή πτέρυγα της αστικής τάξης», που είναι μια βασικά σωστή, σύμφωνη με τη λενινιστική παράδοση εκτίμηση. Ακόμη ασκείται κριτική στα αριστερά λάθη του ΚΚ Βουλγαρίας, που δεν αντέδρασε στο ακροδεξιό πραξικόπημα του Τσαγκόφ τον Ιούνιο του 1923 ενάντια στη δημοκρατική κυβέρνηση Σταμπολίσκι, αλλά και στο σεκταρισμό της ηγεσίας Μπορντίγκα στην Ιταλία. Στην τελευταία περίπτωση εξαιρείται η εφαρμογή του ενιαίου μετώπου από τη νέα ηγετική ομάδα του Γκράμσι, με τη συνένωση του ΚΚ της Ιταλίας με τους «τριτοδιεθμιστές», την αριστερή πτέρυγα των σοσιαλιστών (τους «πιο επικίνδυνους σοσιαφασίστες» σύμφωνα με τη μετέπειτα σταλινική ορολογία): «Η συγχώνευση των τριτοδιεθμιστών με το ΚΚΙ εξαλείφει ένα ζήτημα που προκαλούσε διαφορές ανάμεσα στο ΚΚΙ και την Κομιντέρν». Συνολικά, η Απόφαση υποστηρίζει το ενιαίο μέτωπο, αν και όχι με τη σαφήνεια των προηγούμενων συνεδρίων, ενώ και στο κρίσιμο θέμα των συνδικάτων ο Ζινόβιεφ, όπως παραθέτει και ο ίδιος ο Λιόσης στο βιβλίο του για την Κομιντέρν, είχε τονίσει emphatically στο 5ο Συνέδριο τη σημασία τού να παραμένουν οι κομμουνιστές στα αντιδραστικά συνδικάτα και να αγωνίζονται για να τα αποσπάσουν από την επιρροή των σοσιαλδημοκρατών<sup>15</sup>.

Επιπλέον, στην πρακτική πολιτική της Κομιντέρν υπό την καθοδήγηση του Ζινόβιεφ, η αστική δημοκρατία ποτέ δεν ταυτιζόταν με τις ακραίες μορφές αντίδρασης όπως η μοναρχία ή μια ακροδεξιά δικτατορία. Απεναντίας, όταν εμφανίζονταν τέτοιες επιλογές και ακροδεξιοί κίνδυνοι, όπως έγινε στα 1924-28 σε διάφορες χώρες, τονιζόταν ισχυρά η διαφορά τους.

Το 1925, για να δώσουμε ένα καίριο παράδειγμα, στις προεδρικές εκλογές της Γερμανίας προέκυψε μια κατάσταση όπου η εκλογή προέδρου στο Β' γύρο εξαρτιόταν από την ψήφο του ΚΚΓ. Το δεξιό-μοναρχικό μπλοκ είχε λάβει 11,7 εκατ. ψήφους, η σοσιαλδημοκρατία με το Κέντρο 11,5 εκατ. και το ΚΚΓ με υποψήφιο τον Τέλμαν 1,9 εκατ. Το δεξιό-μοναρχικό μπλοκ όρισε υποψήφιο για τον Β' γύρο τον στρατάρχη Χίντεμπουργκ, μια εμβληματική μορφή της μοναρχικής αντίδρασης στη χώρα, επικεφαλής από τα 1916 του γερμανικού στρατού στο ιμπεριαλιστικό μακελειό του 1914-18. Στη συνεδρίαση του Προεδρείου της Κομιντέρν τον Απρίλη του 1925 ο Ζινόβιεφ κάλεσε το ΚΚΓ να υποστηρίξει τον σοσιαλδημοκράτη ή ρεπουμπλικάνο αστό υποψήφιο στο Β' γύρο, υπογραμμίζοντας ότι η αστική δημοκρατία και η μοναρχική αντίδραση δεν πρέπει να ταυτίζονται:

<sup>15</sup> Βλέπε *The Communist International 1919-1943. Documents, selected and edited by Jane Degras, volume II 1923-1928*, σελ. 104, 105 και Β. Λιόσης, *Τα Κοινωνικοπολιτικά Μέτωπα...*, σελ. 121-123.

«Στο όνομα του ρωσικού πολιτικού γραφείου και της γερμανικής αντιπροσωπείας, θέλω να υπερασπιστώ τις ακόλουθες τακτικές προτάσεις. Δεν μπορούμε καθόλου να δεχτούμε την άποψη ότι η επιλογή, δημοκρατία ή μοναρχία, δεν έχει σημασία για μας... Η αστική δημοκρατία είναι γενικά πολύ πιο ευνοϊκή από τη μοναρχία για την ταξική μας πάλη, ακόμα κι αν αυτή η δημοκρατία είναι πολύ φτωχή... Τη στιγμή που το επαναστατικό κύμα μειώνεται, η διαφορά μεταξύ αστικής δημοκρατίας και μοναρχίας έχει μεγαλύτερη σημασία... Ο μοναρχικός κίνδυνος δεν είναι τόσο πολύ ότι οι Χοεντσόλερν μπορούν να επιστρέψουν· είναι ένας πιο περίπλοκος “μοναρχικός” κίνδυνος, αλλά είναι κίνδυνος... Η κατάσταση είναι έτσι: οι Σοσιαλδημοκράτες έλαβαν οκτώ εκατομμύρια ψήφους, πήραμε δύο εκατομμύρια, οι εθνικιστές έντεκα εκατομμύρια. Το λεγόμενο ρεπουμπλικανικό μπλοκ έχει δεκατρία εκατομμύρια ψήφους, οι μοναρχικοί έντεκα έως έντεκα και μισό εκατομμύρια· όλα κρέμονται από μια κλωστή. Αν εκλεγεί ένας μοναρχικός υποψήφιος, οι σοσιαλδημοκράτες και η αστική τάξη θα προσπαθήσουν να ρίξουν σε μας την ευθύνη... Ο μεγαλύτερος κίνδυνος είναι ότι ευρέα στρώματα της εργατικής τάξης θα απομακρυνθούν από εμάς... Στις πρώτες εκλογές δοκιμάσαμε τις δυνάμεις μας· στις επαναληπτικές εκλογές, πρέπει να λάβουμε υπόψη το τελικό αποτέλεσμα... Μπορείτε να μάθετε αυτές τις τακτικές ξαναδιαβάζοντας τον Λένιν... Συναισθηματικά μπορεί κανείς να αντιταχθεί στην εκλογή του καταραμένου Ότο Μπράουν. Θα ψηφίζαμε τον Έμπερτ αν ήταν ζωντανός; Φυσικά, εναντίον του Γιάρες. Ως εργατικό κόμμα, δεν μπορούμε να πούμε ότι η σοσιαλδημοκρατία και η αστική τάξη, σε κάθε θέμα στο οποίο πρέπει να πάρουμε την πολιτική μας θέση, είναι εχθροί στο ίδιο επίπεδο. Πρέπει να αποφασίσουμε αν το ζήτημα είναι μεταξύ αστικής δημοκρατίας και μοναρχίας... Μόνο οι κομμουνιστές είναι αληθινοί δημοκράτες ως το τέλος. Μου λέτε ότι η *Φορβέρτς* θα χαρεί: η επανάσταση έχει τελειώσει... Μπορούμε να τους απαντήσουμε νηφάλια: λέτε ότι η παγκόσμια επανάσταση έχει διακοπεί. Τώρα μπορείτε να αποδεχτείτε τις προτάσεις μας για κοινή δράση ακόμα πιο εύκολα... Ζούμε περικυκλωμένοι από εχθρούς. Χρειαζόμαστε μυαλά. Αν ηττηθούμε, η εργατική τάξη θα πρέπει να υποστεί τον καπιταλιστικό ζυγό για είκοσι πέντε χρόνια ακόμη. Στη Βρετανία ψηφίσαμε τον ΜακΝτόναλντ· άνθρωποι όπως ο Ένγκελς και ο Λένιν είχαν μελετήσει εδώ και δεκαετίες το αγγλικό ζήτημα για να βρουν ένα δρόμο στη Βρετανία. Δεν καταλαβαίνετε τι είδους εχθρούς έχουμε»<sup>16</sup>.

Αυτή ήταν μια σωστή πολιτική γραμμή και μια έγκυρη μαρξιστική ανάλυση της διαφοράς μοναρχικής αντίδρασης - αστικής δημοκρατίας· ο Λένιν επίσης σε περιπτώσεις που οι τσαρικοί ήταν αντιμέτωποι με φιλελεύθερους ή δημοκράτες αστούς στο δεύτερο γύρο εκλογών στη Ρωσία είχε καλέσει σε υπερψηφίση των τελευταίων με παρόμοια επιχειρήματα. Ακυρώθηκε όμως από την ΚΕ του ΚΚΓ, υπό την επιρροή του Τέλμαν –του πιστού στον Στάλιν ΓΓ του κόμματος– ο οποίος αρεσκόταν

16 Παρατίθεται στο Ρ. Φίσερ, *Stalin and German Communism*, Harvard University Press, Κέμπριτζ 1948, σελ. 421-422.

να είναι προεδρικός υποψήφιος<sup>17</sup>. Το αποτέλεσμα ήταν να εκλεγεί ο Χίντεμπουργκ, μετατοπίζοντας όλο το πολιτικό σκηνικό στη Γερμανία δεξιά, ένα γεγονός που με την επανεκλογή του Χίντεμπουργκ το 1932, διευκόλυνε σημαντικά την άνοδο των ναζί στην εξουσία.

Αν ο Λιόσης ήθελε να βρει ένα κλασικό ανάλογο της λογικής του σοσιαλφασισμού σε αυτή την πρώιμη περίοδο, θα το βρει όχι στις διακηρύξεις του Ζινόβιεφ, αλλά στην πολιτική που ακολούθησε το ΚΚ Βουλγαρίας, με συμμετοχή και του προσφιλούς του Δημητρόφ, στις μεγάλες συγκρούσεις εκείνων των χρόνων στη Βουλγαρία. Όταν τον Ιούνιο του 1923 ξέσπασε στη Βουλγαρία το ακροδεξιό πραξικόπημα του Τσαγκόφ, με το οποίο ανατράπηκε η αστική δημοκρατική κυβέρνηση του αγροτιστή Σταμπολίσκι, το ΚΚΒ, το οποίο είχε τότε μεγάλη επιρροή στη χώρα, με εκλογικά ποσοστά της τάξης του 20%, δήλωσε ότι επρόκειτο για μια διαμάχη ανάμεσα σε αντιδραστικές αστικές μερίδες που δεν ενδιέφερε το λαό, καλώντας σε αποχή από τη σύγκρουση. Ουσιαστικά, δηλαδή, εξίσωσε το μικροαστικό, δημοκρατικό αγροτικό κόμμα με μια φασίζουσα ακροδεξιά αντίδραση, κάτι που και ο ίδιος ο Δημητρόφ χαρακτήρισε αργότερα «ιστορικό, μοιραίο και αθεράπευτο λάθος». Στη συνέχεια, το Σεπτέμβριο του 1923, όταν η αντίδραση είχε εδραιωθεί, το ΚΚΒ οργάνωσε μια τυχοδιωκτική εξέγερση με αποτέλεσμα να εξοντωθούν περί τις 5000 μέλη του, δεκάδες χιλιάδες να φυλακιστούν και το ίδιο το κόμμα να τεθεί λίγο μετά εκτός νόμου. Το ΚΚΒ ουσιαστικά διαλύθηκε και δεν είχε έκτοτε ουσιαστική επιρροή στην πολιτική ζωή της χώρας.

Ο Ζινόβιεφ, από τη μεριά του, καταδίκασε τις επιλογές της ηγεσίας του ΚΚ Βουλγαρίας και κάλεσε το κόμμα να συνεργαστεί με τους αγροτιστές στην απόκρουση του πραξικοπήματος του Τσαγκόφ. Η ΕΕ της Κομιντέρν απήυθυne μάλιστα έκκληση στο ΚΚΒ να διορθώσει την πολιτική του: «Οποιοσδήποτε πιστεύει λανθασμένα ότι η πάλη της θριαμβευτικής σήμερα λευκής κλίμακας ενάντια στον Σταμπολίσκι είναι μια πάλη ανάμεσα σε δύο αστικές κλίκες στην οποία η εργατική τάξη μπορεί να μείνει ουδέτερη, τώρα θα πάρει ένα καλό μάθημα από την αιματηρή καταστολή των εργατικών οργανώσεων. Οι πραξικοπηματίες είναι τώρα ο εχθρός και πρέπει να ηττηθούν. Ενωθείτε για να αγωνιστείτε ενάντια στην λευκή τρομοκρατία όχι μόνο με τις μεγάλες μάζες της αγροτιάς αλλά και με τους ηγέτες του αγροτικού κόμματος»<sup>18</sup>.

Είναι σαφές ότι στην περίπτωση αυτή η Κομιντέρν, υπό την ηγεσία του Ζινόβιεφ, προειδοποίησε με σαφήνεια για τις συνέπειες της εξίσωσης της αστικής δημοκρατίας με μια μισο-φασιστική δικτατορία, συνέπειες που εκπλήρωσε αργότερα επαυξημένα στο έπακρο ο φασισμός. Η ηγεσία του ΚΚ της Βουλγαρίας, ωστόσο, στην οποία συμμετείχε και ο Δημητρόφ, απέρριψε την έκκληση της Κομιντέρν και επέμεινε στη λαθεμένη γραμμή της.

<sup>17</sup> Στο ίδιο, σελ. 422.

<sup>18</sup> «ECCI appeal to the workers and peasants of Bulgaria to oppose the new Bulgarian government», *The Communist International, 1919-1943 documents, Volume II, 1923-1928*, edited by Jane Degras, σελ. 50. Αργότερα ο Ζινόβιεφ έκανε ένα σημαντικό λάθος, όταν δεν αντιτάχθηκε και ενθάρρυνε μάλιστα την άκαιρη εξέγερση του ΚΚ Βουλγαρίας στα τέλη του 1923. Αυτό το λάθος δείχνει τις αδυναμίες και τα όρια του Ζινόβιεφ, όμως δεν συνδέεται άμεσα με το θέμα του σοσιαλφασισμού και τα άλλα ζητήματα που συζητά ο Λιόσης.

Ξέρει ο Λιόσης να πήρε ποτέ ο Στάλιν ανάλογες θέσεις και να παρενέβηκε θετικά στις εξελίξεις στη Γερμανία στα κρίσιμα χρόνια 1929-33, όταν ο ναζισμός βρισκόταν προ των πυλών; Όχι μόνο δεν υπάρχει ούτε μία τέτοια περίπτωση, αλλά όλες οι καταστροφικές επιλογές της περιόδου έφεραν τη δική του σφραγίδα. Συνεπώς η προσπάθεια του Λιόση να εμφανίσει τον Ζινόβιεφ ως πρωτεργάτη του σοσιαλφασισμού στερείται βάσης και παραχαράσσει τα ιστορικά γεγονότα.

Η γραμμή του σοσιαλφασισμού δεν ήταν μόνο η θέση για τη σοσιαλδημοκρατία και το φασισμό ως δίδυμα αδέλφια. Ήταν ένα πλέγμα εξωπραγματικών εκτιμήσεων, ότι η κατάσταση από το 1928 είχε γίνει άμεσα επαναστατική, ότι στις συνθήκες αυτές κυριαρχούσε η αντίθεση «τάξη ενάντια σε τάξη», ότι η σοσιαλδημοκρατία ήταν το κύριο εμπόδιο στην επαναστατική ανατροπή και συνεπώς το κύριο κτύπημα έπρεπε να στραφεί εναντίον της, ότι οι κομμουνιστές έπρεπε να αποσυρθούν από τα υπαρκτά συνδικάτα όπου κυριαρχούσαν οι σοσιαλδημοκράτες και να ιδρύσουν άλλα δικά τους, «ανεξάρτητα και ταξικά», ότι η αστική δημοκρατία γενικά και ο φασισμός ως συστήματα διακυβέρνησης δεν διαφέρουν σε τίποτα, ότι ο Μπρίνιγκ και ο Χίτλερ ήταν το ίδιο πράγμα, κοκ. Αυτά όλα καθορίστηκαν στο 6ο Συνέδριο της Κομιντέρν (1928) και αργότερα, με την παρέμβαση του Στάλιν και των σταλινικών ηγετών που είχαν στο μεταξύ επιβληθεί στα περισσότερα κομμουνιστικά κόμματα. Ο Ζινόβιεφ είχε απομακρυνθεί τότε από την Κομιντέρν και δεν έπαιζε κανένα ρόλο στις αποφάσεις της, ενώ όταν ήταν επικεφαλής της, αν και έκανε μερικά σοβαρά λάθη, δεν είχε πάρει ποτέ τέτοιες θέσεις.

Το χειρότερο που μπορεί να πει κανείς για τον Ζινόβιεφ –που δεν έκανε μόνο λάθη– είναι ότι τα λάθη του, αν γενικεύονταν, θα οδηγούσαν στη γραμμή του σοσιαλφασισμού. Η γενίκευση αυτή όμως έγινε από τον Στάλιν, όχι από τον Ζινόβιεφ. Εμφανίζοντας τον Ζινόβιεφ ως πρωτεργάτη του «σοσιαλφασισμού» ο Λιόσης δεν βγάζει μόνο λάδι τον Στάλιν, αλλά πετά στα σκουπίδια θετικές συνεισφορές του Ζινόβιεφ κατά την περίοδο που καθοδηγούσε την Κομιντέρν, οι οποίες έχουν ιδιαίτερη αξία για το κίνημα σήμερα.

Δεν θα συζητήσουμε εδώ αναλυτικά την αστήρικτη θέση του Λιόση ότι ο Τρότσκι πέρασε στη θέση του σοσιαλφασισμού επειδή αντιτάχθηκε στα Λαϊκά Μέτωπα. Ο Τρότσκι επέκρινε τους όρους με τους οποίους έγιναν αυτά τα μέτωπα, με αποδοχή της απαίτησης των σοσιαλδημοκρατών για «αμοιβαία μη επίκριση», η οποία σήμαινε «απάρνηση της ελευθερίας της πολιτικής κριτικής, δηλαδή του κυριότερου καθήκοντος του επαναστατικού κόμματος»<sup>19</sup>. Αυτό ήταν μια σωστή κριτική· ο Λένιν επίσης, στις προτάσεις του προς το ΚΚ Βρετανίας για σύμπληξη ενός συνασπισμού με τους Εργατικούς το 1920 τόνιζε ότι αυτό προϋπέθετε να διατηρήσουν οι κομμουνιστές «απόλυτη ελευθερία ζύμωσης, προπαγάνδας, πολιτικής δράσης. Χωρίς αυτό τον τελευταίο όρο δεν μπορούμε βέβαια να κάνουμε συνασπισμό, γιατί αυτό θα είναι προδοσία»<sup>20</sup>.

Ο Τρότσκι ουσιαστικά με τα Λαϊκά Μέτωπα αρνήθηκε την κοινοβουλευτική συμ-

<sup>19</sup> Βλέπε Λ. Τρότσκι, *ό.π.*, σελ. 79.

<sup>20</sup> Λένιν, *Άπαντα*, εκδ. ΣΕ, τόμ. 41, σελ. 71.

μαχία με τους ρεφορμιστές, επειδή τέτοιου είδους συμμαχίες αποβαίνουν γενικά υπέρ τους. Σε αυτό, κατά τη γνώμη μας είχε λάθος· η συμμετοχή στα Λαϊκά Μέτωπα ήταν αναγκαία στην αρχική φάση τους ως προσωρινή τακτική όσο τα ζητήματα έμπαιναν ακόμη κοινοβουλευτικά. Και ήταν επίσης εντελώς δυνατό να πάρει κανείς μέρος διατηρώντας το δικαίωμα της κριτικής και ασκώντας κριτική, ώστε να συγκεντρωθούν δυνάμεις για το σπάσιμο με το ρεφορμισμό στην επόμενη, επαναστατική φάση. Αυτό έγινε στην Ισπανία από το ΠΟΥΜ, που μπόρεσε να μετατραπεί σε ένα μαζικό κόμμα, ενώ στις άλλες χώρες οι τροτσκιστικές ομάδες έμειναν στο περιθώριο. Το συγκεκριμένο λάθος του Τρότσκι πρέπει να επισημαίνεται, δεν σημαίνει όμως διόλου ότι ασπάστηκε την αντίληψη περί σοσιαλφασισμού. Συνδέεται ως τέτοιο με μια υποτίμηση της αντοχής του κοινοβουλευτισμού στις προηγμένες καπιταλιστικές χώρες της Δυτικής Ευρώπης και της ανάγκης για μια ευέλικτη τακτική που θα υπολογίζει αυτό τον παράγοντα, ο οποίος δεν είχε ανάλογο βάρος στην τσαρική Ρωσία.

Το να εμφανίζει κανείς τον Γκράμσι, όπως κάνει ο Λιόσης, ως υπέρμαχο περίπου της γραμμής του σοσιαλφασισμού και συγχυσμένο αναφορικά με τη φύση του φασισμού συνιστά ωμή παραχάραξη. Κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει μόνο δίνοντας έμφαση και διαστρεβλώνοντας κείμενά του στα 1920-22, όταν ο φασισμός ήταν ακόμη ένα νέο φαινόμενο και δεν είχε επαρκώς κατανοηθεί από το κομμουνιστικό κίνημα. Στα κείμενα αυτά ο Γκράμσι έκανε όντως μερικά λάθη στην ανάλυση του φασισμού, αλλά λέει και πολλά σωστά πράγματα. Τα κύρια λάθη αυτής της περιόδου βάραιναν την αριστεριστική ηγεσία του Μπορντίγκα. Από το Γενάρη του 1924, όταν αναδείχθηκε στην ηγεσία του ΚΚ Ιταλίας, ο Γκράμσι ακολούθησε μια πορεία διόρθωσης των λαθών, με μια εύστοχη πολιτική ενιαίου μετώπου, η οποία εκφράστηκε με τη συνεργασία και συνένωση με τους αριστερούς σοσιαλδημοκράτες στις εκλογές του 1924. Ως αποτέλεσμα, το ΚΚ Ιταλίας, σε συνθήκες ουσιαστικά ωμής φασιστικής δικτατορίας, διατήρησε το εκλογικό του ποσοστό και αύξησε τις έδρες του στο κοινοβούλιο (οι σοσιαλιστές σε σύγκριση έχασαν το 60% της δύναμής του), και στην πορεία τριπλασίασε τον αριθμό των μελών του, από 8.700 το 1922 σε 24.800 το 1925. Οι *Θέσεις της Ανών*, κωδικοποιώντας αυτές τις κατευθύνσεις, έθεσαν έξοχα τα ζητήματα του ενιαίου μετώπου εκτιμώντας σωστά τη φύση του φασισμού<sup>21</sup>. Ο Λιόσης δεν έχει μέχρι τώρα να επιδείξει ανάλογες επιτυχίες και θα όφειλε να δείχνει λίγο σεβασμό.

### Για τη σχέση φασισμού και βοναπαρτισμού

Ο Λιόσης καταπιάνεται και με το ερώτημα αν ο φασισμός είναι μια μορφή βοναπαρτισμού. Σε μια συγχυσμένη παράγραφο αναφέρει ότι η θεωρία του βοναπαρτισμού ή καισαρισμού προβλήθηκε στο 3ο Συνέδριο της Σοσιαλιστικής Εργατικής Διεθνούς (της διαδόχου της Β΄ Διεθνούς), όπου ο φασισμός ορίστηκε ως «προσωπική δικτατορία στην υπηρεσία της αστικής τάξης κατά του προλεταριάτου»... Η θεώρηση αυτή», εκτιμά, «παρουσιάζει κοινά στοιχεία με ανάλογες προσεγγίσεις

<sup>21</sup> Για τα ζητήματα αυτά βλέπε, Ρ. Ντάβιντσον, «Ανάμεσα στο Κόμο και τη φυλακή: ο πρώιμος λενινισμός του Γκράμσι», στη *Μαρξιστική Σκέψη*, τόμ. 25, σελ. 170-199.



του Τρότσκι... Η ιστορία εξηγείται με βάση την προσωπικότητα και όχι με βάση τις αντικειμενικές νομοτέλειες που γεννούν αυτή ή την άλλη προσωπικότητα του οποίου [sic!] τα κίνητρα δεν μπορεί να είναι μόνο ή κυρίως προσωπικά» (σελ. 389).

Είναι εντελώς σωστό ότι οι μαρξιστές πρέπει να εξηγούν τις «κοινωνικές νομοτέλειες» που φέρνουν στο προσκήνιο τη μια ή την άλλη προσωπικότητα. Ο Λιόσης ξεχνά όμως ότι και ο βοναπαρτισμός είναι ένα φαινόμενο που καθορίζεται από «κοινωνικές νομοτέλειες», τις οποίες ο ίδιος δυστυχώς παρανοεί στο έπακρο. Ας επιχειρήσουμε να του εξηγήσουμε πώς έχει αυτό το θέμα και πώς το προσέγγιζε ο Τρότσκι.

Ο όρος βοναπαρτισμός καθιερώθηκε από τον Μαρξ για να περιγράψει τη δικτατορία του Λουδοβίκου Βοναπάρτη στη Γαλλία μετά το πραξικόπημά του που κατήργησε τη γαλλική δημοκρατία το 1852. Με αυτό ο Μαρξ είχε υπόψη μια κατάσταση όπου οι δυο βασικές τάξεις, η αστική τάξη και το προλεταριάτο, έχουν εξαντληθεί από τον επίμονο μεταξύ τους αγώνα και εξισορροπούνται αμοιβαία, επιτρέποντας έτσι στους μικροαστούς, κυρίως στην κρατική γραφειοκρατία, να αναλάβουν τα ηνία του κράτους και να ρυθμίζουν με το αζημίωτο τη μεταξύ τους ισορροπία. Η απολυταρχική εξουσία του Λουδοβίκου Βοναπάρτη έγινε δυνατή ακριβώς από μια τέτοια κατάσταση, στην οποία ένας «ισχυρός άνδρας» μπορούσε και έπρεπε να αναλάβει το ρόλο του επιδιδαιτητή. Στην περίπτωση των ναζι μια τέτοια ισορροπία ανάμεσα στις δυο βασικές τάξεις δεν υπήρχε· απεναντίας η πλάστιγγα έγερνε 100% προς τη μεριά του κεφαλαίου. Γι' αυτό ο Τρότσκι απέρριψε τη θέση του Ταλχάμερ και άλλων ότι το καθεστώς του Χίτλερ ήταν «βοναπαρτιστικό», δείχνοντας ότι αυτού του είδους οι αναλογίες ήταν καθαρά τυπικές. Συνεπώς ο Λιόσης πάλι χάνει το στόχο όταν βρίσκει «κοινά στοιχεία» ανάμεσα στον Τρότσκι και τους αριστερούς σοσιαλδημοκράτες στο ζήτημα του βοναπαρτισμού.

Ο Τρότσκι χρησιμοποίησε τον όρο βοναπαρτισμός στα 1931-33 για να χαρακτηρίσει όχι τους ναζι αλλά το βασιζόμενο σε έκτακτα διατάγματα καθεστώς του Μπρίνινγκ, όταν η Γερμανία βρισκόταν στις παραμονές του αγώνα ανάμεσα στο φασισμό και την εργατική τάξη και υπήρχε σχετική ισορροπία ανάμεσα στα δυο στρατόπεδα. Υποστήριξε όμως ότι, ακριβώς επειδή ο καπιταλισμός βρισκόταν σε κρίση και οι δυο βασικές τάξεις δεν είχαν εξαντληθεί σε προηγούμενες συγκρούσεις, το καθεστώς του Μπρίνινγκ δεν ήταν ένας σταθερός βοναπαρτισμός, όπως εκείνος του Ναπολέοντα Βοναπάρτη που κράτησε κοντά δυο δεκαετίες, αλλά ένας αδύναμος βοναπαρτισμός που δεν θα διαρκούσε πολύ. Θα παραμεριζόταν γρήγορα με τη νίκη είτε του φασισμού είτε της εργατικής τάξης. Αργότερα ο Τρότσκι εκτίμησε ότι το καθεστώς του Μπρίνινγκ ήταν προβοναπαρτιστικό και ο χαρακτηρισμός του βοναπαρτισμού έπρεπε να αποδοθεί κυρίως στις κυβερνήσεις των φον Πάπεν και Σλάιχερ<sup>22</sup>.

22 Εδώ ο Λιόσης οπισθοχωρεί σε σχέση με την παλιότερη μελέτη του για την Κομιντέρν, όπου αναγνώριζε ότι «η κριτική περί ταύτισης... φασισμού και βοναπαρτισμού... όσον αφορά τον Τρότσκι... δεν είναι ακριβής» (*Τα Κοινωνικοπολιτικά Μέτωπα...*, σελ. 247). Για τις απόψεις του Τρότσκι πάνω στο ζήτημα του προφασιστικού βοναπαρτισμού και τις σχέσεις φασισμού-βοναπαρτισμού, ο αναγνώστης μπορεί, μεταξύ άλλων, να δει: Α. Τρότσκι, «Γερμανικός βοναπαρτισμός», <https://www.marxists.org/archive/trotsky/>

Η ανάλυση του βοναπαρτισμού ως μιας φάσης που προηγήθηκε της νίκης των ναζί στη Γερμανία από τον Τρότσκι παρουσιάζει μερικά συζητήσιμα σημεία. Η ταξική ισορροπία, το βασικό γνώρισμα του βοναπαρτισμού στο οποίο σωστά δίνει ο ίδιος έμφαση, υπήρχε σαφώς περισσότερο κατά τη διακυβέρνηση του Μπρίνινγκ, παρά επί Πάπεν και Σλάιχερ, όταν χάρη στην αδράνεια και τη λαθεμένη πολιτική του ΚΚΓ η πλάστιγγα έγερνε ήδη ισχυρά προς τη μεριά των ναζί. Η κυβέρνηση του Σλάιχερ ήταν μια προσπάθεια να επιβληθεί μια δικτατορία τύπου Παπαδόπουλου, που όμως δεν μπορούσε να τελεσφορήσει, γιατί η Ράιχσπερ, στην οποία στηριζόταν ο Σλάιχερ, υστερούσε απελπιστικά απέναντι στις παραστρατιωτικές δυνάμεις των ναζί. Επίσης, ο Τρότσκι εκτίμησε ότι μετά τη νίκη του το ναζιστικό καθεστώς θα άρχιζε ενδεχόμενα να αποκτά κάποια βοναπαρτιστικά χαρακτηριστικά, εξαιτίας μιας πιθανής αντίδρασης των μαζών και αντιθέσεων που θα αναπτύσσονταν εντός του. Ήταν μια πρόβλεψη που δεν επιβεβαιώθηκε: το ναζιστικό καθεστώς (σε αντίθεση με τον ιταλικό φασισμό) παρέμεινε σταθερό και χωρίς σοβαρές εσωτερικές πιέσεις ως το τέλος του. Οι αδυναμίες αυτές δείχνουν ότι ο Τρότσκι, ενώ τόνιζε σωστά τη σταθερότητα του φασισμού απέναντι στη σταλινική θέση ότι θα κατέρρεε από μόνος του και ο Χίτλερ θα άνοιγε το δρόμο στους κομμουνιστές, υποτιμούσε παρ' όλα αυτά σε ένα μικρό βαθμό την ισχύ του φασισμού.

Πέρα όμως από αυτές τις λεπτομέρειες, η ανάλυση του προφασιστικού βοναπαρτισμού από τον Τρότσκι είναι πολύτιμη και πρωτοποριακή, κυρίως γιατί έδειξε ότι το πέρασμα από τον κανονικό κοινοβουλευτισμό στο φασισμό δεν συντελείται αιφνίδια, ως κεραυνός εν αιθρία. Μεσολαβείται από ένα ενδιάμεσο στάδιο υπονόμησης του αστικού κοινοβουλευτισμού, που αντιπροσώπευαν ακριβώς στη Γερμανία οι αδύναμες βοναπαρτιστικές κυβερνήσεις των Μπρίνινγκ, Πάπεν και Σλάιχερ. Αργότερα, ο Λούκατς, με την έννοιά του της φασιστικοποίησης, συμπλήρωσε την ανάλυση του Τρότσκι, η οποία εστιάζει κυρίως στο πολιτικό εποικοδόμημα, με μια ανάλυση των αντίστοιχων διαδικασιών στο κοινωνικό επίπεδο (αποδυνάμωση των συνδικάτων, ακύρωση δημοκρατικών δικαιωμάτων όπως αυτό της απεργίας, κατάληψη θέσεων στον κρατικό μηχανισμό από φασίστες και ακροδεξιούς, προώθηση της ιδεολογικής τους ατζέντας, κοκ)<sup>23</sup>. Φυσικά, τίποτα δεν αποκλείει ο Λιόσης να διευκρινίσει ακόμη καλύτερα αυτά τα ζητήματα. Προϋπόθεση γι' αυτό όμως είναι να γνωρίζει και να κατανοεί πρώτα τι έχουν πει σχετικά οι επιφανείς μαρξιστές του παρελθόντος.

germany/1932/321030.htm· Λ. Τρότσκι, «Βοναπαρτισμός και φασισμός», <https://www.marxists.org/archive/trotsky/germany/1934/340715.htm>. Λ. Τρότσκι, *Και Τώρα*, εκδ. Πρωτοποριακή Βιβλιοθήκη, χ.χ., σελ. 31 κ.ε., κ.λπ. Η κύρια, υποδειγματική εκτίμηση του Τρότσκι για το καθεστώς του Μπρίνινγκ έχει ως εξής: «Η δικτατορία του Μπρίνινγκ είναι μια καρικατούρα του βοναπαρτισμού. Αυτή η δικτατορία δεν είναι σταθερή, είναι ελάχιστα σίγουρη για τον εαυτό της και θα διαρκέσει λίγο. Δεν αποτελεί την αρχή μιας νέας κοινωνικής ισορροπίας, αλλά τον πρόλογο της προσεχούς κατάρρευσης της παλιάς ισορροπίας» (*Και Τώρα*, σελ. 52).

<sup>23</sup> Βλέπε σχετικά τις «Θέσεις του Μπλουμ» του Λούκατς στο Γκ. Λούκατς, *Κείμενα της Δεκαετίας του 1920*, εκδ. Τόπος, Αθήνα 2019, σελ. 325-381.

## Συμπερασματικά

Ήταν άραγε δύσκολο στον Λιόση να μελετήσει λίγο τις απόψεις των Τρότσκι, Ζινόβιεφ και Γκράμσι για το ναζισμό, το βοναπαρτισμό, κοκ, και να προσπαθήσει να τις καταλάβει; Όχι μόνο δεν ήταν δύσκολο –τα σχετικά γραπτά τους υπάρχουν στο Διαδίκτυο– αλλά, εφόσον ανέλαβε να μας διαφωτίσει γι' αυτές, ήταν η πιο στοιχειώδης υποχρέωσή του. Αλλά εδώ είναι το πρόβλημα με τον Λιόση, ότι δεν θέλει να καταλάβει. Αντί γι' αυτό φαντασιώνεται τον εαυτό του ως κορυφαίο μελετητή του ναζισμού και προσπαθεί σπασμωδικά να αποδείξει σε κάθε βήμα την ανωτερότητά του, πετυχαίνοντας το ακριβώς αντίθετο. Αυτό που πραγματικά προβάλλει από το βιβλίο του είναι η δειλή άρνηση να αντιμετωπίσει το ζήτημα του σταλινισμού ως φορέα αποσύνθεσης της επαναστατικής διαδικασίας στην ΕΣΣΔ και το υπόλοιπο κομμουνιστικό κίνημα και η συνεχής παρανόηση της πραγματικότητας ώστε να σκεπάζει και να ωραιοποιεί τις υπεκφυγές του.

Στην αρχή του παρόντος αναφερθήκαμε στην τάση του Λιόση να απαξιώνει τις παραδόσεις του μαρξισμού για να αποδώσει στον εαυτό του τα πρωτεία. Ο ίδιος μπορεί να φαντάζεται βέβαια ότι αποδεικνύει έτσι την «ανωτερότητά» του. Στην πραγματικότητα όμως αυτό που κάνει είναι να καταδικάζει τον εαυτό του στη διανοητική ένδεια ή ακόμη χειρότερα σε μια δουλική εξάρτηση από τις αστικές απόψεις της μόδας. Δεν είναι ο μόνος που το κάνει – ο νεοσταλινικός δογματισμός του ΚΚΕ και πολλές σεκταριστικές, αριστεριστικές και διανοουμενίστικες τάσεις των ημερών μας ανήκουν στην ίδια κατηγορία. Το ιδιαίτερο με τον Λιόση είναι ότι αξιωνοντας επίμονα την κορυφή κατάφερε να ξεπεράσει κάθε προηγούμενο και έπιασε πάτο, στα ζητήματα που συζητήσαμε αλλά και σε πολλά άλλα.

Ο ίδιος ο Λιόσης δεν φείδεται ισχυρών δηλώσεων για το άτομό του. «Προσπαθώ», λέει σε μια από αυτές, «να μην είμαι εγωιστής και όταν βλέπω το λάθος μου να το παραδέχομαι και μάλιστα δημόσια»<sup>24</sup>.

Αυτό είναι ασφαλώς μια πολύ αξιέπαινη στάση, που δεν συναντάται ευρέως στις μέρες μας. Ας μας επιτραπεί, λοιπόν, να τον ρωτήσουμε, δίνοντάς του μια ευκαιρία να το αποδείξει έμπρακτα:

Έχει κάποιο λάθος να δει και να παραδεχτεί σε σχέση με τα ζητήματα που θέσαμε; Και αυτός που επικαλείται διαρκώς τα θύματα του αντιφασιστικού αγώνα, από τα 20 εκατομμύρια νεκρούς του Κόκκινου Στρατού ως τον Παύλο Φύσσα, έχει καμιά ευθύνη απέναντί τους;

Αν ο Λιόσης παίρνει σοβαρά τον εαυτό του ως μαρξιστή λόγιο χρωστά το λιγότερο μια απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα.

\* Ο Χρήστος Κεφαλής είναι μέλος της ΣΕ της *Μαρξιστικής Σκέψης*.

24 Β. Λιόσης, «Ναι στις κάμερες!», <https://www.kommon.gr/politiki/item/3163-nai-stis-kameres-tou-vasili-liosi>.



## **ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΩΝ**

Μ. Άλμασι, Ε.Χ. Καρ, Μ. Κέβες, Μπ. Κέπεσι, Χρ. Κεφαλής  
Κ. Ν. Κουτίνχο , Γ. Λούκατς, Γκ. Λούκατς, Η. Μανδηλαρά  
Στ. Μοράβσκι, Π. Ντούβος, Τ. Όιζερμαν, Γκ. Ολντρίνι  
Τζ. Πάρκινσον, Σπ. Ποταμιάς, Μπ. Σάμπαντος, Α. Σαούτκιν  
Λ. Σίκλαϊ, Μπ. Ταφτ, Ν. Τερτουλιάν, Χρ. Υφαντής, Έ. Χαν